جو اساتذۂ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہوں اُن کے لیے ''بدر اللیالی'' کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالی بے حد مفید رہے گا۔

بدر اللیالی

شرح

بدء الأمالي

في علم العقائد

للإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي المتوفى عام ٥٦٩ للهجرة النبوية

جلد اول

افادات

مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالی

شیخ الحدیث و مفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب و ترتیب

مولانا علاء الدین جمال و مولانا محمد عامر عبد اللہ

تحقیق و تعلیق

مولانا محمد عثمان و مولانا محمد فہیم

دار العلوم زکریا
لينيشيا. جنوب إفريقيا

مجلس البحوث والإفتاء
مومباي. الهند

جو اساتذۂ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہوں ان کے لیے "بدر اللیالی" کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالی بے حد مفید رہے گا۔

بدر اللّيالي

شرح

بدء الأمالي

في علم العقائد

للإمام العلامة سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الحنفي صاحب "الفتاوی السراجية"

المتوفّى سنة ٥٦٩، وقيل: ٥٧٥ للهجرة النبويّة

جلد اول

افادات

مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالی

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب و ترتیب

مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبد اللہ

تحقیق وتعلیق

مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

دار العلوم زکریا
لینیشیا، جنوبی افریقہ

مجلس البحوث والإفتاء
ممبئی، انڈیا

نوٹ:

صاحب افادات حضرت مفتی رضاء الحق صاحب حفظہ اللہ تعالی کی تحریری اجازت کے ساتھ جو صاحب بھی اس کتاب کو چھپوانا چاہتے ہیں ہم ان کے شکر گزار ہیں۔

نام کتاب : بدر اللیالی شرح بدء الامالی

جلد : اول

افادات : حضرت مولانا مفتی رضاء الحق صاحب دامت برکاتہم

تہذیب وترتیب: مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبداللہ

تحقیق وتعلیق : مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

صفحات : ۵۳۴

سن طباعت : ۲۰۱۷ء

ایڈیشن : اول

ناشر : دار العلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ، ومجلس البحوث والافتاء، ممبئی، انڈیا

Darul Uloom Zakariyya
Lenasia, South Africa
Tel: (+2711) 859 1912
Fax: (+2711) 859 1138
http://www.duz.co.za

فہرست مضامین

مُقَدِّمَة

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين قائد الغر المحجلين، وخاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

کافی عرصہ ہوا کہ بندہ عاجز سے تخصص کے طلبہ نے علم کلام کے مشہور رسالہ ''بدء الامالی'' پڑھانے کی فرمائش کی۔ میں اپنی مصروفیات اور ذہنی انتشار کی وجہ سے ان کو ٹالتا رہا۔ آخر ان کا اصرار میرے انکار پر غالب آیا اور سبق شروع ہوا۔ بدء الامالی کے درس میں تخصص کے طلبہ کے علاوہ بعض ماہر مدرسین بھی شرکت کرتے رہے، جن کا علمی بوجھ مجھ پر پڑتا رہا۔ بہر حال میں سبق پڑھاتا رہا اور اپنی بساط کے موافق اشعار کی تحقیق کرتا رہا، اور حضرت مولانا صدیق احمد باندوی رحمہ اللہ کے نہج کے موافق حاصل مطالعہ اپنی کتاب کے حواشی پر لکھتا رہا۔

بدء الامالی میں بندہ عاجز نے بعض مباحث تفصیل سے پڑھائیں، خصوصاً صفات کا مسئلہ اور مشاجرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین، لعن یزید، واقعہ کربلا اور بعض دیگر ابحاث کی خوب تفصیل پیش کی گئی۔

میری تقریر کو میرے علم کے بغیر تخصص کے بعض طلبہ نے ٹیپ کر لیا اور پھر مولانا مفتی عامر صاحب نے ٹیپ ریکارڈ سے لوح قرطاس پر تقریر کو اتارا۔ پھر میں نے مولانا علاء الدین جمال صاحب سے درخواست کی کہ اس کی تہذیب فرما کر تقریر کو تحریر کی زبان دیں۔ انھوں نے ماہ دو ماہ میں یہ کام کیا۔ پھر مجھے معلوم ہوا کہ اس تقریر کو بدء الامالی اور شرح عقائد کے لیے بہت سارے مدرسین اور طلبہ استعمال کرتے ہیں۔

بعد ازاں اس تقریر کو بہت سارے احباب نے گوہر مراد سمجھا اور یہ فرمائش کی کہ اس میں کچھ ترمیم واضافہ کر کے اس کو مستقل تصنیف کی شکل دی جائے۔ بندہ عاجز لیت ولعل کرتا ہے؛ لیکن میرے تالیفی کاموں کے رفیق مدرس وناظم کتب خانہ حضرت مولانا عثمان صاحب بستوی فاضل دیوبند حفظہ اللہ تعالی ورعاہ نے بندہ عاجز کے ساتھ اس تقریر پر کام کرنے اور مزید حوالوں سے کتاب کو مزین کرنے کا عزم مصمم کر لیا، ہم دونوں اس تقریر کے لیے مزید حوالوں اور اس کی نوک و پلک سنوارنے میں لگ گئے۔ شرح میں بعض تاریخی واقعات آ نگینے سے زیادہ

باریک تھے، ان میں حوالوں کی چھان بین، ان کی اسانید کی تحقیق اور مزید کتابوں کے حوالوں کی ضرورت تھی، جس کے لیے ہم نے بہت سارے حوالوں اور کتابوں کی طرف مراجعت کی اور کتاب مکمل ہوئی۔

یہ فیصلہ تو ناظرین فرمائیں گے کہ ہم نے اس مورچہ کو کس حد تک سر کرلیا ہے؟؛ لیکن ہمیں اللہ تعالی کے فضل سے امید ہے کہ ہم اس پل صراط سے گزر گئے ہوں گے ان شاء اللہ تعالی۔

علاوہ ازیں ہمارے تخصص کے ایک طالب علم مولانا محمد فہیم صاحب نے کتاب پر مختصر تعلیقات بھی لکھیں اور بعض حوالے میرے دوسرے رفیق تالیف مولانا مفتی محمد الیاس صاحب نے نکالے؛ لیکن سب سے زیادہ محنت حوالوں کے نکالنے میں مولانا محمد عثمان بستوی نے فرمائی۔ اللہ تعالی ان سب کو اس محنت کا شایان شان اجر عطا فرمائے۔

اس شرح کی تکمیل اور طباعت کے سب سے زیادہ منتظر ہمارے دار العلوم کے مہتمم مولانا شبیر احمد صاحب تھے اور بار بار اس کی تکمیل اور طباعت کے بارے میں دریافت فرماتے رہے۔ اللہ تعالی ان کو شفائے کامل عطا فرمائے۔

کتاب کا نام بندہ عاجز نے ''بدر اللیالی فی شرح بدء الامالی'' رکھا۔ پہلے دوسرے نام ذہن میں تھے؛ لیکن جب کتاب کی شروحات میں بدء الامالی کی شروحات کی فہرست پر نظر ڈالی تو وہ سب نام پہلے شارحین نے رکھے تھے، بس ذہن میں یہ نیا نام آیا۔

اس کتاب کے قارئین کو یہ شکایت ہوگی کہ ہم نے بہت ساری عربی عبارات کا ترجمہ نہیں کیا۔ چونکہ بدر اللیالی کے مخاطب علما اور ذی استعداد طلبہ ہیں؛ اس لیے بعض جگہ ترجمہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ نیز تطویل سے بچنا بھی مقصود تھا؛ ورنہ شرح کا حجم دو جلدوں سے تجاوز کر کے تین جلدیں بن جاتیں۔

ناظرین ان شاء اللہ تعالی اس شرح کو علم کلام کی اکثر معرکۃ الآراء مسائل پر محیط پائیں گے۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ بدء الامالی کے اشعار سہل ممتنع کی مانند آسان ہیں، ان میں نہ تو بعض عرب شعرا کے کلام کی طرح تعقید ہے اور نہ عجمی شعرا کی عجمیت ہے؛ بلکہ بدء الامالی فصاحت و بلاغت کی مرقع ہے، اور اس میں بعض ایسے مسائل مذکور ہیں جو عقائد نسفیہ میں نہیں ہیں، مثلا اللہ تعالی پر شئے کا اطلاق، اسم و مسمی کا عین ہونا نہ ہونا، عورتوں میں نبوت کا نہ ہونا، ذوالقرنین کی نبوت کا معلوم نہ ہونا، عدم جواز لعن یزید، حالت باس اور حالت یاس کا ایمان وغیرہ۔ ہاں عقائد نسفیہ میں بعض مسائل ایسے ہیں جو بدء الامالی میں نہیں؛ اس لیے دل چاہتا ہے کہ ان مسائل کی مختصر تشریح کروں؛ تاکہ بدر اللیالی کا مطالعہ کرنے والے تشنگی محسوس نہ کریں۔ شاید صاحب بدء الامالی نے ان مسائل کے غیر اہم ہونے کی وجہ سے ان کو چھوڑا ہوگا۔ وہ مسائل یہ ہیں:

۱- اشیا کی حقیقتیں ثابت ہیں وہ بے حقیقت نہیں ہیں؛ بلکہ موجود ہیں، **حقائق الأشياء في اعتقادنا ثابتة في الخارج** اوران حقائق پرعلم بھی متحقق ہے۔

سوفسطائیہ ایک باطل فرقہ ہےاوراس کی تین جماعتیں ہیں:

(۱) عنادیہ۔ یہ فرقہ اشیا کی حقیقت کا منکر ہےاوراشیا کے وجودکووہم وخیال سمجھتا ہے۔

(۲) عندیہ۔ یہ اشیا کی حقیقت کواپنے زعم کے تابع سمجھتے ہیں۔ اگرجسم کوعرض تصور کریں تووہ عرض ہی ہوگا۔

(۳) لاادریہ۔ یہ فرقہ کہتا ہے:ہمیں معلوم نہیں کہ اشیا موجود ہیں یانہیں۔

یہ تینوں فریق کہتے ہیں کہ اشیا کے معلوم کرنے کا سب سے مضبوط آلہ حواس ہیں اور یہ بھی غلطی کرتے ہیں، بس میں چلنے والا درختوں کومتحرک سمجھتا ہے، بھینگے کوایک دونظرآ تا ہے،صفراوی کو پانی اورشربت کڑوالگتا ہے۔

ہم جواباً کہتے ہیں کہ کبھی کبھی حس کی غلطی سے حواس پر سے اعتماد نہیں اٹھتا، یہ عارضی خطا کسی مانع ،بعض حالات، یادوران سروغیرہ کی وجہ سے ہے۔

میں نے ایک معمر شخص سے کہا: آپ شادی کیوں نہیں کرتے ؟ اس نے کہا: فلاں بیوی نے اپنے شوہر کوقتل کرایا۔ میں نے کہا:تم لاکھوں کروڑوں میں ایک مثال کودیکھتے ہواور لاکھوں کروڑوں جوڑوں کونہیں دیکھتے کہ ایک دوسرے کو چاہتے ہیں۔ نیز اہل حق علم حاصل کرنے کے لیے تین اسباب مانتے ہیں: ۱-حواس سلیمہ، ۲-خبرصادق، ۳-عقل۔

۲- دوسرا مسئلہ جوشرح عقائد میں ہےاور بدء الامالی میں نہیں وہ مسئلہ استطاعت ہے۔معتزلہ کے نزدیک استطاعت فعل سے پہلے ہےاوراہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک فعل وعمل کے ساتھ ہے۔بعض محققین کے نزدیک یہ نزاع لفظی ہے، یعنی دونوں باتیں صحیح ہیں۔

(۱) اگرقدرت واستطاعت کے یہ معنی ہوں کہ اس کے بعد فعل موخرنہیں ہوسکتا تو یہ مع الفعل ہے، مثلا کوئی شخص شراب نوشی میں لگا ہوا ہے یا زنا میں مشغول ہے تو شراب نوشی اور زنا کا فعل موخرنہیں ہوسکتا ،تو یہ استطاعت مع الفعل ہے، مثلاً اگرزید بکر کی پٹائی کررہا ہےاورزید کا ہاتھ یکدم مفلوج ہواتو پٹائی نہیں رہے گی۔

(۲) اوراگرقدرت واستطاعت سے مراد وہ قدرت ہے جوفعل کوشروع کرتے وقت پائی جاتی ہے،تو یہ مقدم ہے۔

(۳) استطاعت کے ایک معنی سلامۃ الاسباب والآلات ہے۔فقہا کے نزدیک یہ آدمی کے مکلّف ہونے کی اساس اورموقوف علیہ ہے۔اگرسلامۃ الآلات والاسباب ہےتو آدمی اس عمل پرمکلّف ہے؛ ورنہ نہیں، مثلاحج کی فرضیت کے لیے زادوراحلہ اورصحت بدنی ضروری ہے۔

۳- تیسرا مسئلہ جو عقائد نسفیہ میں ہے اور بدء الامالی میں نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہے یا نہیں؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کی اجل کو منقطع کر دیا اور وہ قبل الاجل مر گیا؛ کیونکہ ان کے بقول اجل قطعی نہیں، بعض اعمال سے عمر بڑھتی ہے اور بعض اعمال سے گھٹتی ہے، جیسے صلہ رحمی سے عمر بڑھتی ہے۔

جواباً عرض ہے کہ عمر کے بڑھنے اور گھٹنے سے مراد برکت اور ذکر خیر کا باقی رہنا ہے۔ نیز مزید اور مزید علیہ دونوں کا مجموعہ اجل ہے جو اللہ تعالی کے علم میں متعین ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی نے مقتول کے لیے یہی عمر لکھی تھی۔

نیز معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل نے مقتول کی اجل کو نہیں کاٹا تو وہ قابل عقوبت کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قتل کے کسب اور ارتکاب کی وجہ سے قابل عقوبت ہے؛ کیونکہ خالق القتل اللہ تعالی ہے اور کاسب القتل بندہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مقتول اپنی عمر کو پورا کر کے مرا ہے: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ .(یونس: ۴۹) جب ان کی اجل موعود آجائے تو نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے ہو سکتے ہیں۔

۴- چوتھا مسئلہ تولید کا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک جو فعل بندہ سے بغیر واسطہ کے صادر ہو اس کو مباشرت کہتے ہیں، جیسے بندوق کی گولی چلانا، یا چاقو سے کسی کو زخمی کرنا، اور جو فعل بالواسطہ ظاہر ہو اس کو تولید کہتے ہیں، جیسے گولی چلانے اور لگنے کے بعد کسی کا زخمی ہونا، یا مرنا، یا درد اور تکلیف کا پیدا ہونا۔

معتزلہ کے نزدیک مباشرت اور تولید دونوں کے نتائج کا خالق بندہ ہے، اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک دونوں کا خالق اللہ تعالی ہے؛ البتہ جو فعل بالمباشرہ صادر ہو جائے اس کا کاسب بندہ ہے اور جو کام تولید کے نتیجہ میں ظاہر ہوا اس کا کاسب بندہ نہیں؛ چونکہ بندہ چھری چلانے کے بعد اس کے اثر یعنی درد اور زخم کے روکنے پر قادر نہیں تو اثر روکنے پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بندہ درد اور زخم کا کاسب نہیں، ہاں افعال تولید یہ میں سبب بننے کی وجہ سے بندہ پر مواخذہ دنیویہ یا اخرویہ یا دونوں ہوں گے۔

۵- پانچواں مسئلہ یہ کہ ایمان میں ان شاء اللہ لگانا احناف کے نزدیک نامناسب ہے تو أنا مؤمن إن شاء الله تعالى نہیں کہنا چاہیے؛ اس لیے کہ اس میں شک کا پہلو نکلتا ہے؛ اگرچہ قائل کا مقصد معاملہ اللہ تعالی کے سپرد کرنا، یا تزکیہ نفس اور خود پسندی سے بچنا ہوگا، یا کامل ایمان کی طلب میں ان شاء اللہ کہتا ہوگا۔ بعض اشاعرہ أنا مؤمن إن شاء الله کو مناسب سمجھتے ہیں؛ اس لیے کہ ایمان اور کفر، سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے اور وہ معلوم نہیں۔ بہر حال یہ بھی کوئی مضبوط اختلاف نہیں، جنھوں نے ایمان حالی کا اعتبار کیا وہ إن شاء اللہ نہیں کہتے اور جو ایمان کے ثمرات اور نتائج کا لحاظ رکھتے ہیں وہ ان شاء اللہ کہنے کو مناسب سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ کے دلائل اور سوال و جواب کی تفصیلات علم کلام کی مطولات اور صحیح بخاری کی کتاب الایمان میں

بیان کی جاتی ہیں، یہاں اس کے بیان کی نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش۔

۶- چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ امامت کے لیے امام کا افضل ہونا ضروری نہیں ؛ کیونکہ کبھی مفضول میں حکومت چلانے کی اہلیت زیادہ ہوتی ہے، نیز کبھی مفضول کو امام نہ بنانے پر فتنہ اور فساد کا اندیشہ ہوتا ہے اور فتنہ وفساد کا خاتمہ سب سے اہم کام ہے۔

ان مسائل کے علاوہ کچھ دوسرے مسائل بھی ہیں ؛لیکن مذکورہ بالا مسائل زیادہ اہم تھے ؛ اس لیے انھیں یہاں مختصراً ذکر کر دیا گیا۔

ملاحظہ:

بعض احباب کافی عرصہ سے بندہ عاجز پر معترض رہتے ہیں کہ آپ کی تحریرات وتالیفات میں بعض اُن مصنفین کے حوالے ہوتے ہیں جو ان احباب کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہیں، تو ان کی خدمت میں عرض ہے کہ ہم مسائل کلامیہ میں جمہور علما کے ساتھ ہیں اور ان کے خوانِ علم سے فائدہ اٹھاتے ہیں ؛لیکن جمہور کے مسلک کی تائید میں اور کبھی دوسری مصالح کی وجہ سے ایسے مصنفین کے حوالے دیتے ہیں جو ان احباب کے ہاں درجہ محبت سے گرے ہوئے ہیں۔ مثلاً اگر کفار کے لیے عذابِ جہنم کی تابید وہمیشگی میں شیخ البانی کا حوالہ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔ بہر حال ان احباب کی خدمت میں ہم ابو ذؤیب ہذلی کا یہ شعر پیش کریں گے:

و عيرها الواشون أني أحبها ۞ وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

یا عبد الحمید عدمؔ کا یہ شعر پیش کریں گے:

ہم ہر ایک آنکھ سے تھوڑی سی عدمؔ لیتے ہیں ۞ ہم غریبوں میں تکلف کی کوئی بات نہیں

اور یہ مداہنت یا منافقت یا ذوالوجہین ہونا نہیں ؛ کیونکہ ہم الحمد للہ اپنے مسلک پر پکے ہیں۔ ذوالوجہین ہونا یہ ہے کہ ہر ایک فریق کے ساتھ اس کے مسلک میں موافقت کی جائے ؛ بلکہ یہ حسن معاملہ اور ذہنی وسعت کا ثبوت ہے۔

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ بدر اللیالی کو قبول اور نافع بنادے اور ہم سب کو دارین کی سعادتیں نصیب فرمادے۔ **وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين.**

رضاء الحق عفا اللہ عنہ

۱۶ / جمادی الاولی ۱۴۳۸ھ / ۱۴ / فروری ۲۰۱۷ء

تقریظ

از: حضرت مولانا شبیر احمد صاحب سالوجی حفظہ اللہ تعالی ورعاہ
استاذ حدیث ومہتمم دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله رب العالمین، والصلاة والسلام علی نبیه الکریم، سیدنا محمد وعلی آله وصحبه أجمعین.

أما بعد:

اس میں کوئی شک نہیں کہ دین کا کوئی بھی مسئلہ معمولی نہیں؛ مگر عقائد کی عظمت واہمیت سے کون انکار کرسکتا ہے؟! اعمال میں کمی بیشی اللہ تعالی معاف کرسکتا ہے؛ مگر عقائد کا بگاڑ اور ایمانیات میں خرابی نا قابل معافی ہے۔

افسوس ہے کہ اس زمانے میں عقائد سے تعلق رکھنے والے بہت سے ایسے نازک مسائل جن سے پہلے زمانے میں لوگ واقف نہیں تھے، منظرِ عام پر آچکے ہیں، مثلاً مشاجراتِ صحابہ اور صفاتِ باری تعالی وغیرہ۔

نہایت تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ اس زمانے میں معمولی مسائل میں تو روایات کی پوری جانچ پرکھ کی جاتی ہے؛ مگر ایسے مسائل جن کا اثر عقائد پر ہوتا ہے ان کے ثبوت کے لیے ایسی تاریخی روایات پیش کی جاتی ہیں جو بے سروپا ہوتی ہیں؛ بلکہ اکثروں کے رواۃ کذاب اور شیعیت زدہ ہوتے ہیں۔

حضرت استاذی مفتی رضاء الحق صاحب حفظہ اللہ تعالی (شیخ الحدیث ومفتی مدرسہ ہذا) نے ۲۰۰۶ء میں بعض مخلصین کی فرمائش پر ''بدء الامالی'' کا درس دیا، جس میں تخصص فی الافتاء کے طلبہ کے علاوہ بہت سے اساتذہ بھی شریک درس رہے۔ مفتی محمد عامر عبد اللہ صاحب (فاضل مدرسہ ہذا)، مولانا علاء الدین جمال صاحب (استاذ حدیث دار العلوم زکریا)، مولانا فہیم زامبیا صاحب (فاضل مدرسہ ہذا)، مفتی محمد الیاس شیخ صاحب (رفیق دار الافتاء مدرسہ ہذا) اور مولانا محمد عثمان بستوی وغیرہم نے اس درس کی کتابت، تہذیب وترتیب اور تحقیق وتخریج میں حصہ لیا، فجزاہم اللہ خیرا۔ اس طرح یہ درس مختلف مراحل سے گزرتا ہوا بالآخر اللہ کے فضل سے ایک مستقل شرح کی شکل میں آگیا، جس کا نام حضرت الاستاذ نے ''بدر اللیالی فی شرح بدء الامالی'' تجویز فرمایا۔

بدء الامالی میں شرح عقائد کے بعض مسائل مذکور نہیں تھے جنھیں حضرت مفتی صاحب نے مقدمے میں

شامل فرمادیا، مثلاً استطاعت کی اقسام، حقائق الاشیاء، مقتول کی اجل، تولید، اور مفضول کی امامت وغیرہ۔

نیز اس کتاب میں مشاجراتِ صحابہ جیسے بے انتہا نازک مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے جس میں ذرا بھی افراط وتفریط سے انسان کا ایمان خطرے میں پڑسکتا ہے۔ ان مسائل کو حضرت نے انتہائی محتاط انداز میں جمہور کے مسلک کے مطابق پوری تنقیح وتحقیق کے ساتھ تحریر فرمایا۔

نیز اس وقت کا سب سے بڑا فتنہ شیعوں کا ان مسائل کے ذریعہ لوگوں کا ایمان کو خراب کرنا اور کربلا کی جھوٹی کہانیاں اور من گھڑت واقعات کے ذریعے لوگوں کے جذبات کو ابھارنا ہے۔ اس پر بھی آپ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔

ویسے تو متشابہات سے بچنا چاہیے؛ مگر اس وقت عوام کے سامنے ان مسائل کو چھیڑ کر لوگوں کے ایمان کو خراب کیا جارہا ہے؛ اس لیے صفات کے مسئلے میں بھی افراط وتفریط سے بچتے ہوئے مفصل ومدلل بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کی متعدد خوبیوں میں سے چند ایک کا یہاں ذکر کرنا مناسب ہوگا، کتاب قارئین کے سامنے ہے؛ اس لیے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں:

۱- ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔

۲- شعر میں بیان کردہ مسائل عقائد پر سیر حاصل بحث، جس میں دوسرے فریق کے دلائل کا تحقیقی جائزہ لینے کے بعد مسلک علمائے اہل السنۃ کو خوب مدلل ومنقح کیا گیا ہے۔

۳- بہت سے مسائل میں اللہ کی توفیق سے اس قدر مواد جمع ہوگیا ہے کہ اتنا دوسری کتابوں میں شاید ہی کہیں یکجا ملے۔

۴- بعض وہ مسائل جو مختلف فیہ نہیں اور اہل السنۃ والجماعۃ کے معروف عقائد ہیں؛ مگر اس کی تفصیلات سے اکثر لوگ ناواقف رہتے ہیں، اس کتاب میں اس طرح کے مسائل میں اہل السنۃ والجماعۃ کا اپنا مسلک بھی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

۵- اتنی شرح وبسط اور تحقیق وتخریج کے ساتھ علم عقائد میں کوئی کتاب اس قدر منقح ومرتب مضامین پر مشتمل کم از کم اردو زبان کی حد تک ہمارے علم میں نہیں۔

۶-علم عقائد کا موضوع نہایت اہم اور نازک ہے؛ خصوصاً آج کے اس پرفتن دور میں، جبکہ سلفیت کے نام پر عوام الناس کو عقائد کی غیر ضروری پیچیدگیوں میں الجھانے کی سعی غیر مشکور زوروں پر کی جاتی ہے؛ حتی کہ اس کام کے لیے سوشل میڈیا کا استعمال بھی نہایت فراخدلی کے ساتھ کیا جاتا ہے، جو انتہائی خطرناک ہے۔ ایک عرصے سے لوگ پوچھ رہے تھے کہ غیر مقلدین یا دیگر فرقے عقائد میں جن مسائل کو لے کر فتنہ برپا کرتے ہیں ان

کے بارے میں مفصل ابحاث مطلوب ہیں جن میں ہمارے دلائل بیان کرنے کے ساتھ ان کے دلائل کا منصفانہ جائزہ بھی لیا گیا ہو؛ مگر ہمیں اردو میں کوئی ایسی مفصل ومحقق کتاب دستیاب نہ تھی، اب حق تعالی کی توفیق اور حضرت الاستاذ کی برکت سے ایک بڑا خلا پر ہونے جا رہا ہے۔

یقیناً یہ کتاب بہت سی ظاہری وباطنی خوبیوں کے باعث دیگر کتابوں سے ممتاز ہے جس کا اندازہ قارئین خود کرلیں گے۔

امید ہے کہ بعض مسائل جن کا عوام الناس سے تعلق ہے، ان شاء اللہ انگریزی میں بھی ان کا ترجمہ کر دیا جائے گا۔

اللہ رب العزت اس کتاب کو شرف قبولیت سے نواز کر علما وطلبا کے لیے مفید سے مفید تر بنائے۔اس کتاب کو احقاق حق اور ابطال باطل کا ذریعہ بنائے۔مسلک اہل السنۃ والجماعۃ اور خصوصاً مسلک علمائے دیوبند کی خدمت کرنے والی کتابوں کی فہرست میں اس کتاب کو بھی شامل فرمائے۔حضرت الاستاذ اور اس کام میں کسی بھی طرح حصہ لینے والوں کے لیے ذریعۂ نجات اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔اللہ تعالی حضرت کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور آپ کے مزید افادات کا جلد از جلد منظر عام پر آنا آسان فرمائے۔

قارئین سے گزارش ہے کہ اگر کسی مسئلے میں کوئی بات خلاف مشہور ملے تو اسے رد کرنے میں ہرگز جلدی نہ کریں؛ بلکہ دلائل کی روشنی میں اسے پرکھنے کے بعد ہی کوئی فیصلہ کریں۔کسی بات کو محض اس لیے رد کرنا کہ ہم نے پہلے نہیں سنی تھی، یا یہ رائے مشہور رائے کے خلاف ہے-قرینِ انصاف نہیں۔

شبیر احمد سالوجی

خادم دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

۲۵ر جمادی الاولی ۱۴۳۸ھ/ ۲۳ر فروری ۲۰۱۷ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰه رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

ناظم قصیدہ ’’بدء الامالی‘‘ سراج الدین اوشی کے مختصر حالات

نام ونسب:

کنیت: ابو محمد ہے۔

لقب: سراج الدین ہے۔

نام ونسب: علی بن عثمان بن محمد بن سلیمان اُوشی فرغانی حنفی ہے۔

وطن:

کرغستان کے مشہور شہر اُوش کے رہنے والے تھے؛ اس لیے اُوشی کہلاتے ہیں۔

آپ کا شمار ماوراء النہر کے اکابر فقہا اور علم کلام کے ماہرین میں ہوتا ہے۔ موصوف عربی نثر اور نظم دونوں پر ماہرانہ قدرت رکھتے تھے۔

پیدائش ووفات:

علامہ سراج الدین کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں۔ تاریخ وفات میں دو قول ہیں: ایک قول ۵۷۵ھ ہے، اور یہ اصح ہے۔ دوسرا قول ۵۶۹ھ ہے؛ لیکن کشف الظنون نے علامہ تمیمی کی طبقات الحنفیہ سے نقل کیا: ’’فرغ من نظمها سنة ٥٦٩ تسع وستين وخمس مئة، كما نقله التميمي في طبقات الحنفية‘‘. (كشف الظنون ١٣٤٩/٢) اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۶۹ھ قصیدہ سے فراغت کا سال ہے، وفات کا سال نہیں۔ یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ ۵۷۵ھ میں وبائی مرض سے علامہ کا انتقال ہوا۔ (كشف الظنون ١٣٤٩/٢. هدية العارفين ٧٠٠/١)

حافظ عبد القادر قرشی نے ان کو الإمام العلامة المحقق کہا، كذا في الجواهر المضيئة، اور قاسم

بن قطلو بغا نے **الإمام العلامة** لکھا، **كذا في تاج التراجم**۔ ملا علی قاری نے **الشيخ العلامة** لکھا، **كذا في مقدمة ضوء المعالي لعلي القاري.**

تصانیف:

۱-الفتاوی السراجیۃ ۔ یہ فتاوی سراج الدین ابو محمد علی بن عثمان اوشی کی تصنیف ہے، جو حضرات یہ فتاوی کسی اور فقیہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے۔ اس پر مفصل بحث ہم نے فتاوی سراجیہ کے مقدمہ میں کی ہے، اس کو وہاں ملاحظہ کیا جائے۔ یہ فتاوی بحمد اللہ تعالی ہماری تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ پاکستان، ہندوستان اور بیروت سے متعدد مرتبہ طبع ہو چکا ہے اور علما اور طلبہ میں مقبول ہے۔

۲- ثواقب الاخبار۔ ۳- نصاب الاخبار لتذکرۃ الاخیار۔ ۴- مشارق الانوار شرح نصاب الاخبار۔ ۵- غرر الاخبار ودرر الاشعار فی الفاظ الحدیث النبوی۔ ۶- یواقیت الاخبار۔ ۷-منظومۃ بدء الامالی، جس کی شرح ''بدر اللیالی'' آپ کے ہاتھوں میں آپ کے مطالعہ کی منتظر ہے۔ یہ مشہور قصیدہ علم کلام کے اہم مسائل اور عقائد پر محیط ہے۔ اس قصیدے کے ۶۶ر اشعار ہیں۔ بعض حضرات نے ۶۸ر اشعار اور بعض نے ۶۷ر اشعار پر مشتمل فرمایا ہے۔

وجہ تسمیہ:

اس قصیدہ کے پہلے شعر میں ''بدء الامالی'' کا لفظ آیا ہے، یہ اس قصیدہ کا نام پڑ گیا۔ بدء الامالی میں ''بدء'' کے معنی ابتدا کرنا، اور ''امالی'' کے معنی وہ اشعار اور مضامین جو اللہ تعالی کی طرف سے القاء کیے گئے ہیں اور مصنف نے لکھے۔ یا ''امالی'' کا معنی یہ ہے کہ یہ اشعار اساتذہ اپنے تلامذہ کو لکھوائیں گے، تو یہ تفاول ہو جائے گا، تو ''بدء الامالی'' کے معنی یہ ہوئے: اُس قصیدہ کی ابتدا جو تلامذہ کو لکھوانے کے لیے تحریر کیا گیا۔

مقامِ حسرت:

یہ بات قابلِ افسوس ہے کہ کچھ عرصہ پہلے تک ہمارے نصاب میں علم کلام کی بعض کتابیں داخل تھیں؛ لیکن یہ بہترین اور آبِ زر سے لکھنے کے قابل قصیدہ شامل نہیں تھا؛ بلکہ اکثر طلبہ اس کے نام سے بھی واقف نہیں؛ البتہ برصغیر سے باہر یہ قصیدہ معروف ومشہور اور مخدوم ہے۔ مولانا عبد الحمید ترکمانی صاحب نے ''ضوء المعالی شرح بدء الامالی'' کی تعلیقات کے مقدمہ میں اس کی ۲۸ر شروحات کا تعارف لکھا ہے۔ سب سے مشہور اور متعارف شرح ''ضوء المعالی شرح بدء الامالی'' ہے، جو ملا علی قاری رحمہ اللہ نے لکھی ہے، جو نہ طویل ہے اور نہ مختصر، اور برصغیر سے باہر بہت سارے ممالک میں پڑھائی جاتی ہے۔ شیخ عدنان درویش اور شیخ عبد الحمید نے اس پر

تعلیقات اور حواشی لکھے ہیں۔

کچھ عرصہ پہلے تک ہمارے ہاں برصغیر میں علم کلام کی وہ کتابیں پڑھائی جاتی تھیں جو منطق آلود اور فلسفہ زدہ تھیں؛ لیکن اب شرح عقائد نسفیہ للعلامہ التفتازانی اور اس پر شمس الدین احمد بن موسی خیالی کا حاشیہ- جو دقیق اور مشکل ہے- پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اگر ہمارے مدارس دینیہ: دار العلوم دیوبند، مظاہر علوم سہارنپور، دار العلوم ندوۃ العلماء وغیرہ اور پاکستان میں وفاق المدارس عقیدہ طحاویہ کے ساتھ ملا علی قاری کی ''ضوء المعالی''، یا صرف ''بدء الامالی'' کو بھی شامل نصاب فرمادیں تو طلبہ کے سامنے خالص علم کلام کے نئے گوشے کھلیں گے اور ان کی ذہنی نشو ونما کے لیے مفید ہوگا۔

اس زمانے کے طلبہ خیالی، شرح عقائد، جلالیہ للدوانی، شرح المواقف للسید الشریف الجرجانی، الامور العامہ لمرزا محمد زاہد ہروی، اور المسامرہ وغیرہ سمجھنے سے قاصر ہیں، یا سمجھنا نہیں چاہتے؛ مگر ''بدء الامالی'' جیسا دلچسپ رسالہ ان شاء اللہ تعالی شوق سے پڑھیں گے۔

ہم نے بعض اسباب و وجوہات کی بنا پر ''بدء الامالی'' کی مفصل شرح لکھی۔ اللہ تعالی اس کو قبول و مقبول اور طلبہ کے لیے نافع و مفید بنادیں۔ وصلی اللہ تعالی علی محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔

۱

يَـقُوْلُ الْعَبْدُ فِي بَدْءِ الْأَمَالِي
لِتَـوْحِيْـدٍ بِـنَـظْمٍ كَـالـلَّآلي

ترجمہ: بندہ عاجز ''بدء الامالی'' نامی کتاب شروع کرکے کہتا ہے (یا بندہ ''لأمالی'' نامی رسالے کی ابتدا میں کہتا ہے) کہ یہ رسالہ اللہ تعالی کی توحید کے اثبات و اظہار کے لیے پروئے ہوئے موتیوں کی طرح اشعار میں ہے۔

لفظ ''قول'' کا مختلف معانی میں استعمال:

قول: کلام کے معنی میں آتا ہے۔ اور کبھی رائے کا معنی بھی دیتا ہے، مثلاً: هـذا قـول أبي حنيفة. أي: رأيه. اور جب استقبال کا قصد کیا جائے، تو ظن کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے: أتـقول زيدًا منطلقًا. أي: أتظن زيدًا منطلقًا. (۱)

لفظ اور قول میں فرق:

لفظ عام ہے؛ اس لیے کہ موضوع اور مہمل دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور قول کا اطلاق صرف لفظ موضوع پر ہوتا ہے، مہمل کو شامل نہیں ہوتا۔ اور ''قول'' کلمہ اور کلام دونوں سے عام ہے؛ اس لیے کہ کلمہ اور کلام دونوں قول ہیں۔

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے:

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے؛ اس لیے کہ یہ لفظ انسان کی تخلیق کے مقصد اور حکمت پر دلالت کرتا ہے۔ آیت کریمہ: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾. (بني إسرائيل: ۱) میں حضور اکرم ﷺ کے لیے لفظ عبد کا استعمال اور ذات باری تعالی کی طرف نسبت اور اضافت میں آنحضرت ﷺ کا انتہائی اکرام ہے، کہ یہ میرا بندہ ہے کسی اور کا نہیں۔ (۲)

شاعر کہتا ہے:

---

(۱) قـال قولا ومقالا ومقالة: تكلم...، وبه: رآه رأيا. وقد يضمن القول معنى الظن فينصب بعده المبتدأ والخبر عند بعض العرب، مثل: تقول: المسافر قادمًا اليومَ. (المعجم الوسيط).

(۲) الـعبـد: الـرقيـق، والإنسـان حـرًّا كـان أو رقيقًا؛ لأنه مربوب لله عز وجل. (ج): عبيد وعُبُد وأعبدٌ وعِبدان. (المعجم الوسيط. وكذا في لسان العرب) =

لا تَـدْعُـنِـي إلّا بِيـا عَبْدَهـا ۞ فـإنَّــه أشـرَفُ أسـمـائِي

(نفح الطيب، لأحمد التلمساني، ٢/١٩٣)

ترجمہ: مجھے ''اے غلام'' کے سوا کسی اور نام سے مت پکارو؛ اس لیے کہ یہی میرا سب سے عمدہ نام ہے۔

وقال أبو محمد عبد الله السروجي:

بِـالله إن سألوك عني، قُلْ لهم: ۞ عبدي، ومِلك يدي، وما أعتقتُه

(ديوان الصبابة، لابن أبي حجلة، ص٤٢. ثمرات الأوراق ٢/٣٨. وخزانة الأدب وغاية الأرب ١/٤٣١)

ترجمہ: اور تم کو اللہ کی قسم ہے! اگر کوئی میرے بارے میں تم سے پوچھے، تو اس کو یہی کہو کہ میرا غلام ہے اور میری ملک اور قبضے میں ہے، میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے۔

وقال الآخر:

ومِـمّـا زادَنِـي عَـجَبًا وتِيْهًـا ۞ وكِـدْتُ بِـأَخْـمَـصِي أَطَأُ الثُّرَيّا

دُخُولي تحتَ قولِك: يا عِبادِي ۞ وأنْ صَيَّـرتَ أحـمـدَ لِـي نبيّـا

(غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، لمحمد بن أحمد السفاريني الحنبلي ٢/٣٧٢)

ترجمہ: اس بات نے میرے سر کو فخر سے اتنا اونچا کر دیا کہ قریب ہے کہ میں ستاروں کو پاؤں سے روند ڈالوں؛ اس لیے کہ میں ''یا عبادي'' کے تحت داخل ہوں اور میرے لیے تو نے محمد ﷺ کو نبی بنایا۔

مصنف رحمہ اللہ ابتدا میں لفظ ''عبد'' تواضعاً لائے ہیں؛ تاکہ اللہ تعالی ان کی دعا قبول فرمائے۔

املا اور تلقین میں فرق:

أمالي: إملاء کی جمع ہے، جیسے: أعالي، إعلاء کی جمع ہے۔

إمــلاء: دوسروں کو عبارت سنانا؛ تاکہ وہ سنا ہوا کلام لکھ لیں۔ اردو میں بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

اور تلقین کے معنی: وہ کلام جو اس لیے سنایا جائے کہ مخاطب اس کو سمجھ لے۔ (١)

= وفي نخبة اللآلي: "العبد من التعبد، وهو التذلل والخضوع، وصف به نفسه؛ لأنه أحب الأوصاف إلى الله وأرفعها إليه، ومن ثم وصف به نبيه عليه الصلاة والسلام في أشرف المقامات، فذكره في إنزال القرآن عليه بقوله: ﴿مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا﴾. (البقرة:٢٣). وقال: ﴿أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾. (الكهف:١). وقال: ﴿نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾. (الفرقان: ١) ... ومن ثم لما خير صلى الله عليه وسلم بين أن يكون نبيًّا ملكًا أو نبيًّا عبدًا، اختار الثاني".

(١) يقال: أملَلْت الكتابَ وأمليته إذا ألقيته على الكاتب ليكتبه. (لسان العرب ١١/٦٢٨). قال الفيومي: الأُولى لغة الحجاز وبني أسد. والثانية لغة بني تميم وقيس. وجاء الكتاب العزيز بهما. ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾. ﴿فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيْلًا﴾. (المصباح المنير، ص٣٦٢) لقّنه إياه: فهمه. والتلقين كالتفهيم. (لسان العرب١٣/٣٩١) وقالوا: التلقين إلقاء الكلام ليفهم. والإملاء: إلقاء الكلام ليكتب.

بدء الأمالي کا مطلب یہ ہے کہ عبد اپنی املا کی ابتدا میں حمد وصلاۃ کہتا ہے۔اور اگر بدء الأمالي سے کتاب کا نام مراد ہو،تو معنی ہوگا کہ عبد ''بدء الأمالي'' نامی کتاب یا رسالہ منظومہ ''الأمالي'' کی ابتدا میں حمد وصلاۃ کہتا ہے۔

لتوحید بنظم: یعنی یہ رسالہ اللہ تعالی کی وحدانیت کے اظہار کی خاطر لکھا ہے۔

بنظم کا معنی في نظم ہے۔اور حاصل یہ ہے کہ یہ ایسے اشعار ہیں جو حسن وجمال اور بیش قیمت ہونے میں موتیوں سے مشابہت رکھتے ہیں۔یا تشبیہ مرتب ہونے میں دی گئی ہے،کہ جیسے موتی کو دھاگے میں پرو کر ترتیب دی جاتی ہے،اسی طرح اشعار بھی موزوں ہونے کے سبب مرتب ہوتے ہیں؛ جبکہ نثر میں وزن اور قافیہ بندی نہیں ہوتی۔

سلک اور خیط میں فرق:

جس دھاگے میں موتی پروئے گئے ہوں اس کو ''سلك'' اور جس میں نہ پروئے گئے ہوں اس کو ''خیط'' کہتے ہیں۔

منظوم کلام کی اصطلاحی اعتبار سے تین اقسام بیان کی جاتی ہیں:

١ – ترتيب الألفاظ متناسبة المعاني. أو الألفاظ المرتبة والمعاني المتناسبة.

٢ – الكلام المقفّى. ٣ – القصيدة. [1] یہاں قصیدہ اور مقفّٰی کلام مراد ہے۔

التوحيد [2]:

توحید کی اقسام ثلاثہ:

(۱) توحید الذات:

یعنی اسلام کا بنیادی پیغام یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ذات وحدہ لاشریک لہ ہے۔

---

(١) النظم في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك. وفي الاصطلاح: تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعنى متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل. وقيل: الألفاظ المترتبة المسوقات المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيها العقل. (التعريفات، ص١٠٦)

(٢) التوحيد لغة: العلم بأن الشيء واحد. والتوحيد الشرعي: إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى، ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا مطابقًا للواقع، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلًا، ولا يدخل أفعاله الاشتراك؛ إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقًا، وإن نسب إلى غيره كسبًا. (حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ص٣٨-٣٩. وانظر أيضًا: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٦٢. والتعريفات للجرجاني، ص٣١.)

مجوس دو معبود مانتے ہیں: ۱-یزدان، جس کو خالق الخیر کہتے ہیں۔ ۲-اہرمن، جس کو خالق الشر کہتے ہیں۔

کواکب پرست کہتے ہیں کہ: عالم کو سبعہ سیارات چلا رہے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱-شمس۔ ۲-قمر۔ ۳-زُحل۔ ۴-مُشتری۔ ۵-عطارد۔ ۶-مریخ۔ ۷-زہرہ۔

اس خیال کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

بعض لوگوں نے قرآن کریم کے الفاظ: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ (آل عمران:۲۶) سے استدلال کیا کہ اس میں چونکہ خیر کے ساتھ شر کا لفظ مذکور نہیں ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے شر کو پیدا نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ: یہ اکتفا کے قبیل سے ہے۔أي: بيدك الخير و الشرّ.

دوسرا جواب یہ ہے کہ: خیر کی نسبت تو کی جاتی ہے؛ مگر شر کی نسبت کو سوئے ادب کی وجہ سے ذکر نہیں کرتے؛ جبکہ یہ بات مسلّم ہے کہ خلق شر شر نہیں؛ بلکہ کسبِ شر، شر ہے۔یعنی جو فعل انسانی اختیار میں ہے اس کا ارتکاب شر ہے۔

اورحدیث شریف میں: ”و الشَّرُّ ليس إليك“. (صحيح مسلم، باب الدعاء في صلاة الليل، رقم: ۱۲۹۰) تادباً کہا گیا ہے، اس میں خلقت کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ ”و القدر خيره وشره من الله تعالى“ اہل السنة والجماعة کا مسلّم عقیدہ ہے۔

سنن ابوداود شریف کی آخری حدیث میں مذکور ہے: ”يؤذيني ابن آدم يسب الدهر و أنا الدهر بيدي الأمر أقلب اللَّيل و النَّهار“. (سنن أبي داود، باب في الرجل يسب الدهر، رقم: ۴۵۹۰)

اس حدیث میں مصائب ونوازلُ، آفات وبلیات کی نسبت زمانہ کی طرف کرکے زمانہ کو برا بھلا کہنے کی تردید اور مذمت کی گئی ہے؛ چونکہ عرب ” يا بؤس الدهر“ اور ”يا خيبة الدهر“ کے الفاظ ایسے مواقع پر کہتے تھے؛ اس لیے حدیث قدسی میں اللہ تعالی نے ابن آدم کے اس فعل کے بارے میں فرمایا کہ: بنی آدم مجھے اس قسم کی باتوں سے اذیت دیتے ہیں؛ کیوں کہ جس وجہ سے وہ زمانہ کو سب وشتم کرتے ہیں اُن مصائب اور آفات کا نازل کرنے والا تو میں ہوں، زمانہ تو مخلوق ہے صرف اس کے لیے ظرف واقع ہوا ہے، زمانے کا کوئی دخل نہیں، موثر بالذات تو میں ہوں، اور فرمایا: ”أنا الدهر“.

بعض دہریوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ زمانہ خدا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: آگے کے الفاظ: ”أقلب الليل و النهار“ (میں دن رات کو گردش دیتا ہوں) ان کی تردید کے لیے کافی ہے؛ اس لیے کہ اگر وہ زمانہ ہے، تو کیا زمانہ خود اپنے آپ کو الٹا پلٹا رہا ہے؛ جبکہ مقلِّب مقلَّب کا غیر ہوتا ہے۔ (فتح الباري ۱۰/۵۶۶)

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ''دہر'' اللہ کے ناموں میں کہیں مذکور نہیں؛ جبکہ اسمائے حسنیٰ توقیفی ہیں۔(بذل المجهود ١٣/٦٦٣)

اسمائے حسنیٰ کے اجتہادی یا توقیفی ہونے کی بحث:

اللہ تعالیٰ کے اسما کے توقیفی ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل امام رازیؒ نے اپنے رسالہ ''لوامع البینات'' میں ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یا اجتہادی؟

توقیفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بتانے پر موقوف ہوں۔یعنی اللہ تعالیٰ نے بتایا، تو ہم نے جانا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسما ہیں۔اور اجتہادی کا مطلب یہ کہ علما نے اجتہاد سے کام لے کر اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی اسم یا صفت وضع کرلی ہو۔امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے سارے نام توقیفی ہیں، اور معتزلہ ان کو اجتہادی کہتے ہیں۔(الفرق بين الفرق. ص٣٢٦) امام غزالیؒ نے موازنہ کرتے ہوئے فیصلہ صادر کیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسما توقیفی ہیں اور صفات اجتہادی ہیں۔مثلاً: اللہ تعالیٰ کے اسما میں طبیب موجود نہیں؛ اس لیے یا طبیب نہ کہے؛ البتہ اللّٰهم أنتَ الطبيب المداوى کہہ سکتا ہے۔ هذه خلاصة ما قاله البيهقي في الأسماء والصفات (١/٢١٧). اور علامہ مناویؒ نے فیض القدیر میں لکھا ہے: تسمية الله بالطبيب إذا ذكره في حالة الاستشفاء، نحو أنت المداوى، أنت الطبيب سائغ. ولا يقال: يا طبيب، كما يقال: يا حكيم؛ لأنّ إطلاقه عليه متوقف على توقيف. (فيض القدير، رقم: ١٤٤٥. وانظر: لوامع البينات، ص١٨-٢١. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٢١٣-٢١٤. والمقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص١٧٣).

اسماء اللہ اور صفات اللہ میں فرق:

اسم وہ ہے جس کے الفاظ قرآن وحدیث میں وارد ہوں۔صفت وہ ہے جس کے معنی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہوں؛ لیکن وہ الفاظ ثابت نہ ہوں۔

(۲) توحید الصفات:

یعنی اللہ کی صفات مخصوصہ، جیسے: اللہ تعالیٰ کا متولی اور ناظر ہونا، مختار کل اور عالم الغیب ہونا، علم کے اعتبار سے ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

(۳) توحید الافعال:

افعال سے مراد: تاثیر بالذات کا ہونا ہے۔یعنی مؤثر حقیقی تمام افعال میں صرف اللہ کی ذات ہے؛ البتہ

ظاہری طور پر ان کا صدور اسباب سے ہونا شبہ میں ڈالتا ہے کہ یہ فعل شاید اسی سبب کا ذاتی فعل ہو، مثلا: آگ جلانے کے عمل میں مؤثر بالذات ہو کہ یہ جلانا اس کا ایسا لازمہ ہو، جو کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو؛ جبکہ ایسا نہیں، اس کا جلانا اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ ہوتا ہے، اگر جلانا اس کا خاصہ لازمہ ہوتا، تو ابراہیم علیہ السلام کو بھی جلا ڈالتی؛ جبکہ اس وقت آگ کو اللہ تعالی نے حکم دیا: ﴿يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓى إِبْرٰهِيْمَ﴾. (الأنبياء: ٦٩) اے آگ! ابراہیم علیہ السلام پر ٹھنڈی اور سلامتی والی بن جا۔

خلاصہ اس صفت کا یہ ہے کہ اشیا میں تاثیر مؤثر حقیقی یعنی اللہ تعالی کی ہے، کسی غیر کی نہیں۔

توحید کے مراتب اربعہ:

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے توحید کے چار مراتب بیان کیے ہیں:

(۱) اللہ تعالی واجب الوجود ہونے میں منفرد ہے:

یعنی اللہ تعالی کی ذات اور صفات کے علاوہ تمام اشیا ممکنات کہلاتی ہیں۔ صرف ایک اسی کی ذات واجب الوجود ہے۔ اشیائے ممکنہ میں کسی کی انتہا وابتدا دونوں ہے، جیسے: جانور۔ اور کسی کی ابتدا ہے، لیکن انتہا نہیں، جیسے: اہل جنت واہل جہنم۔ اور اللہ تعالی ازل سے ہے، اس کی کوئی ابتدا نہیں، وہ ہر چیز کی انتہا تو ہے؛ لیکن اس کی کوئی انتہا نہیں۔

(۲) تخلیق:

یعنی تخلیق کی صفت اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، غیر اللہ تخلیق نہیں، بلکہ کسب کرتے ہیں۔ سارا عالم مل کر مٹی کا ایک ایسا ذرہ بھی نہیں بنا سکتا، جس میں مٹی کے تمام اوصاف پائے جائیں۔

(۳) تدبیر:

یعنی اشیا اور مخلوقات میں تدبیر اور تصرف اللہ تعالی کا خاص وصف ہے، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

(۴) لامعبود الا اللہ:

یعنی قلبی، قولی، عملی، مالی اور بدنی، ہر قسم کی عبادت اللہ تعالی کے لیے خاص ہے، کسی اور کی عبادت جائز نہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اول الذکر پہلی دونوں قسموں میں یہود ونصاری اور مشرکین کا بھی اختلاف نہیں؛ البتہ آخر الذکر دونوں قسموں میں بعض اہل مذاہب نے اختلاف کیا ہے۔

(حجة الله البالغة، باب التوحيد، ۳۱۸/۱، ط: قديمي كتب خانه. وانظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٥١٧/٤)

توحیدالوہیت وتوحیدربوبیت:

بعض علمانے توحید کی دوقسمیں بیان کی ہیں: ۱-توحیدالوہیت۔ ۲-توحیدربوبیت۔سب سے پہلے یہ تقسیم حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی ہے،جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جارہا ہے:

۱-توحیدالوہیت: إفراد الله وحده بالعبادة، والتوجه إليه بالدعاء. وهذا الذي كفر بسببه المشركون.

۲-توحیدربوبیت:الاعتقاد بأن الله وحده هو الخالق للعالم، وهو وحده المتصرف فيه بالمنع والعطاء وغير ذلك.

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشرکین توحیدربوبیت کا اقرار کرتے تھے،جیسا کہ آیت کریمہ: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (العنكبوت: ٦١) اوراس جیسی دوسری آیات سے معلوم ہوتا ہے؛البتہ عبادت میں شریک ٹھہراتے تھے۔(دیکھیے: اقتضاء الصراط المستقيم ۲/۳۸٦. ومجموع الفتاوى ۱۰/۲٦۹)

اس تقسیم کودوسرے حضرات نے متعدددلائل کی بنیاد پررد فرمایا ہے:

دلیل(۱): قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:۲۲)

یہ آیت کریمہ دلالت کرتی ہے کہ "اِلٰہ" اور "رب" لازم ملزوم کی طرح ہیں۔اورآیت کا مطلب یہ ہے کہ اگرآسمان وزمین میں ایک اللہ کے علاوہ اوربھی رب ہوتے توایک کی چاہت دوسرے کی چاہت کے خلاف ہوتی، جس سے کائنات میں فساد لازم آتا؛لیکن ایسانہیں ہوا؛پس آسمان وزمین میں فساد کا واقع نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کائنات کا رب اپنی ربوبیت میں اکیلا ہے۔(صلح الإخوان، ص۱۲۸. البراهين الساطعة، ص۳۷۸)

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں توحیدالوہیت مذکور ہے اورتوحیدربوبیت مراد ہے۔

دلیل(۲): قال الله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى﴾. (الأعراف:۱۷۲) اس آیت میں توحید ربوبیت کا اقرار کروایا گیا ہے۔معلوم ہوا کہ وہ نجات کے لیے کافی ہے؛جبکہ سلفیہ کے نزدیک توحیدربوبیت نجات کے لیے کافی نہیں۔

دلیل(۳): وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا﴾.(فصلت: ۳۰)

وقال النبيُّ ﷺ: "قُلْ: رَبِّيَ اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقِمْ". (سنن الترمذي، باب ما جاء في حفظ اللسان، رقم: ۲٤۱۰)

دلیل(۴): قبر میں سوال کے بارے میں "مَنْ رَبُّكَ؟" کے الفاظ وارد ہیں۔

(صحيح مسلم، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار، رقم: ۲۸۷۱)

مذکورہ بالا آیت واحادیث میں "إلهنا"، "إلهي" یا "مَنْ إلٰهُك" نہیں فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجات کے لیے توحید ربوبیت کافی ہے، اور توحید ربوبیت وتوحید الوہیت الگ الگ نہیں؛ بلکہ دونوں لازم ملزوم کی طرح ہیں۔

دلیل (۵): قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰٓئِكَةَ وَالنَّبِيّٖنَ أَرْبَابًا﴾. (آل عمران: ۸۰)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین بہت سارے رب ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے؛ جبکہ سلفیہ جو توحید کی تقسیم کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ: مشرکین توحید ربوبیت مانتے تھے۔

(۶) مشرکین اللہ تعالی کو خالق نہیں مانتے تھے؛ بلکہ دہری تھے۔ قال اللّٰه تعالی: ﴿وَقَالُوْا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾. (الجاثية: ۲۴)

(۷) قال اللّٰه تعالی: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾. (البقرة: ۲۸) وقال تعالی: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُوْنَ بِالرَّحْمٰنِ﴾. (الرعد: ۳۰) وقال تعالی: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهُ أَنْدَادًا﴾. (فصلت: ۹)

مذکورہ بالا آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اللہ تعالی کا انکار کرتے تھے، اس کو رب بھی نہیں مانتے تھے۔

(۸) قال اللّٰه تعالی: ﴿وَإِذَا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوْا وَمَا الرَّحْمٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوْرًا﴾. (الفرقان: ۶۰)

مذکورہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین نہ تو اللہ تعالی کی احدیت کا اقرار کرتے تھے اور نہ ربوبیت کا۔

(۹) ﴿إِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (الشعراء: ۹۸)

مشرکین اپنے معبودوں کو ربوبیت میں اللہ کے برابر قرار دیتے تھے۔

(۱۰) ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾. (البقرة: ۲۲)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ وہ ربوبیت میں اللہ کے برابر ہیں۔ ربوبیت کو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے تھے۔

(۱۱) ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللّٰهِ وَمَا كَانَ لِلّٰهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلٰى شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ﴾. (الأنعام: ۱۳۶)

مشرکین اللہ تعالی کو اپنے بتوں سے کمتر سمجھتے تھے، تو کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ رب صرف اللہ تعالی کو مانتے ہوں؟

(۱۲) ﴿اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ۳۱)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ربوبیت میں شرک کرتے تھے۔

(۱۳) ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَ أَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ أَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾. (يوسف: ۳۹)

اس آیت کریمہ میں یوسف علیہ السلام نے توحید ربوبیت کی دعوت دی ہے؛ اس لیے کہ ربوبیت اور الوہیت ایک ہی ہے؛ اگر دونوں الگ چیزیں ہوتیں اور کفار ربوبیت کو مانتے، تو ارباب کہنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

(۱۴) ﴿إِنْ نَّقُوْلُ إِلَّا اعْتَرٰكَ بَعْضُ اٰلِهَتِنَا بِسُوْٓءٍ﴾. (هود: ٥٤)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے معبودوں کو مستقل طور پر نفع ونقصان پہنچانے والا سمجھتے تھے۔ توحید ربوبیت کے قائل نہ تھے۔

مثبتین نے ان اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچانے کے لیے جوابات کو حذف کر دیا ہے۔ (انتهى ملخصا من كتاب جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، ص ۲۲۷-۲۸۶، لشمس الدين الأفغاني السلفي)

یاد رہے کہ جوابات کے مقابلے میں اشکالات قوی ہیں۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم کو جن حضرات نے صحیح قرار دیا ہے، یا جن کے کلام میں یہ تقسیم ملتی ہے، ان میں سے بعض کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱-ابن ابی العزؒ۔ (شرح العقيدة الطحاوية)

۲-محمود شکری آلوسیؒ۔(فتح المنان)

۳-محمد بشیر السہسوانی الہندیؒ۔(صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان)

۴-نعمان آلوسیؒ۔(جلاء العينين)

۵-اکمل الدین بابرتیؒ۔(شرح العقيدة الطحاوية)

۶-ملا علی قاریؒ۔(ضوء المعالي. ومنح الروض الأزهر)

۷-شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ۔(حجة الله البالغة)

۸-شیخ عبد الفتاح ابو غدۃؒ۔(كلمات في كشف الأباطيل)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم پر جن حضرات نے تنقید کی ہے، ان میں سے بعض حضرات کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱-داود بن سلیمان بن جرجیسؒ (م:۱۲۹۹ھ)۔(صلح الإخوان).

۲-احمد بن زینی دحلانؒ (م:۱۳۰۴ھ)۔(الدرر السنية في الرد على الوهابية)

۳-ابراہیم بن عثمان بن محمد بن داود الازہری المنصوریؒ (م:۱۳۲۶ھ)۔
(سعادة الدارين في الرد على الفرقتين: الوهابية ومقلدة الظاهرية)

۴-یوسف بن احمد بن نصر المصری المالکی الدجویؒ (م:۱۳۶۵ھ)۔ (نقد تقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية)

۵-ابوحامد بن مرزوقؒ۔ (براءة الأشعريين من عقائد المخالفين)

۶-محمد نوری رشید نقشبندیؒ۔ (ردود على شبهات السلفية)

۷-علوی بن احمد بن الحسن الحضرمی المعروف بالحدادؒ۔ (مصباح الأنام وجلاء الظلام في رد شبه البدعي النجدي التي أضل بها العوام).

۸-سلامۃ الغرامی الہندی المصری القضاعیؒ۔ (البراهين الساطعة)

۹-سعید فودہؒ۔ (شرح العقيدة الطحاوية)

۱۰-شیخ سقافؒ۔ (التنديد بمن عدّد التوحيد)

گزشتہ صفحات سے معلوم ہوا کہ اس تقسیم کے قائلین بھی بہت سی جگہوں پر اس بات کو مانتے ہیں کہ ''رب'' معبود کے معنی میں آتا ہے۔

خلاصۂ بحث:

۱-سلفی حضرات کا یہ کہنا کہ تمام کفار توحیدِ ربوبیت کا اقرار کرتے ہیں، صرف توحید الوہیت کو نہیں مانتے۔ یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ آیات کریمہ سے پتا چلا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ بعض کفار ایسے تھے جو توحید ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ قرآن کریم کی آیت: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلَنَّ اللّٰهُ﴾. (العنكبوت: ٦١) سے پتا چلتا ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ جب وہ مجبور ہو جاتے ہیں تو بادلِ ناخواستہ اللہ تعالی کو خالق مان لیتے ہیں، یا بڑی اشیا کی تخلیق کو اللہ تعالی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

۲-ابن تیمیہ اور سلفی حضرات کے علاوہ ہمارے بھی بہت سارے علما نے اس تقسیم کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ ملا علی قاری نے ضوء المعالی میں، علامہ بابرتی نے شرح العقیدۃ الطحاویہ میں، شیخ عبد الفتاح نے کلمات في كشف الأباطيل میں؛ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان حضرات کا مقصد اس سے توسل کا انکار نہیں، جبکہ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی حضرات کا توحید کی اس تقسیم کا مقصد توسل کا انکار ہے۔ گویا نفس تقسیم میں ان حضرات نے ابن تیمیہ کی موافقت کی ہے؛ البتہ غرض اور غایت میں ابن تیمیہ کے موافق نہیں۔

شیخ عبد السلام شنار لکھتے ہیں: ''أول من ذهب إلى هذا التقسيم هو ابن تيمية رحمه الله، حيث قسم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، راميًا

من وراء ذلك – كما قال بعضهم– إبطال التوسل بالأنبياء والصالحين، ووسم المتوسلين بالشرك، وإخراجهم عن الإيمان، مدعيا بأن في التوسل إبطالا لتوحيد الألوهية، فنسب السلف الصالح وكبار أئمة المسلمين القائلين بجواز التوسل إلى الشرك، فوقع بخطأ عظيم وضلال مبين. وعند التأمل نجد أن هذا التقسيم صحيح في مبدئه فاسد في غايته". (تعليقات الشيخ عبد السلام شنار على ضوء المعالي، ص ٥٤)

شیخ البانی توحید کی اس تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "لا إلـٰه إلا الـلّٰه، معناها: لا معبود بحق في الوجود إلا اللّٰه. فهل المسلمون قاموا بحق هذه الكلمة –كلمة التوحيد–؟ هل هم بعد أن آمنوا بتوحيد الربوبية آمنوا بتوحيد الألوهية؟ مع الأسف نقضوها هذا النوع من التوحيد، نقضوه لماذا؟ لأنهم يأتون إلى قبور الأولياء والأنبياء والصالحين يصلون عندهم ويستغيثون بهم ويتوسلون بهم إلى اللّٰه". (موسوعة الألباني في العقيدة ٢/٥٧–٥٨)

چونکہ بعض کفار توحید ربوبیت کے قائل تھے اور عبادت میں غیر اللہ کو شریک کرتے تھے تو ان کو توحید الوہیت کی تلقین کی گئی، اور بعض ربوبیت میں بھی غیر اللہ کو شریک سمجھتے تھے تو ان کے عقیدے کے بھی تردید کی گئی۔ ماقبل میں ہم نے متعدد حوالوں سے ثابت کیا کہ کچھ کفار کو توحید ربوبیت سمجھائی گئی ہے۔ یا جب مجبور ہو جاتے تو بعض توحید ربوبیت کے قائل ہوتے۔

سوال: یہ کہنا کہ یہ تقسیم سب سے پہلے ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی صحیح نہیں؛ کیوں کہ ان سے پہلے علما کی کتب میں یہ تقسیم ملتی ہے؛ چنانچہ "الفقه الأبسط "میں ہے: قال الإمام أبو حنيفة: "واللّٰهُ يُدعَى مِن أعلى لا مِن أسفلَ؛ لأن الأسفل ليس مِن وصف الربوبية والألوهية في شيء". (الفقه الأبسط، ص ٥٢، المنسوب إلى أبي حنيفة رحمه اللّٰه تعالى)

وقال أبو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ﴾. (الأعراف: ٥٩) "أي: ما لكم من الإله الحق تثبت ألوهيته وربوبيته بالدلائل والبراهين من إله غيره". (تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة ٤/٤٦٨)

جواب: ان عبارات میں مستقل اور اصطلاحی تقسیم نہیں ہے؛ بلکہ صرف اشارہ ہے۔ نیز فی نفسہ اس تقسیم میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور سلفی حضرات پر تنقید اس لیے ہے کہ وہ اس تقسیم کے ذریعہ توسل کا انکار کرنا چاہتے ہیں۔

شرک کی اقسام ثلاثہ کا بیان:

شرک کی بہت ساری قسمیں ہیں، جن کا خلاصہ تین قسموں میں آجاتا ہے:
۱-الشرک فی الذات۔ ۲-الشرک فی الصفات۔ الشرک فی العبادات۔

(۱) شرک فی الذات:

غیر اللہ کو اللہ تعالی کی طرح قدیم، خالق، رازق یا نفع ونقصان کا مالک سمجھنا شرک فی الذات ہے، جس کی سورت اخلاص میں صراحتاً نفی کی گئی ہے۔ارشاد باری تعالی ہے: ﴿ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص)

ترجمہ: (اے نبی!) کہہ دیجئے کہ اللہ ایک ہے۔اللہ بے نیاز ہے۔نہ اس نے کسی کو جنا، اور نہ وہ کسی سے جنا گیا، اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔

(۲) شرک فی الصفات:

اللہ تعالی کی ذات کی طرح اس کی تمام صفات بھی قدیم ہیں۔اس کی صفات میں بھی کوئی اس کا شریک نہیں ہوسکتا؛ اس لیے غیر اللہ کو محلل ومحرم قرار دینا، یا غیر اللہ کو علیم وبصیر، حاضر وناظر اور عالم الغیب کہنا، یا غیر اللہ کو مختار کل، یا اپنی حاجات کے لیے پکارنا اور مافوق الاسباب مددگار ماننا شرک ہے۔

(۳) شرک فی العبادات:

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے عبادت کی اچھی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں: معبود کو قولاً، فعلاً اور عقیدۃً اس طرح مان لینا کہ معبود کو عابد کی ذات اور اعمال پر غیبی طور پر مکمل سلطہ اور غلبہ حاصل ہے۔

عبادت کی تعریف مدارج السالکین کے حوالے سے:

حضرت مولانا حسین علی رحمہ اللہ تعالی کے حلقے کے حضرات عبادت کی تعریف ابن قیم کی مدارج السالکین سے اور بعض مدارج کے حاشیہ سے یوں نقل کرتے ہیں: **الاعتقاد والشعور بأن للمعبود سلطة غيبية في العلم والتصرف فوق الأسباب يقدر بها على النفع والضرر.** مولانا عبد الجبار صاحب نے الہام الرحمٰن، ص ۱۴ پر، مولانا افضل خان نے نثر المرجان، ص ۲۲ پر، مولانا غلام اللہ خان صاحب نے جواہر القرآن کے مقدمہ، ص ۳۸ پر اور مولانا عبد السلام سلفی نے التبیان میں یہ تعریف نقل کی ہے۔

بندہ عاجز اس تعریف کو مختصر اور آسان کر کے یوں کہتا ہے: **تعظيم العبدِ الغيرَ قلبًا أو بدنًا أو لسانًا أو مالًا بحيث يعتقد أن للغيرِ تصرفًا غيبيًّا عليه.**

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی امداد الفتاوی (۸۴/۶) میں یہ تعریف نقل کی ہے۔ پھر مجھے ایک واقعہ یاد آیا وہ یوں کہ مفتی سعید احمد پالنپوری نے ''آپ فتوی کیسے دیں؟'' میں صفحہ ۲۶ پر لکھا ہے کہ: ''ہم نے حضرت الاستاذ مفتی مہدی حسن صاحب قدس سرہ سے ایک بار عرض کیا تھا کہ ہمیں کوئی نصیحت فرمائیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ: ''کبھی کسی کے حوالہ پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے''۔ میں نے عرض کیا کہ ''اگر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ حوالہ دیں تو؟'' آپ نے برجستہ فرمایا: ''اگر حافظ ابن جبل حوالہ دیں تب بھی''!

میرے ذہن میں آیا کہ مدارج السالکین دیکھنا چاہیے کہ یہ حوالہ کہاں ہے؟ میں نے سرسری طور پر اس عبارت کے مظان دیکھے، مگر مجھے یہ حوالہ نہیں ملا، پھر میں نے تخصص کے طالب علم مفتی اویس پنجابی گودھروی سے کہا کہ آپ دیکھ لیں، انھوں نے بھی نفی میں جواب دیا، پھر اس کے بعد شمس الدین سلفی کی ''**جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية**'' نامی کتاب تین جلدوں میں آئی، جس میں انھوں نے موافقت کے نام پر علمائے دیوبند پر خوب تبرابازی کی ہے، انھوں نے اس تعریف کو نقل کرنے کے بعد حاشیہ میں لکھا ہے: ''**ولم أجده لا في المدارج ولا في حاشيته**'' پھر آگے انھوں نے تفسیر المنار (۵۶/۱-۵۷) کے حوالے سے لکھا ہے: **العبادة هي التوجُّه بالدعاء وكلِّ تعظيم قوليٍّ أو عمليٍّ إلى ذي السلطان الأعلى على عالَم الأسباب، وما هو فوق الأسباب.** (جهود علماء الحنفية ۳۱۸/۱)

اس تعریف کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔

عبادت کی اور بھی تعریفات کی گئی ہیں۔ مثلاً: عبادت کو غایۃ التذلل کہا گیا ہے، جس کا اظہار انسان اپنی پیشانی کو زمین پر رکھ کر سجدے کی حالت میں کرتا ہے۔ یہ سجدۂ عبادت غیر اللہ کے لیے جائز نہیں۔

اور فرشتوں کا آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنا، اسی طرح والدین اور بھائیوں کا یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرنا عبادت کے طور پر نہیں؛ بلکہ دونوں تعظیم اور اکرام کے لیے تھے اور سجدہ کے ذریعہ اکرام اور سلام کی پچھلی امتوں میں اجازت تھی جو اس امت کے لیے منسوخ کر دی گئی؛ اس لیے اب غیر اللہ کو سجدہ کرنا حرام ہے، اور اگر سجدہ کرنے والا مسجود کو معبود اور متصرف مانے، تو شرک ہے۔

شرک کی چھ اقسام کا بیان:

مجالس الابرار احمد رومی کی طرف منسوب ہے اور ردِّ بدعات میں اچھی کتاب ہے۔ انھوں نے توحید کے

بالمقابل شرک کی چھ اقسام بیان کی ہیں: ۱-شرکِ استقلال، ۲-شرکِ تبعیض، ۳-شرکِ تقریب، ۴-شرکِ تقلید، ۵-شرکِ اسباب، ۶-شرکِ اغراض۔

۱-شرکِ استقلال:

ایک یا زیادہ مستقل معبود اور خداؤں کو ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے مجوس خالق الخیر کو یزدان اور خالق الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔ اسی طرح مشرکین اور ہندو متعدد معبود مانتے ہیں۔

۲-شرکِ تبعیض/شرکِ تثلیث:

تین خداؤں کے ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے نصاری اللہ تعالی، حضرت مسیح علیہ السلام اور روح القدس یا حضرت مریم ان تینوں کے مجموعے کو ایک کہتے ہیں۔ جس سے انھوں نے تین ایک اور ایک تین کا فلسفہ ایجاد کیا۔

۳-شرکِ تقریب:

اللہ تعالی سے قریب کرنے کے لیے کسی کو معبود بنا کر خوش کرنا۔

﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفَى﴾. (الزمر:۳)

﴿وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُوْلُوْنَ هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس:۱۸)

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُوْنَ﴾. (الأحقاف:۵)

﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظَّالِمِيْنَ﴾. (یونس:۱۰۶)

مشرکین یہ کہتے تھے: لبَّيك لا شريك لك لبَّيك، إلا شريكًا هو لك، تملِكه وما مَلَك. (تفسير ابن أبي حاتم ۲۲۰۸/۷) نعوذ بالله تعالى منه.

۴-شرکِ تقلید:

باپ دادا، یا بڑوں کی تقلید میں شرک کا قائل ہونا ہے۔

﴿وَقَالُوْا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَ نَا فَأَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا﴾. (الأحزاب:۶۷)

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَ نَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُوْنَ﴾. (الزخرف:۲۳)

﴿قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَ نَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْئًا وَّلَا يَهْتَدُوْنَ﴾. (البقرة: ۱۷۰)

پرانوں کی تقلید تعصب یا جہالت پر مبنی ہونے کی وجہ سے شرک تھی۔ اس کے بالمقابل ائمہ کی تقلید کا مطلب یہ ہے: اتِّباع الأئمة في فهم الحكم من الدليل. یہ تقلید حسن ہے۔

۵- شرکِ اسباب:

اسباب کو مؤثر حقیقی سمجھنا اور نظام غیبی کا قائل نہ ہونا۔ جیسے کوئی بارشوں میں موسموں کی تاثیر کا قائل ہو اور اللہ تعالی کی قدرت یا تصرف کو ان میں نہیں مانتا۔

۶- شرکِ اغراض:

غیر اللہ کو خوش کرنے یا اس سے مفاد حاصل کرنے کے لیے عبادت کرنے کو کہتے ہیں۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، قرآن وحدیث اس کی مذمت سے بھرے ہوئے ہیں۔ قرآن کریم میں بار بار توحید باری تعالی کا ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی وحدہ لاشریک لہ ہے۔ اور پیغمبروں نے بھی اسی کلمہ توحید "لا إله إلا الله" کی دعوت دی ہے۔ (دیکھیے: مجالس الابرار، ص ۱۵۰-۱۵۲)

عبادات میں شرک کی چار اقسام:

۱- عبادتِ مالی۔ ۲- عبادتِ بدنی۔ ۳- عبادتِ قولی۔ ۴- عبادت قلبی۔ یہ چاروں عبادات اللہ تعالی کے لیے خاص ہیں، کسی اور کے لیے ثابت کرنا شرک ہے۔

(۱) مالی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے نذر و منت وغیرہ ماننا، غیر اللہ کے نام پر جانور ذبح کرنا، یا مٹھائی وغیرہ غیر اللہ کے نام پر تقسیم کرنا، جیسے کہا جائے کہ: فلاں بزرگ کے نام پہ یہ بکرا صدقہ کرتا ہوں۔ اسے علما نے ﴿مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ﴾ (المائدہ: ۳) کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے۔

(۲) بدنی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے رکوع، یا سجدہ کرنا۔ اگر غیر اللہ کو متصرف مانے تو شرک ہے، ورنہ حرام ہے۔ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ: کیا ہم اپنے بھائی یا دوست سے ملاقات کے وقت جھک سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

نہیں۔ پھر عرض کیا گیا کہ: کیا مصافحہ کر سکتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔

عن أنس بن مالك قال: قال رجل: يا رسول الله! الرجل منا يلقي أخاه أو صديقه أينحني له؟ قال: لا... قال: أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم. (سنن الترمذي، باب ما جاء في المصافحة، رقم: ۲۷۲۸)

آپ ﷺ نے انحناء یعنی جھکنے سے منع فرمایا؛ اس لیے کہ انحناء کا آخری درجہ سجدہ ہے، جو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے، کسی اور کے لیے جائز نہیں۔

قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ أَحَدًا﴾. (الجن: ۱۸)

وقال تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَهُنَّ﴾. (حم السجدة: ۳۷)

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنعام: ۱۶۲)

وقال تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (النمل: ۲۵)

(۳) قولی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کو مدد کے لیے پکارنا، ان سے مدد مانگنا۔ اس کو شرک قولی یا شرک فی الدعاء کہتے ہیں؛ اگر چہ یہ عبادت بدنی میں شامل ہے؛ لیکن چونکہ بہت سے لوگ غیر اللہ کے لیے قولی عبادت میں مبتلا ہیں؛ اس لیے اس کو مستقل عنوان سے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ درج ذیل آیات میں صراحتاً اس سے منع کیا گیا ہے:

قال اللّٰهُ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾. (الأعراف: ۱۹۴)

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ مَا يَمْلِكُوْنَ مِنْ قِطْمِيْرٍ﴾. (فاطر: ۱۳)

وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾. (يونس: ۱۸)

(۴) قلبی عبادات میں شرک:

یعنی دل میں کسی سے اس طرح کا خوف یا امید رکھنا کہ اگر وہ ناراض ہو جائے تو ما فوق الاسباب ضرر پہنچا دے گا، اور اگر خوش ہو جائے تو فائدہ اور خیر پہنچا دے گا۔ یہ بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُوْنَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ...﴾** (الأنعام: ۸۱)

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (الأنعام: ۱۷)

وقال اللّٰه: ﴿لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾. (البقرة:٢٥٥)
اللہ تعالیٰ ہر شے پر نگران ہے۔

وقال تعالی: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلٰهٌ مَعَ اللّٰهِ﴾. (النمل:٦٢)

وقال تعالی: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيْرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾. (المؤمنون:٨٨)

وقال تعالی: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾. (القصص:٦٨)
نفع وضرر کا مافوق الاسباب اختیار اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔

دلائل عقلیہ: برہان تمانع و برہان تطارد:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے وجود اور توحید کے لیے عقلی دلائل بیان کئے ہیں۔ ایک دلیل برہانِ تمانع کے نام سے بیان کی ہے، اور آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:٢٢) (یعنی اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے معبود ہوتے، تو دونوں میں فساد واقع ہو جاتا۔) کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔

آیت کریمہ سے جو دلیل مستفاد ہے، بعض نے اس کو دلیل اقناعی کہا، اور اکثر اس کو دلیل قطعی قرار دیتے ہیں، جس میں برہانِ توارد اور برہانِ تمانع کی طرف اشارہ ہے۔

۱- برہان توارد، یعنی توافق:

اگر ایجاد عالم پر دو خدا متفق ہوں، تو یا عالم کو معاً موجود کریں گے، اور یہ دو مؤثر کا ایک اثر پر اجتماع ہے، جو باطل ہے، مثلاً اگر کسی بوری میں ۴۰ ر کلو چاول کی گنجائش ہے اور اس میں ۸۰ ر کلو ڈال دیں، تو یہ نہیں ہوسکتا؛ بلکہ بوری پھٹ جائے گی، اسی طرح اگر بالفرض دو خدا ایک چیز کو معاً وجود میں لائیں گے تو اُن کی تاثیر کو یہ چیز برداشت نہیں کرسکتی۔ نیز جب ایک تاثیر شے کے لیے کافی ہے، تو دوسری تاثیر بے کار رہوئی، پھر تاثیر کہاں رہی۔ اور اگر دونوں الٰہ کی تاثیر یکے بعد دیگرے ہو، تو ایجاد الموجود لازم آئے گا، اور اگر ایک کی تاثیر اس شے کے بعض حصے میں اور دوسرے کا دوسرے حصے میں ہو، تو دونوں الٰہ نہیں ہوئے؛ کیونکہ جو حصہ ایک نے موجود کیا وہ دوسرے الٰہ سے مستغنی ہوا، تو وہ الٰہ نہیں رہا۔

۲- برہانِ تمانع، یعنی برہانِ اختلاف:

اور اگر دونوں اختلاف کریں، ایک زید کی ایجاد اور دوسرا اعدام چاہے، اب اگر دونوں کی مراد پوری ہو، تو اجتماعِ ضدین لازم ہوگا، اور اگر ایک کی مراد پوری ہو، تو دوسرا عاجز ہوا۔ یا یوں کہیے کہ جس کا حکم پورا ہوا وہی خدا ہوا، دوسرا نہیں۔ اس تقریر پر یہ برہان تمانع قطعی بن جائے گی۔

اس دلیل کے مدلول کے قطعی اور ظنی ہونے پر متکلمین نے مفصل بحث کی ہے، جس کی تفصیل شرح عقائد نسفی اور روح المعانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہم اس بحث سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ:

سوال پیدا ہوتا ہے کہ فساد کیسے لازم آتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ: خدائے واحد اس نظام عالم کو چلاسکتا ہے یا نہیں؟ اگر چلاسکتا ہے تو دوسرا بے کار ہوا، اور اگر نہیں چلاسکتا ہے، تو پہلا ناقص ہوا اور یہ دونوں اوصاف الوہیت کی شان کے خلاف ہیں، تو ثابت ہوا کہ اللہ وحدہ لاشریک لہ ہے، جو اس نظامِ کائنات کو بدون شرکت غیر کے چلارہا ہے اور تمام امور میں تدبیر اور تصرف فرماتا ہے۔

عبدالشکور سالمی رحمہ اللہ کا ایک ''تمہید'' نامی رسالہ ہے۔ اس میں مولانا موصوف لکھتے ہیں کہ ہم اللہ تعالی کو اس لیے وحدہ لاشریک لہ مانتے ہیں کہ ہر موجود کے لیے موجد کی ضرورت ہے اور ہر مخلوق کے لیے خالق کی ضرورت ہے، تو ایک اللہ تعالی جب ہماری تمام ضروریات کے لیے کافی ہے، تو دوسرے کی ضرورت ہی نہ رہی، اور جس کی ضرورت نہ ہو وہ خدا کیسے ہوسکتا ہے۔

اور اگر کوئی سوال کرے کہ: کیا کائنات میں دو خدا ممکن ہیں؟ تو اس سوال پر پہلا سوال یہ ہوگا کہ: کیا وہ دوسرا خدا (العیاذ باللہ تعالی) پہلے خدا سے اختلاف کرسکتا ہے، یا نہیں؟ اگر دوسرا اختلاف کرسکتا ہے، تو پہلا خدا نہ ہوا، اور اگر نہیں کرسکتا ہے، تو دوسرا عاجز ہوا، اور عاجز خدا نہیں ہوسکتا۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: کیا وہ دوسرا خدا پہلے خدا کے منصوبوں کو ناکام بناسکتا ہے، یا نہیں؟ مثال کے طور پر نمبر ایک زید کو لمبی زندگی دینا چاہتا ہے اور نمبر دو اس کو ہلاک کرنا چاہتا ہے، تو اوپر کی تقریر اس میں بھی جاری ہوگی کہ اگر دوسرا اس کے منصوبے کو ناکام کرسکتا ہے، تو پہلا والا خدا نہ ہوا، اور اگر ناکام نہیں کرسکتا تو دوسرا خدا نہ ہوا۔ مثال مشہور ہے کہ ایک گدڑی میں پانچ فقیر کا رات گزارنا، ایک جنگل میں دو شیر اور ایک ملک میں دو بادشاہوں کا گزارا ممکن نہیں۔ مرتے دم تک ہر ایک کی یہ کوشش ہوگی کہ دوسرے پر غالب آجائے اور سارا اختیار اس کے ہاتھ میں آجائے۔ (دیکھئے: التمہید لعبدالشکور السالمی، ص ۳۷-۳۸)

۲

إِلٰـهُ الْخَلْقِ مَوْلَانَـا قَـدِيْمٌ
وَمَوْصُوْفٌ بِأَوْصَافِ الْكَمَالِ

ترجمہ: مخلوق کا معبود ہمارا مولی قدیم ہے، یعنی بے ابتدا و بے انتہا ہے اور صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہے۔

لفظ إله کی تحقیق:

إله بمعنی مألوه، جیسے کتاب بمعنی مکتوب. لغت میں إله معبود کو کہتے ہیں، خواہ وہ حق ہو، یا باطل۔

قال اللّٰه تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوٰهُ﴾. (الجاثية:۲۳)

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهًا اٰخَرَ﴾. (المؤمنون:۱۱۷)

إله کے معنی معبود کے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ ازل میں تو کوئی عبادت کرنے والا نہیں تھا تو معبود کیسے ہوا؟

جواب: اللہ تعالی ازل سے مستحق عبادت ہے۔ ازل میں غیر اللہ کے نہ ہونے سے اللہ تعالی کے مستحق عبادت ہونے کی نفی لازم نہیں آتی؛ کیوں کہ لفظ "اللّٰه" اور الف لام کے ساتھ "الإله" کا معنی ہے: "المعبود بحق"، یا "المستحق للعبادة بحق". یعنی معبود برحق۔ لفظ إله عام ہے اور "الإله" اور "اللّٰه" باری تعالی کے لیے خاص ہے۔

أَلَه يأْلَه (ف) إلاهَةً وأُلُوهَةً وأُلُوهِيَّةً: عبادت کرنا۔

أَلَهَ إليه: أي سكن إليه. قال اللّٰه تعالى: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ﴾. (الرعد:۲۸)

یعنی جب اللہ تعالی کا ذکر کیا جائے تو سکون اور اطمینان کی دولت عطا ہوتی ہے۔

أَلِـه يـأْلَـه (س) أَلَهًا: حیران ہونا۔ یعنی اللہ تعالی کی ذات اور صفات میں عقل حیران ہے۔ صفات باری تعالی میں اختلاف کا ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا سمجھنا کوئی آسان بات نہیں۔

شاعر کہتا ہے:

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ❁ پس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

اور اگر إله "لاه يلوه" سے ہو، تو اس کے دو معانی آتے ہیں:

۱- احتجب. أي: عن الأبصار، كما جاء في التنزيل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. (الأنعام:۱۰۳)

۲-ارتفع. یعنی اللہ کی ذات عقل وفہم کے ادراک سے وراء الوراء ہے، اوراس کی شان اس سے بہت بلند ہے کہ اس کا ادراک یا احاطہ کیا جا سکے۔

لفظ اللہ کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱- عَلَم ہے اور سریانی زبان کا لفظ ہے۔

۲-عَلَم ہے اور عربی زبان کا لفظ ہے۔

عَلَم کا مطلب یہ ہے کہ صفت اور مشتق نہیں؛ بلکہ اسم جامد ہے کہ وہ نہ کسی سے نکلا، نہ اس سے کوئی اور لفظ مشتق ہوا۔

لفظ اللہ کے عدم اشتقاق کے دلائل:

پہلی دلیل: لفظ اللہ کبھی صفت واقع نہیں ہوتا؛ بلکہ ہمیشہ موصوف واقع ہوتا ہے۔

دوسری دلیل: ایسا عَلَم جس پر تمام صفات کمالیہ جاری ہوں، لفظ اللہ کے سوا اور کوئی لفظ نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ صفات باری تعالیٰ کے اِجرا کے لیے عَلَم کا وجود ضروری ہے اور اسمائے حسنیٰ میں فقط یہی وہ پہلا اسم ہے، جو اسم ذات ہے، باقی تمام اسما صفاتی ہیں، کسی نہ کسی صفت پر دلالت کرتے ہیں۔

تیسری دلیل: معنیِ توحید کے لیے مفید کلمہ: " لا إلٰه إلا اللّٰه " ہے۔ اگر یہاں اسم ذات کے بجائے کسی اسم صفت کو ذکر کیا جاتا، تو خالص توحید پر دلالت نہ ہوتی۔ جیسے کوئی کہے: " لا إله إلا الرَّحمٰن " یا " لا إله إلا العزيز" تو یہ اسما توحیدِ خالص کا معنی نہیں دیتے؛ اس لیے کہ مشتق کے متعلق مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ مشتق کلی ہوتا ہے اور کلی کا استثنا کلی سے مفید نہیں؛ اس لیے کلی واجب الوجود میں کثرت کا معنی ذہن میں ہوتا ہے؛ کیوں کہ آلہہ باطلہ کا احتمال تو ہے، ورنہ لوگ اس کے قائل کیوں ہوتے؛ لیکن خارج میں مصداق واجب الوجود ایک فرد خاص اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، جس کے سوا کسی کی نہ ذات واجب الوجود ہے نہ صفات؛ اگرچہ مناطقہ واجب الوجود کو کلی کہتے ہیں؛ لیکن کلی کہنا احتمالِ کثرت کی وجہ سے ہے، ورنہ نفس الامر کے اعتبار سے وہ فرد واحد مخصوص میں منحصر ہے؛ لیکن چونکہ کلی اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر دلالت کرتی ہے اور احتمال کے درجہ میں تعدد کا معنی رکھتی ہے؛ اس لیے توحیدِ خالص کے لیے مفید نہ ہوگی؛ لہٰذا توحیدِ خالص کے اظہار کے لیے اسم ذات کا ذکر ضروری ہے، جس میں امکان کے درجہ میں بھی تعدد کا احتمال نہیں، اور کثرت کا تصور بھی ذہن میں نہیں آتا۔

۳-لفظ اللہ صفت ہے اور إلٰه بمعنی مألوہ سے مشتق ہے۔ الف لام داخل ہوا تو معرف باللام اور خارجی

قرائن کے سبب عَلَم بن گیا، جیسے کسی کا نام عامر ہو تو معنی صفت پائے جانے کے باوجود علَم بن جانے کی وجہ سے خاص ہو گیا۔

اس قول کے لحاظ سے کلمہ " لا إلـه إلا الـلّٰه" مفید توحید اس طرح ہوگا کہ اگر چہ اصل معنی کے اعتبار سے صفت ہے؛ لیکن اب اللہ تعالی کا علم خاص بن جانے کی وجہ سے توحید خالص کے لیے مفید ہوگا۔

صفت کہنے والے آیت کریمہ: ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾. (الأنعام:٣) سے استدلال کرتے ہیں، کہ لفظ اللہ اگر علم خالص اور غیر مشتق ہو تو اس کے ساتھ في السموات متعلق نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ فی حرف جر فعل یا شبہ فعل (صیغۂ صفت) کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، علم خالص کے ساتھ جر کا تعلق نہیں ہوتا۔

جمہور کے نزدیک لفظ اللہ علم ہے اور جس علم میں صفت کا معنی ہو حرف جر اس سے متعلق ہوسکتا ہے۔اور استشہاد کے طور پر یہ شعر پیش کرتے ہیں:

أَسَـدٌ عليَّ وفي الحُروب نَعامَةٌ ❁ فَتْخَـاءُ تَـنـفُر مِن صَفير الصَّافِرِ

(عيون الأخبار ١/٢٦٣)

ہم پر یہ شیر کی طرح (صفت شجاعت) ہے، اورلڑائی میں شتر مرغ کی طرح (صفت بزدلی) ہے، بزدل ہے، جو سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے بھی بھاگ جاتا ہے۔

گویا لفظ اللہ میں صفت کے معنی ہے؛ اگر چہ اصل کے اعتبار سے علم ہے؛ اس لیے في السموات کا تعلق لفظ اللہ سے صحیح ہے۔ ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ یعنی هو المعبود في السّموات والأرض. بعض مفسرین کہتے ہیں کہ: يعلم سے متعلق ہے، جو بعد میں ہے۔(١)

مشہور یہ ہے کہ إلٰہ معبود حق و باطل دونوں کو شامل ہے؛ لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے جامع اللآلي شرح بدء الأمالي میں اس کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ إلٰہ صرف معبود حق کو کہتے ہیں۔اس کی دلیل یہ ہے: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:٢٢) اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالی کے علاوہ معبود حق ہوتا تو فساد

---

(١) الاسم الجليل أعني اللّٰهَ خاصٌّ بواجب الوجودِ الخالق للعالَم المستحِقّ لجميع المحامِد، بل هو أخصُّ أسمائه الحُسنَى، والصحيح أنه عربي كما عليه عامة العلماء، لا أنه عبري أو سرياني كما ذهب إليه أبو زيد البلخي، ثم على أنه عربيٌّ هل هو علَم أو صفةٌ؟ فقيل: صفة، والصحيح الذي عليه المُعظَم أنه علَمٌ، ثم على أنه علَم هل هو مشتقٌّ أو غير مشتق؟ فقيل: مشتقٌّ على اختلاف بينهم في المادة التي اُشتُقَّ منها، وفي أنَّ علَمِيَّته حينئذ بطريق الوضع أو الغلبة. وقيل: غير مشتق، بل هو علم مرتَجَل من غير اعتبار أصل أُخِذ منه، وعلى هذا الأكثرون. منهم: أبوحنيفة، ومحمد بن الحسن، والشافعي، والخليل، والزجاج، وابن كيسان، والحليمي، وإمام الحرمين، والغزالي، والخطابي. (التقرير والتحبير ١/١١. وانظر: المصباح المنير، ص١٨. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/٢٥٧. والمفردات للراغب، ص٢١. ومعجم الكليات للكفوي، ص١٧٣)

ہوتا۔ أي: لـو كـان فيهـمـا معبود حق سوى الله لفسدتا. اورمشرکین نے جو معبود بنا رکھے ہیں قرآن کریم نے اس کو اتخاذ آلہہ کہا؛ ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾. (الأنعام: ٧٤) ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوٰهُ﴾. (الفرقان: ٤٣) ان کو خواہ مخواہ إلٰہ بنایا، درحقیقت إلٰہ نہیں ہیں۔

الخلق:

الخلق: مخلوق۔ جماعت انسان۔ لوگ۔

خالق اور باری میں فرق:

الـخالق: الموجد للشيء مِن العدم على تقدير واستواء. والبارئ: الموجد للشيء بريئًا مـن التـفـاوت. یعنی ایسا نہیں کہ ایک ہاتھ چھوٹا بنادیا دوسرا بڑا، یا ایک آنکھ اوپر بنادی دوسری نیچے۔ اور اگر کسی حادثہ یا بیماری کے سبب سے ہو، تو الگ بات ہے۔(١) یا خالق اجسام اور باریٔ ارواح کی پیدائش کے لیے آتا ہے۔

مولانا(٢): ہمارے مولیٰ۔

مولیٰ کے متعدد معانی اور غیر اللہ کے لیے لفظ ''مولیٰ'' کا استعمال:

مولیٰ کے تقریباً ۲۱ یا ۲۲ معانی ہیں، مثال کے طور پر **سيّدنا، ناصرنا، مُربّينا، متولي أمورنا، مُحسِننا** وغیرہ۔ جب کسی عالم کے لیے ہم لفظ مولانا استعمال کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ ہمارے محسن ہیں؛ اس لیے کہ عالم لوگوں کو سیدھی راہ دکھانے کے سبب امت کا محسن ہے۔

اسی طرح اپنے استاذ کے لیے کہے تو وہ مولیٰ اور آقا کے معنی میں ہوگا؛ کیونکہ استاذ بھی مولیٰ اور آقا کی طرح ہوتا ہے۔ نیز استاذ کو مولانا کہنا محسن اور مُربی کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے۔

---

(١) الـخَلْق: أصله: التقدير المستقيم، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء. قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾. (الأنعام: ١) أي: أبدعهما، بدلالة قوله تعالى: ﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (البقرة: ١١٧) (المفردات في غريب القرآن، ١٥٧). وقال الجوهري: "الخلق" التقدير. (الصحاح ٤/ ١٤٧٠). والبارئ في صفات الله تعالى: الذي خلق الخلق بريئًا من التفاوت. (المغرب، ص ٦٥)

(٢) قال ابن الأثير: "المولى: هو اسم يقع على جماعة كثيرة: فهو الربُّ، والمالك، والسيّد، والمنعِم، والمعتِق، والناصر، والمُحِبُّ، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والحفيد، والمعتَق، والمُنعَم عليه. وأكثرها قد جاءت في الحديث، فيُضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه، وكل من وَلِيَ أمرًا أو قام به فهو مولاه ووليّه، وقد تختلف مصادر هذه الأسماء، فالوَلاية بالفتح، في النَّسَب والنُّصرة والمُعتِق، والوِلاية بالكسر، في الإمارة. والوَلاء: المُعتَق، والمُوالات مِن والَى القومَ. (النهاية في غريب الحديث والأثر ٥/ ٢٢٨)

لفظ مولانا "أخ" اور "ابـن الـعـم" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ طرفہ شاعر کا شعر سبعہ معلقہ میں مذکور ہے:

فلـو كان مولايَ امرأً هو غيرَه ۞ لَـفرَّجَ كَربي أو لأنظَرَني غدي

(ديوان طرفة بن العبد، ص۲۷)

ترجمہ: اگر میرا ابن عم (چچا کا لڑکا) اس موجودہ کے علاوہ کوئی اور ہوتا، تو میری تکلیف کو دُور کرتا، یا مجھے کل تک مہلت ہی دے دیتا۔

یہ بھی معلوم ہونا ضروری ہے کہ مولیٰ کا لفظ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ غیر اللہ پر بھی بولا جاتا ہے۔ آج کل کے بعض سلفی حضرات کہتے ہیں کہ: غیر اللہ کے لیے نہ کہو؛ جبکہ قرآن وحدیث میں غیر اللہ کے لیے لفظ مولیٰ استعمال ہوا ہے۔

۱- قـال الـلّٰه تعالي: ﴿وَإِنِّيْ خِفْتُ الْمَوٰلِيَ مِنْ وَّرَآئِيْ﴾. (مریم: ۵) یعنی میں اپنے عصبات کے بارے میں ڈرتا ہوں کہ وہ حق تلفی کریں گے؛ اس لیے مجھے بیٹا عطا فرما جو میرا خلیفہ بنے۔

۲- وقال تعالي: ﴿فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾. (التحريم: ٤) یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ اللہ تعالیٰ، جبریل علیہ السلام اور مؤمنین صالحین بھی ہیں۔

احادیث میں بھی غیر اللہ کے لیے لفظ مولیٰ کا استعمال ہوا ہے۔

۳- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: "أنت أخونا ومولانا".

(صحيح البخاري، باب عمرة القضاء، رقم: ۴۲۵۱)

۴- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ارشاد فرمایا: "مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه". (سنن الترمذي، باب مناقب علي بن أبي طالب، رقم: ۳۷۱۳)

یعنی میں جس کا دوست ہوں علی رضی اللہ عنہ بھی اس کے دوست ہیں۔

۵- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد قبیلوں کے بارے میں فرمایا کہ: یہ میرے موالی ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قريشٌ، والأنصارُ، وجُهَينة، ومُزَينَة، وأسلم، وأَشْجَعُ، وغِفارُ مواليَّ، ليس لهم مولًى دون الله ورسوله". (صحيح البخاري، باب مناقب قريش، رقم: ۳۵۰۴)

قديم[1]:

قديم: الأول بـلا ابتـداء والآخـر بـلا انتهـاء. یعنی وہ ذات جس کے وجود کی ابتدا ہوا اور نہ انتہا۔

---

(۱) حقيقة القدم عبارة عن انتفاء العدم السابق للوجود بمعنى أن وجود الله تعالى لم يسبقه العدم. (تهذيب شرح السنوسية، ص۴۲. وانظر: تحفة المريد، ص۱۰۷. والمسامرة، ص۱۵.) =

ہر شے کے لیے اس کی ذات اول ہے؛ لیکن خود اس کی ذات کا اول اور ابتدا نہیں، اور ہر شے کے لیے آخر ہے خود اس کے لیے کوئی آخر اور انتہا نہیں؛ اس لیے کہ اللہ کی ذات اور صفات کے علاوہ ہر چیز فانی ہے، سوائے اللہ کے کسی کو بقائے دائم حاصل نہیں ہے۔ **قال في لوامع البينات: "القِدم: هو الدوام من الأزل إلى الأبد"**. (لوامع البينات، ص ٢٦١)

اللہ تعالی کے لیے لفظ قدیم کا استعمال:

ابن ابی العز "قدیم" کا استعمال اللہ تعالی کے لیے صحیح نہیں سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "قدیم" اس پرانے کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ ازلی ابدی کو نہیں کہتے ہیں، مثلا: ﴿هٰـذَا إِفْكٌ قَـدِيْـمٌ﴾. (الأحقاف: ١١) ﴿كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ﴾. (يس: ٣٩) ﴿أَنْتُمْ وَآبَآءُكُمُ الْأَقْدَمُوْنَ﴾. (الشعراء: ٧٦)

جواب:

قدیم اس پرانے کو بھی کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اور جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے، یعنی عدم اولیت کو بھی کہتے ہیں۔ اور یہ آخری قدیم اللہ تعالی کی صفت ہے۔ دلائل یہ ہیں:

۱- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾. (الحديد: ٣) یہ قدیم کے معنی ہیں۔

۲- حدیث میں ہے: **"كان الله ولم يكن شيء قبله"**. (صحيح البخاري، رقم: ٦٩٨٢. سنن الكبرى للبيهقي، رقم: ١٧٤٨)

۳- دوسری حدیث میں ہے: **"كان الله ولم يكن شيء غيره"**. (صحيح البخاري، رقم: ٧٤١٨. صحيح ابن حبان، رقم: ٦١٤٢).

۴- اور مسلم کی روایت میں ہے: **"أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء"**. (صحيح مسلم، رقم: ٢٧١٣. والترمذي، رقم: ٣٤٠٠. وقال: هذا حديث حسن صحيح).

٥- وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو بهذا الدعاء "اللّٰهم أنت الأول فلا شيء قبلك". (رواه الحاكم في المستدرك، رقم: ٢٢١١. وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

= وقد ذكر في "تحفة المريد" ثلاثة أقوال في القديم والأزلي، فقال: واعلم أن لهم في القديم والأزلي ثلاثة أقوال: الأول: أن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديًّا، فكل قديم أزلي، ولا عكس. والثاني: أن القديم هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده، والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره، وهذا هو الذي يفهم من كلام السعد. الثالث: أن كلا منهما ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أولا وعلى هذا فهما مترادفان. (تحفة المريد، ص١٠٨. وانظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٩)

۶- ابو داود نے ایک حدیث روایت کی جو عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے: **"أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم"**. (سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا دخل المسجد، رقم: ٤٦٦. الدعوات الكبير للبيهقي، رقم: ٦٨)

جب اللہ تعالیٰ کا سلطان قدیم ہے تو اللہ تعالیٰ بھی قدیم ہے۔

۷- نیز سنن ابن ماجہ میں باب اسماء اللہ عزوجل میں **"المنير، التام، القديم، الوتر"** مذکور ہے۔(سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١)

نیز مستدرک حاکم کتاب الایمان میں اللہ تعالیٰ کے اسماء میں **"التواب، القديم، الوتر"** مذکور ہے۔ (كتاب الإيمان ٦٣/١، رقم: ٤٢)

جو اسمائے حسنی مستدرک حاکم میں مرفوعاً مذکور ہیں اس کی سند میں عبد العزیز بن الحصین ضعیف ہے اور سنن ابن ماجہ کی مرفوع روایت کی سند میں عبد الملک بن محمد ضعیف ہے۔ ابو نعیم کی روایت میں بھی "القدیم" ہے جس میں عبد الملک بن محمد کی جگہ ولید بن مسلم ہے اور وہ روایت موقوف ہے۔ حافظ ابن حجر اس روایت کے ذیل میں لکھتے ہیں: **"قلت: والوليد بن مسلم أوثق من عبد الملك بن محمد الصنعاني، ورواية الوليد تُشعِر بأن التَّعيين مدرج"**. (فتح الباري ٢٨٦/١١)

ابن ابی العز کے مختصر حالات:

ابن ابی العز کا نام: صدر الدین ابو الحسن علی بن علاء الدین علی بن محمد شمس الدین ابن عبد اللہ محمد بن شرف الدین ابی البرکات محمد بن الشیخ عز الدین ابی العز صالح بن ابی العز بن وہیب الاذرعی الصالحی الدمشقی، المعروف بابن ابی العز۔

آپ کی ولادت: ۲۲ ذو الحجہ ۷۳۱ ہجری اور وفات: ذو القعدہ ۷۹۲ ہجری میں ہوئی۔(الدرر الكامنة ١٠٣/٤. إنباء الغمر ٤٠٨/١. كلاهما للحافظ ابن حجر العسقلاني. وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام للسخاوي ٢٩٥/١-٢٩٦)

ابن ابی العز ۷۴۹ھ میں مدرسہ قیمازیہ میں مدرس رہے۔ سنہ ۷۷۷ھ میں مدرسہ رکنیہ میں، اور سنہ ۷۸۴ میں مدرسہ عزیہ برّانیہ اور مدرسہ جوہریہ میں تدریس کی خدمت انجام دی۔ یہ سارے حنفیہ کے مدارس تھے۔ اور سنہ ۷۷۶ھ کے اخیر میں حنفیہ کے قاضی بھی رہے۔ (تاريخ ابن قاضي شهبة ٨٢/٣، و٣٥٨-٣٥٩. إنباء الغمر ٤٠٨/١)

نیز ابن حجر نے انباء الغمر میں ذکر کیا ہے کہ حسبان میں انھوں نے درس افتاء اور خطابت کا عہدہ سنبھالا تھا۔
اور قاضی ابن شھبہ اپنی تاریخ (۴۷۰/۲) میں فرماتے ہیں کہ جامع الافرم میں ان کو والد کی وفات کے بعد خطابت کا عہدہ ملا۔

ان کے والد، دادا اور پردادا سبھی حنفی المسلک عالم تھے اور دمشق میں احناف کے متعدد مدارس میں مدرس رہے۔
ان کے والد قاضی علی بن محمد بن محمد بن ابی العز مدرسہ معظمیہ، قیمازیہ اور قلیجیہ جو کہ دمشق میں حنفیہ کے مدارس تھے، ان تینوں میں مدرس رہے۔ سنہ ۷۴۶ ہجری میں وفات پائی۔ (الدارس في تاريخ المداس. البداية والنهاية ١٤/ ١١٨. الدرر الكامنة ٤/ ١٤١)

ان کے دادا محمد بن محمد بن ابی العز (م: ۷۲۲) امام، فقیہ، شاعر اور مفتی تھے۔ سنہ ۶۹۴ میں مدرسہ معظمیہ میں درس دینا شروع کیا۔ (الجواهر المضية ٣/ ٣٣٨-٣٣٩)
ان کے پردادا محمد بن ابی العز بن صالح مدرسہ مرشدیہ میں مدرس رہے جو دمشق میں حنفیہ کا مدرسہ تھا۔ (الجواهر المضية ٣/ ٢٤٤)

کیا ابن ابی العز حنفی تھے، یا مذہب سے برگشتہ ہو گئے تھے؟:

سلفی حضرات کا کہنا ہے کہ ابن ابی العز حنفی تھے اور اس کی دلیل میں مندرجہ ذیل امور پیش کرتے ہیں:
۱- ابن ابی العز کی پیدائش اور نشو ونما حنفی خاندان میں ہوئی، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔
۲- ابن ابی العز نے ایسے مدارس میں درس دیا جو کہ حنفیہ کے مدارس تھے۔
۳- حنفیہ کی قضاء کے عہدے پر فائز رہے۔
۴- انھوں نے فقہ حنفی کی معتمد کتاب ابوبکر مرغینانی کی ''الہدایہ'' پر **"التنبيه على مشكلات الهداية"** نامی کتاب لکھی۔

۵- علما نے ان کی نسبت حنفیہ کی طرف کی ہے۔ حافظ ابن حجر الدرر الکامنہ میں لکھتے ہیں: **"علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي قاضي القضاة بدمشق..."**. (الدرر الكامنة ٤/ ٣٠١) علامہ سخاوی لکھتے ہیں: **"وفي ذي القعدة العلامة الصدر علي ابن العلاء علي ابن محمد ابن محمد بن أبي العز الدمشقي قاضيها الحنفيُّ...** (وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام ١/ ٢٩٥-٢٩٦)

جواب:

۱- ابن ابی العز کی پیدائش حنفی خاندان میں ہوئی اور ان کے خاندان کے حنفی المسلک ہونے کی وجہ سے وہ

بھی ابتداءً حنفی تھے؛ البتہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں علامہ ابن تیمیہؒ کی آرا ر سے متاثر ہوئے، نیز ان کی تصانیف سے بھی پتا چلتا ہے کہ وہ حنفی نہ رہے۔

۲- مدارس حنفیہ میں ان کی تدریس کا سبب وراثت تھی، یہ مدارس ان کے خاندان کے علما کی ماتحتی میں چلتے تھے؛ چنانچہ والد کی جگہ تدریس وخطابت کا عہدہ ان کے لیے اُس وقت طے کیا جا چکا تھا جبکہ ان میں اس کام کی اہلیت بھی نہیں تھی۔ تاریخ قاضی ابن شہبہ میں ابن ابی العز کے والد کے حالات میں لکھا ہے: ”توفي في جمادي الآخرة، ودفن بالسفح، وجعلت الخطابة والتدريس باسم ولده صدر الدين علي إلى حين تأهله“. (تاريخ ابن قاضي شهبة ۲/ ۴۷۰)

اور آگے سن ۷۴۸ھ کے حالات میں لکھتے ہیں: ”ودرّس صدر الدين علي بن القاضي علاء الدين علي بن القاضي شمس الدين ابن أبي العز الملقب جده بالكشك بالقيمازية، وكان عنيت له مكان والده واستُنِيب عنه، فلما تأهل درس“. (تاريخ ابن قاضي شهبة ۲/۵۰۳)

یہ سب بظاہر وراثت ہی ہے۔

۳- منصب قضا پر ان کے تقرر کی ایک وجہ تو وراثت ہی تھی۔ ان کے چچا زاد بھائی قاضی نجم الدین جب دمشق لوٹے تو انھوں نے حتی الامکان کوشش کی کہ ابن ابی العز اُن کی جگہ پر مصر کے قاضی مقرر کیے جائیں۔ گویا ان کا قاضی بننا ان کے چچا زاد بھائی کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ دوسری بات جو ابن قاضی شہبہ نے ذکر کی ہے کہ تقرر کے وقت ابن ابی العز نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا، وہ اپنے تقرر پر خوش نہ تھے۔ ”وفيه قدم القاضي نجم الدين ابن العز إلى دمشق عائدًا من قضاء الحنفية بها، وسعى أن يكون ابن عمه القاضي صدر الدين قاضيها عوضه بمصر، فتوجه المذكور وهو كاره“. (تاريخ ابن قاضي شبهة ۳/۴۸۱)

خوش نہ ہونے کی تین وجوہات ہوسکتی ہیں: ۱- یا تو مذہب حنفی کو پسند نہیں کرتے تھے اور اس کی خدمت ونصرت نہیں کرنا چاہتے تھے۔ ۲- یا مصر نہیں جانا چاہتے تھے۔ ۳- یا منصب قضا کو نہیں پسند فرمایا۔ منصب کی ناپسندیدگی تو بظاہر بعید معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ تقریباً پوری زندگی منصب قضا پر فائز رہے۔

۴- جن حضرات نے ابن ابی العز کی طرف حنفیت کی نسبت کی ہے، ممکن ہے کہ ان کے خاندان کے حنفی المسلک ہونے کی وجہ سے کی ہو، یا ابتداءً ان کے حنفی ہونے کی وجہ سے کی ہو۔

نیز الدرر الکامنہ میں مذہب حنفی کی طرف ان کی نسبت کا مدار اس کتاب کے جملہ مخطوطات میں سے صرف ایک ہی مخطوطے پر ہے، جو بظاہر غیر معتبر ہے، اس میں زیادتیاں ہیں جو دیگر نسخوں میں نہیں۔ اس کے بارے میں محقق سالم الکونکوی الالمانی مقدمہ میں فرماتے ہیں: ”نسخة حديثة العهد مكتوبة بالمدينة الطيبة...،

وقد وجدت فيها زيادات مفيدة". (الدرر الكامنة ۱/۳)

بعض علما کا کہنا ہے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابی العز ابتداءً حنفی المذہب تھے؛ البتہ بعد میں ابن تیمیہؒ سے متاثر ہوئے اور یہی ان کی کتب خصوصاً شرح العقیدۃ الطحاویۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ابن تیمیہؒ سے صفحات کے صفحات نقل کیے؛ لیکن نسبت ان کی طرف نہیں کی۔

نسبت نہ کرنے کی دو وجوہات ہوسکتی ہیں: (۱) یہ کہ ان کا معاملہ لوگوں کے سامنے کھل نہ جائے، جس کی وجہ سے انھیں وظائف سے معزول ہونا پڑے۔ (۲) حنفیت کے پردے میں رہ کر ابن تیمیہؒ کے مسلک کی نشر واشاعت زیادہ آسان تھی۔

ابن ابی العز کا شاعر علی بن ایبک کے ساتھ واقعہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ وہ ابن تیمیہؒ سے متاثر تھے۔ مختصر واقعہ یوں ہے کہ شاعر علی بن ایبک الصفدی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں قصیدہ لامیہ لکھا اور علما پر پیش فرمایا۔ ابن ابی العز نے چند مسائل پر اعتراض کیا: ۱-توسل بذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار فرمایا۔ ۲-آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ملائکہ کو فضیلت دی۔ ۳-عصمت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قدح فرمائی۔ اس پر دیار مصریہ کے علما نے اور بالخصوص مشائخ حنفیہ نے ابن ابی العز پر انکار فرمایا، معاملہ بڑھتا گیا حتی کہ سلطان تک بات پہنچی، مقدمہ دائر کیا گیا اور پانچ مجلسیں منعقد ہوئیں، جن کے بعد تمام مشائخ اس بات پر متفق ہوئے کہ ابن ابی العز کو تعزیر ہونی چاہیے۔ اس پر ابن الشریشی وغیرہ کے فتوے کے مطابق قاضی شافعی نے ان کو جیل میں ڈالنے کا فیصلہ کیا، جس کو بقیہ قضاۃ نے بھی نافذ کیا۔ عزراویہ میں محبوس ہوئے، پھر وہاں سے قلعہ منتقل کیے گئے۔ تمام وظائف سے بھی ان کو معزول کیا گیا۔ اور آئندہ سال ربیع الاول کے مہینے تک تقریباً چار مہینے محبوس رہے۔

اس واقعہ کو ابن حجر نے إنباء الغمر (۲۵۸/۱) میں اور قاضی ابن شہبہ نے اپنی تاریخ (۸۹/۳-۹۱) میں ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابن ابی العز نسبتاً حنفی، اور حقیقتاً تیمی ولامذہبی ہیں؛ اسی لیے احناف نے تراجم کی کتابوں میں ان کا ذکر نہیں کیا۔

سلفی حضرات کے ابن ابی العز کے حنفی ہونے پر زور لگانے کی وجہ یہ ہے کہ ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ اُن کے مقتدی ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے عقائد سے بھری پڑی ہے۔ تقریباً ۱۸۰ مقامات پر ابن ابی العز نے ان حضرات کی کتب سے عبارات نقل کی ہیں، حتی کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اس کتاب کو ابن تیمیہؒ ہی کی شرح قرار دی جانی چاہیے۔ اور اس کتاب کو جو اہمیت وشہرت حاصل ہوئی ہے وہ ابن تیمیہؒ کے کلام کی وجہ سے ہے۔

سلفی حضرات ابن ابی العز کو حنفی ثابت کر کے گویا ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے عقائد کو حنفیت اور اہل سنت کا

جامہ پہنا کر پیش کرنا چاہتے ہیں ۔عجیب بات تو یہ ہے کہ پوری شرح میں ابن ابی العز نے کہیں بھی ان دونوں حضرات کا نام نہیں لیا ہے ۔سلفی حضرات اس کی تاویل کرتے ہوئے اسے مصلحت پر محمول کرتے ہیں ؛ جبکہ دوسرے حضرات نے اسے سرقہ وخیانت کہا ہے۔علاوہ ازیں ابن ابی العز نے یہ کام اس لیے کیا تا کہ مذہب حنفی کے پردے میں رہتے ہوئے تیمی عقائد کی نشر واشاعت کریں اور حنفی عقائد کو متزلزل اور حنفی حضرات کو فتنہ میں ڈالیں۔ وہابی حضرات ان کے اس فعل پر خوشی کا اظہار کرتے ہیں ۔انھوں نے اس شرح کی بڑی خدمات کی ہیں، یہ کتاب ان کے جامعات ومدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔

ایک سلفی عالم نے ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ کے مصادر جمع کیے ہیں، وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس شرح میں ۱۷۸ مقامات پر عبارات ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ (مصادر ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية . إعداد: الدكتور عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف)

ابن ابی العز امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی روایات اور منقولات کی طرف التفات نہ کرتے ہوئے ہمیشہ مسائل میں دلیل کی حیثیت سے ترجیح دیا کرتے تھے۔امام صاحب کی روایات سے اعراض کرتے ہوئے صرف کتاب وسنت کے نصوص ذکر کرتے۔اس کے علاوہ عموماً احناف پر رد کیا کرتے۔

ابن ابی العز نے چار کتابیں تالیف کیں:

۱- **شرح العقيدة الطحاوية** . شرح کا اکثر حصہ عقائد میں مذہب احناف یعنی ماتریدیہ پر رد ہے۔

علامہ سخاوی نے **وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام** (۲۹۶-۲۹۵/۱) میں اور علامہ زبیدی نے **إتحاف السادة المتقين** (۱۴۶/۲) میں اس کتاب کی نسبت ابن ابی العز کی طرف کی ہے۔اور ساتھ ہی علامہ زبیدی نے ابن ابی العز کے کلام کو ائمہ اہل سنت پر رد اور اہل السنۃ والجماعۃ کے خلاف قرار دیا ہے۔

۲- **النور اللامع فيما يعمل به في الجامع، أي جامع بني أمية بدمشق** . (ذكره الزركلي في الأعلام ۳۱۳/۴، وعمر رضا كحالة في معجم المؤلفين ۱۵۶/۷، وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين ۷۲۶/۱).

۳- **الإتباع**. یہ کتاب اکمل الدین بابرتی کی کتاب "**النكت الظريفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة**" پر رد ہے، جس میں علامہ بابرتی نے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو غیر کے مذاہب پر راجح ہونا ثابت کیا ہے۔

۴- **رسالة في اقتداء الحنفي بالشافعي وغيرها**. (ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ۸۵۲/۱).
یہ احناف کے بعض اختیار کردہ مسائل پر رد ہے۔

ابن ابی العز کی مذکورہ تالیفات میں مذہب حنفی کی تائید کے بجائے اس پر رد ہے۔پس ایسے شخص کو حنفی کیسے

کہا جا سکتا ہے؟!

مذکورہ وجوہات کے علاوہ درج ذیل وجوہات کی بنا پر بھی ابن ابی العز کو حنفی کہنا درست نہیں:

۱-حنفی اس عالم کہا جاتا ہے جو کسی طرح مذہب حنفیہ کی نصرت وخدمت کرے، مذہب کے اصولوں کی تابعداری کرے، اور ابن ابی العز میں ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی؛ بلکہ ان کی تصانیف سے ایسا لگتا ہے کہ ان کی تمام تر کوششیں مذہب حنفی کی مخالفت میں لگی ہوئی تھیں۔

۲-انھوں نے اپنی تصانیف میں مذہب حنفی پر رد فرمایا ہے اور تقلید کے خلاف بھی ان کا رسالہ ہے۔

۳-طبقات حنفیہ میں کسی نے ان کا شمار نہیں کیا، جس سے پتا چلتا ہے کہ مشائخ حنفیہ ان کو حنفی نہیں سمجھتے تھے۔

خلاصۂ کلام:

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن ابی العز اس حیثیت سے حنفی ہیں کہ وہ حنفی خاندان میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم مشائخ حنفیہ سے حاصل کی؛ لیکن ان کی آرا، عقائد اور تصانیف کے لحاظ سے ان کو حنفی کہنا مشکل ہے؛ اس لیے کہ ان میں مذہب کے اصولوں سے مخالفت ملتی ہے، حتی کہ ان کے زمانے میں علمائے حنفیہ ہی نہیں، بلکہ مذاہب اربعہ کے علما نے ان پر انکار فرمایا اور تعزیراً انھیں جیل بھیجا گیا؛ لہٰذا اگر چہ وہ خاندانی لحاظ سے اور ابتداءً حنفی تھے؛ لیکن ان کے قول کو معتمد علیہ نہیں سمجھا جا سکتا اور ان کے اقوال مذہب کی نمائندگی نہیں کر سکتے، اگر وہ جمہور علما کے موافق ہوں تو مقبول ہیں؛ ورنہ نہیں۔

کیا شرح العقیدۃ الطحاویۃ ابن ابی العز کی ہے؟:

شرح العقیدۃ الطحاویۃ جو سلفی حضرات کے یہاں مشہور ہے اس کی نسبت ابن ابی العز کی طرف مشکوک ہے۔ سب سے پہلے جس مخطوطے سے کتاب مکۃ المکرّمہ میں مطبوع ہوئی وہ مؤلف کے نام سے عاری تھا۔ اس کی تحقیق کرنے والے حضرات نے کشف الظنون سے عقیدۃ الطحاویۃ کے تمام شراح کے ناموں کو نقل کیا جن کی تعداد سات تھی۔ ان میں سے ابن ابی العز کے بارے میں فرمایا کہ ہمارا غالب گمان ہے کہ اس کتاب کے شارح ابن ابی العز ہی ہیں۔

”راجعنا ما في أيدينا من كتب التراجم والفنون، فلم نجد ما يمكننا معه الجزم بنسبته لشخص بعينه، وإنا نثبت هنا أسماء شارحي هذه العقيدة الذين عدهم صاحب كشف الظنون وهم سبعة... ومنهم صدر الدين علي بن محمد بن أبي العز الأذرعي الدمشقي الحنفي المتوفى سنة ٧٤٦هـ وهو الذى يترجح الظن أنه الشارح“. (مقدمة الناشر – شرح الطحاوية لابن أبي

العز، ص ۱۵-۱۶)

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ انھوں نے شرح پر ابن ابی العز کے والد کا نام لکھا، جبکہ صاحب کشف الظنون نے بیٹے ابن ابی العز کا نام ذکر کیا تھا۔ پھر سلفی حضرات نے احمد شاکر سے دوبارہ اس کی تحقیق کرنے کا مطالبہ کیا۔ اتحاف السادۃ میں علامہ زبیدی کی وہ عبارت احمد شاکر کے ہاتھ لگی جس میں ابن ابی العز کا ذکر ہے؛ لیکن علامہ نے وہاں ''العز'' کی جگہ ''الغزی'' لکھا ہے۔ اس کا سہارا لیتے ہوئے احمد شاکر نے یہ احتمال ظاہر کیا کہ ابن ابی العز کے نام میں تحریف ہوئی ہے؛ لہٰذا گو مخطوطے پر ان کا نام نہیں؛ لیکن شرح انہی کی ہے؛ لیکن اس کے باوجود احمد شاکر خود اس دلیل پر مطمئن نہیں ہوئے اور فرمایا کہ یہ تحقیق وطباعت وقتی ہے، جیسے ہی ہمیں اللہ کی توفیق سے اس کتاب کا غیر محرف ومحفوظ نسخہ مل جائے گا ہم اس کی تصحیح کر کے دوبارہ طبع کریں گے۔ ''ولكني لا أزال أرى هذه الطبعة موقتةً أيضًا، حتى يوفقنا الله إلى أصل محفوظ للشرح صحيح، يكون عمدة في التصحيح، فنعيد طبعه ونتقنه، ونخرجه إخراجًا سليمًا إن شاء الله ذلك ويسره، وكان في العمر بقية''. (مقدمة الشيخ أحمد محمد شاكر على شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص۸)

مذکورہ باتوں سے واضح ہوا کہ شرح کی نسبت ابن ابی العز کی طرف ہونے کا مدار احمد شاکر کے شبہات کو درجۂ یقین تک پہنچانے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

مکتبہ اسلامی والوں نے شیخ البانی کی تحقیق کے ساتھ جو جدید طباعت کی ہے ان کا دعویٰ ہے کہ ایک جدید مخطوطہ ان کے ہاتھ لگا ہے جس پر مؤلف کا نام موجود ہے۔ اور اس کی تحقیق کرنے والے زہیر الشاویش اپنے مقدمۃ التحقیق میں لکھتے ہیں کہ بالآخر ہم اس نتیجے پر پہنچے جس پر احمد شاکر پہنچے تھے۔ (مقدمة الناشر زهير الشاويش على شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص۸، ط: دار السلام)

قابل تعجب بات تو یہ ہے کہ ان کے اس مخطوطے پر جس کے سرورق کی تصویر مقدمے کے صفحہ ۶۳ پر موجود ہے، اس میں ابن ابی العز کا نام نہیں؛ بلکہ ان کے والد کا نام مکتوب ہے، اور اس پر ان کے والد کی تاریخ وفات (۷۴۶) لکھی ہوئی ہے؛ حالانکہ احمد شاکر کے بقول تو بیٹا شارح ہے۔ درحقیقت اس مخطوطے پر بہت سی مرتبہ نام لکھ کر مٹایا گیا، جس کا حاصل یہ نکلا کہ یہ بعینہٖ پہلے نسخے کی طرح عاری عن اسم المؤلف تھا۔

بہر حال ابن ابی العز کا شارح ہونا ممکن تو ہے؛ لیکن یقینی وقطعی بات نہیں، اور شرح کی نسبت ان کی طرف تخمینی اور اجتہادی ہے۔

علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ ''الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي'' کی تعلیق میں فرماتے ہیں: ''وطبع شرح لمجهول ينسب إلى المذهب الحنفي زورًا ينادي صنع يده بأنه جاهل

بهذا الفن، و أنه حشوي مختل العيار". (تعليق العلامة محمد زاهد الكوثري على الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص ٣٨، ط: المكتبة الأزهرية)

البتہ شیخ شعیب ارنوؤط اور شیخ عبداللہ بن عبدالمحسن ترکی نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ پر تعلیقات اور مقدمہ لکھا ہے۔مقدمہ کے صفحہ ۷ پر ابن ابی العز کی طرف شرح کی نسبت کے صحیح ہونے پر یہ قرائن لکھے ہیں:

۱- امام سخاوی نے وجیز الکلام میں اور مرتضی زبیدی نے احیاء العلوم کی شرح (۱۴۶/۲) میں اور صاحب کشف الظنون نے کشف الظنون کے صفحہ ۱۱۴۳ میں اس کی نسبت ابن ابی العز کی طرف کی ہے۔

۲- الاتباع ابن ابی العز کا رسالہ ہے، اس کا اسلوب بیان اور اس میں ذکر شدہ مسائل اور شرح عقیدہ طحاویہ کا اسلوب اور اکثر مسائل آپس میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔

۳- تاریخ قاضی ابن شہبہ میں جن مسائل کی وجہ سے ابن ابی العز پر آزمائشوں کا ذکر ہے وہ اکثر مسائل اس شرح میں موجود ہیں۔

ابن ابی العز اور ان کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ کے بارے میں علما کے اقوال:

۱- ملا علی قاری نے الفقہ الاکبر کی شرح میں کئی مسائل کے تحت ابن ابی العز پر سخت الفاظ میں تنقید فرمائی ہے؛ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں: "وقد تواترت أحاديث في إثبات الرؤية تواترًا معنويًّا، فيجب قبولها نقلاً ولا يلتفت إلى ما يتوهمه أهل البدعة عقلاً، ولقد أخطأ شارح عقيدة الطحاوي في هذه المسألة حيث قال: فهل يعقل رؤية بلا مقابلة، وفيه دليل على علوه على خلقه. انتهى. وكأنه قائل بالجهة العلوية لربه، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه سبحانه لا يرى في جهة، وقوله عليه الصلاة والسلام: "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" تشبيه للرؤية بالرؤية في الجملة، لا تشبيه المرئي بالمرئي من جميع الوجوه. (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص ٢٥٠)

ملا علی قاری رحمہ اللہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: "والحاصل أن الشارح يقول بعلو المكان مع نفي التشبيه، وتبع فيه طائفة من أهل البدعة". (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص ٣٣٤)

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح فقہ اکبر میں اور بھی متعدد مقامات پر ابن ابی العز پر تنقید کی ہے۔نمونے کے طور پر صفحہ: ۳۰۴، ۳۳۲، ۴۳۴ کی عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

۲- علامہ زبیدیؒ إتحاف السادة المتقين میں لکھتے ہیں کہ خوب غور وفکر کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ابن ابی العز کا کلام امام صاحب کے مذہب کے اصولوں کے خلاف ہے؛ بلکہ اس میں علمائے اہل سنت کی

تردید ہے، گویا انھوں نے اجماع کی مخالفت کی ہے اور نصاریٰ کے اقوال کو اہل سنت کا قول بنایا ہے۔ ”ولما تأملته حق التأمل وجدته كلامًا مخالفًا لأصول مذهب إمامه، وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى، فليتنبه لذلك“. (إتحاف السادة المتقين ۱۴۶/۲)

۳- علامہ زاہد کوثری سے جب اس شرح کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: ایک مجہول شخص کی شرح ہے، جس کی نسبت مذہب حنفی کی طرف جھوٹی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فن عقائد سے ناواقف تھا۔ ”وطبع شرح لمجهول ينسب إلى المذهب الحنفي زورًا ينادي صنع يده بأنه جاهل بهذا الفن وأنه حشوي مختل العيار“. (تعليق العلامة محمد زاهد الكوثري على الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص۳۸، ط: المكتبة الأزهرية)

۴- معاصرین میں شیخ سعید فودہ نے جگہ جگہ اپنی تصانیف میں ابن ابی العز پر تنقید فرمائی ہے۔ شرح العقیدۃ الطحاویہ میں مسئلہ ”القدیم من أسماء اللہ تعالیٰ“ کے تحت لکھتے ہیں: ”فيتبين لنا أن نفيه لهذا الاستعمال فيه مغالطات وأخطاء عديدة، وقد قلد ابن باز في ذلك ابن أبي العز الحنفي في شرحه، وهذا تلقى هذه الأغاليط عن شيخهم الأكبر ابن تيمية. فتنبه“. (شرح العقيدة الطحاوية للشيخ سعيد فودة، ص۲۶)

۵- شیخ حسن بن علی السقاف بھی سختی سے ان پر رد کرتے ہیں۔ بالخصوص ان کے رسالے ”تهنئة الصديق المحبوب“، ”التنديد بمن عدد التوحيد“ اور عقیدۃ الطحاوی کی شرح میں مذہب حنفی کی طرف ان کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور ان کی شرح کے قابل تنقید مسائل کی نشاندہی بھی فرمائی ہے۔

یاد رہے کہ شیخ حسن سقاف کی بعض آرا سے ہم متفق نہیں۔ ہم ان کو مقتدیٰ نہیں سمجھتے۔

۶- ابن قاضی شہبہ نے اپنی تاریخ (۸۹/۳-۹۱) میں ابن ابی العز کے محاکے کا وہی قصہ ذکر کیا ہے جو حافظ ابن حجر نے إنباء الغمر میں لکھا ہے۔ جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ حافظ ابن حجر مذکورہ قصے کے بارے میں لکھتے ہیں: ”وأن العلماء بالديار المصرية خصوصًا أهل مذهبه من الحنفية أنكروا ذلك“. (إنباء الغمر ۲۵۸/۱)

عقائد و اصول کے علاوہ ابن ابی العز کے فقہی تفردات و شذوذ بھی کافی ہیں جو ان کی کتاب ”التنبيه على مشكلات الهداية“ سے واضح ہوتے ہیں؛ بلکہ وہ تو تقلید شخصی ہی کے قائل نہیں تھے اور انھوں نے تقلید شخصی کے رد میں ”الاتباع“ نامی رسالہ تصنیف فرمایا۔ مولانا سجاد بن حجابی اپنی تحقیق میں فرماتے ہیں:

”ابن ابی العز رحمہ اللہ کا نظریہ تقلید بھی مذاہب اربعہ متبوعہ سے کئی مواضع پر متصادم ہے۔ ملا معین سندھی

نے جب دراسات اللبیب (ص:۱۴۹) پر ابن ابی العز کے اس قول ''کسی واحد معین امام کی تقلید کو لازم قرار دینے والا جاہل اور گمراہ ہے۔'' سے اپنے لیے استدلال کیا، تو علمائے حق نے اس پر مدلل تنقید کی؛ چنانچہ محدث کبیر عبداللطیف سندھی نے ''ذب ذبابات الدراسات'' (۴۳۱/۱) میں ابن ابی العز اور معین سندھی کا مدلل جواب دیا۔ اہل علم حضرات اس کا ضرور مطالعہ فرمائیں''۔

علامہ عبداللطیف سندھی ابن ابی العز کی عبارت کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں: ''علی أن إفراط ابن أبي العز في مخالفة المذاهب من الأمور المعلومة عند علماء الفرق الأربعة، فلا يلتفت إلى قوله هذا''.(ذب ذبابات الدراسات ۴۳۲/۱)

علامہ عبداللطیف سندھی کا کہنا ہے کہ ابن ابی العز تو خود یہ لکھتے ہیں کہ معین امام کی تقلید تو جائز نہیں؛ مگر دوسری طرف اپنی ہی رائے کو درست کہہ کر لوگوں سے اپنی تقلید کرانا چاہتے ہیں؛ چنانچہ علامہ عبداللطیف سندھی لکھتے ہیں: ''ومن العجب أنه قد يتكلم ابن أبي العز في حاشيته على الهداية في بعض المواضع فيقول: الصواب أو الحق الذي يجب اتباعه هو الذي سمحتُ به، دون ما كره غيري''. (ذب ذبابات الدراسات ۴۳۲/۱)

مشائخ حنفیہ میں سے علامہ قاسم بن قطلوبغا نے ابن ابی العز کی کتاب ''التنبيه على مشكلات الهداية'' کا مستقل جواب تحریر فرمایا ہے، جو''أجوبة عن اعتراضات ابن أبي العز'' کے نام سے معروف ہے۔

ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں بعض قابل تنقید مقامات:

والآن نذكر بعض المسائل التي خالف فيها ابن أبي العز الجمهور أو السادات الحنفية:

(۱) قسّم ابن أبي العز التوحيد إلى ثلاثة أقسام.(شرح العقيدة الطحاوية ۲۴/۱-۵۲)

۱- توحيد الألوهية، أي كون الله تعالى معبودا وحده.

۲- توحيد الربوبية، أي كون الله تعالى خالقا وربًّا .

۳- توحيد الأسماء والصفات، وهو حمل صفات الله تعالى على المعاني الحقيقية الظاهرة مع حرمة التأويل.

وكثير من المشايخ والعلماء ينكرون هذا التقسيم، وألّف الشيخ حسن بن علي السقاف رسالة في رد هذا التقسيم سماها ''التنديد لمن عدد التوحيد'' وهي مطبوعة في رسائله (من ۵۹۱/۲ إلى ۶۳۵/۲) - ولا نوافق السقاف في بعض ما كتبه في مصنفاته- وتكلمنا في أول الشرح على هذا التقسيم فليراجع.

(٢) قال ابن أبي العز: القديم ليس من أسماء الله تعالى. (شرح العقيدة الطحاوية ٧٧/١)

نقول: القديم من أسماء الله تعالى، وقد ورد هذا الاسم في أسماء الله تعالى في حديث طويل من سنن ابن ماجه "النُّور، المُنير، التَّامُّ، القديم، الوتر، الأحد، الصمد الذي لم يلد ولم يُولد..." (سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١، كتاب الدعاء: باب أسماء الله عز وجل)

وقال سراج الدين علي بن عثمان الأوشي:

إلٰـه الخلق مولانا قديم ❁ وموصوف بأوصاف الكمال

قال العلامة القاري في شرحه: "والقديم ما لم يسبق بالعدم، وما ثبت قدمه استحال عدمه، فهو متضمن لنعت البقاء". (ضوء المعالي شرح بدء الأمالي، ص ٢٠)

والقديم خلاصة الآية الواردة في سورة الحديد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (الحديد:٣) وفي صحيح مسلم: "اللّٰهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنَّا الدين وأغنِنا من الفقر". (صحيح مسلم، رقم:٢٧١٣، باب ما يقول عند النوم) وما ذكِر في الحديث من معنى الأول والآخر هو معنى القديم بعينه.

(٣) يقول ابن أبي العز بكون العالم قديمًا بالنوع، حادثًا بتسلسل الأفراد اتباعًا للعلامة ابن تيمية. (شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ٦٢٢)

قال أهل السنة والجماعة: العالم حادث بالنوع. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "كان اللّٰـه ولم يكن غيره". (صحيح البخاري، رقم: ٣١٩١) وفي رواية: "كان اللّٰـه ولم يكن شيء قبله". (صحيح البخاري، رقم: ٧٤١٨) وقال الله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الزمر: ٦٢) والخالق يكون قبل المخلوق. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ﴾. (الروم: ٢٧) أي بدأ خلق الكائنات بعد العدم. وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيْرًا﴾. (الفرقان: ٢)

ونَسَب العلامة أنور شاه الكشميري إلى الشيخ الشاه ولي الله رحمه الله أنه قائل بقدم العالم، فقال: "واختار الشاه ولي الله في بعض رسائله قدم العالم، وتمسك بما عند الترمذي أنه صلى اللّٰـه عليه وسلم سُئِل أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عَماءٍ ماتحته هواء، وما فوقه هواء". (فيض الباري ٤/١)

وقال صاحب أنوار الباري الشيخ محمد رضا البجنوري تلميذ الشيخ الكشميري وختنه (ماعبارته): ”حضرت شاه صاحب قدم عالم کے بھی قائل تھے جو سب سے بڑا داہیہ والمیہ تھا۔ اس کو علامہ کشمیری نے فیض الباری، باب بدء الخلق میں ان کے بعض رسائل: الخیر الکثیر اور التفهيمات الإلهية سے نقل کیا ہے اور اس سے بھی زیادہ عجیب بات ان کا اس کے لیے حدیث ابی رزین سے استدلال ہے جو عماء کے باب میں ترمذی میں مروی ہے“۔

لكن نقول: عبارة الشاه ولي اللّٰه رحمه اللّٰه في ”الخير الكثير“ (ص٣٣)، و”التفهيمات الإلٰهية“ (٢/٤٢) تدل على أنه يقول بحدوث العالم، ولكن يشرح بأن الحدوث على نوعين: حدوث ذاتي، وهو احتياج الممكنات كلها إلى ذات اللّٰه تعالى، وحدوث زماني، وهذا يشمل الزمان والزمانيات، فالزمان أيضًا حادث مثل الزمانيات بحيث أن الزمان مسبوق بامتداد وهمي، كما أن الصورة النوعية والجسمية من غير حقيقتها شيء وهمي. هذا ما فهمناه من كلامه رحمه اللّٰه تعالى. والشاه ولي اللّٰه رحمه اللّٰه تعالى جعل كون الأشياء مسبوقا بالزمان معنى عاميا، وكون بعض الأشياء مسبوقا بالزمان أو بامتداد موهوم كالزمان معنى خاصًا للحدوث. (التفهيمات، ص٤٢)

(٤) يقول ابن أبي العز بعدم جواز استعمال لفظ العشق في اللّٰه تعالى والرسول صلى اللّٰه عليه وسلم. يقول: لعل امتناع إطلاقه أن العشق محبة مع شهوة“. (شرح العقيدة الطحاوية ١/١٦٦)

ونقول: العشق غاية الحب، وقد ورد هذا اللفظ في رواية الحديث: ”من عشِق فعَفَّ وكتم فمات فهو شهيد“. (اعتلال القلوب للخرائطي، رقم:١٠٦) وصحَّحه ابن حزم، والحافظ علاء الدين مغلطاي، والحافظ السخاوي، والنووي، وأبوالوليد الباجي، والقشيري، وابن الصائغ، وغيرهم. (درء الضعف عن حديث من عشق فعف، ص١٠٥-١٠٩) ويقول ابن أبي العز والسلفيون: لا يصح هذا الحديث، وفي إسناده سويد بن سعيد وهو ضعيف. و في رواية أخرى ”من عشق فظفر فعف فمات فهو شهيد“ وفي إسناده محمد بن مسروق وهو ضعيف؛ لكن رواه أبو النصر المروزى عن ابن عباس بسند صحيح كما فى فيض القدير شرح الجامع الصغير (١٨٠/٦)

ويـؤيـده أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم من غزوة فقال: "قدمتم من الجهاد الأصغر إلـى الجهاد الأكبر، قالوا: ما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هواه". (تاريخ بغداد ١٥/٦٨٥) وفي إسناده ليث بن أبي سليم اختلط بآخره.

ويـؤيـده قـوله عليه السلام: "المجاهد من جاهد نفسه". (سنن الترمذي، رقم: ١٦٢١، وقال: حسن صحيح)

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾. (النازعات: ٤٠)

ويـؤيـده قـولـه عـليـه السلام: "سبعة يظلهم الله في ظله، يومَ لا ظل إلا ظله، – وفيه – رجل طلبتْه امرأةٌ ذات منصِبٍ وجمال، فقال: إني أخاف الله. (صحيح البخاري، رقم: ٦٦٠)

ويـؤيـده حديث الغار الذي ذكِر فيه أن الرجل ترك عشيقته خوفًا من الله تعالى وتوسل بهذا العمل، فنجاه الله تعالى من الغار. (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٦٥)

ولـلشيـخ أحـمـد بن صديق الغمارى رسالة سماها "درء الضعف عن حديث من عشق فعف" وما ذكرناه ملخص ما كتبه في تلك الرسالة.

(٥) يـنـكـر ابـن أبـي الـعـز الـكـلام النفسي ويقول كلامه تعالى مركب من الحروف والأصوات. (شرح العقيدة الطحاوية ١/١٨٥، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٥)

ونـقول: الكلام النفسي ثابت لله تعالى كما ذكرناه في محله، ونقول: كلام الله تعالى ليس حروفًا وأصواتًا. وقال العلامة ابن تيمية وتبعه ابن أبي العز: إن كلامه أصوات وحروف متتابـعة لا مـجتـمـعة. وقـال الـجـمهور: الحروف والأصوات مخلوقة نحتاج إليها للتفاهم والتخاطب، وكلام الله تعالى مستغن عنها.

والإمام البخاري يثبت الصوت لله تعالى كما هو المذكور في "فيض الباري" تحت باب قـولـه تـعـالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾، وأوّله الشارحون بصوت الملائكة أو صوت مخلوق في مـحـل، واستدل الإمام البخاري بحديث جابر وذكره بصيغة التمريض سمعتُ النبي صلى الله عـليـه وسـلـم يـقـول: "يـحشـر الـلّـه الـنـاس فيـناديهم بصوت يسمعه من بعُد كما يسمعه من قرُب". (٢/١١١٤، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي)

وقال ابن حجر كما في حاشية صحيح البخاري ما حاصله: لو كان له صوت فهو من غير

مخارج لا كأصواتنا، كرؤيته تعالى ليست كرؤيتنا، وصفة الخالق لا تقاس على المخلوق. وقال الشيخ أنور في "فيض الباري": لو قيل به فلا بد فيه من قيد، وهو بحيث لا يشبه أصوات المخلوقين. والله تعالى أعلم.

والأحاديث المثبتة للصوت لا تقوم حجة في العقائد، كما حققه العلامة الكوثري في حاشية "الأسماء والصفات" للبيهقي. وحديث جابر "يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه مَن بَعُدَ كما يسمعه مَن قرُب". علقه البخاري بقوله: "يُذكَر عن جابر". ومداره على عبد الله بن محمد بن عقيل وهو ضعيف باتفاق. وقد انفرد عنه القاسم بن عبد الواحد وهو ممن لا يحتج به. وحديث أبي سعيد الخدري: "يقول الله: يا آدم، فيُنادَى بصوتٍ إنَّ الله يأمرك". (صحيح البخاري، رقم:٧٤٨٣) فلفظ "ينادَى" فيه بصيغة المجهول جزمًا بدليل "إنَّ الله يأمرك"، وليس فيه إني آمرك. ويؤيد صيغة المجهول ما خرَّج ابن القيم في حادي الأرواح عن الدارقطني من حديث أبي موسى: "يبعث الله يوم القيامة مناديًا بصوت يسمعه أولُهم وآخرهم: إن الله وعدهم ..." الحديث. (ملخص ما في تعليقات السيف الصقيل للعلامة الكوثري، ص ٧١-٧٢)

أو هذه الأحاديث مؤوَّلة بأن المراد بالصوت الكلام، أو بأنها أصوات الملائكة، أو نقول: الأصوات دالة على كلام الله تعالى، وليست كلام الله تعالى، كما أن الكلام اللفظي دال على الكلام النفسي القديم، وكما أن الله تعالى يتجلى في بعض الصور، كما ورد في الحديث: "فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة". (صحيح البخاري، رقم:٧٤٣٩. وصحيح مسلم، رقم:١٨٣) فقال العلامة أنور شاه في فيض الباري شرح صحيح البخاري: هذه ليست رؤية الذات؛ لأن الصور تكون حادثة، نعم أنها دالة على الذات، كالكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي. (فيض الباري ٤/٤٠٣-٤٠٩)

(٦) ابن أبي العز ينفي التأويل فيما ظاهره التمثيل، وينفي تأويل اليد بالقدرة. (شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٢٦، ٢٢٧، ٢٦٥)

نقول: اختار المتقدمون أحيانًا والمتأخرون عامةً التأويل حفظًا لعامة الناس من التشبيه والتمثيل والتجسيم والتجسيد. قال الشيخ خليل أحمد السهارنفوري في المهند في أمثال قوله تعالى: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾: "قولنا في أمثال تلك الآيات أن نؤمن بها، ولا

يقال: كيف، ونؤمن بأن اللّٰه تعالى متعال عن صفات المخلوقين، وعن سمات النقص والحدوث، كما هو رأي القدماء. وأما ما قال المتأخرون من أئمتنا في تلك الآيات فهم يؤوِّلونها بتأويلات صحيحة تسوغ لغةً وشرعًا بأنه يمكن أن يكون المراد عن الاستواء الاستيلاء، وعن اليد القدرة، إلى غير ذلك. وأما الجهة والمكان فلا يجوز إثباتهما للّٰه تعالى". (المهند على المفند، السؤال الثالث عشر، والسؤال الرابع عشر)

(٧) يثبت ابن أبي العز الحد والجهة للّٰه تعالى. (شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٦٣)

ونقول يستحيل ثبوت الحد والجهة للّٰه تعالى، فالحد يكون للأجسام والأجرام والأعراض، واللّٰه تعالى منزه عن أن يكون جسمًا أو عرضًا، وكذلك الجهة بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو قدام أو خلف مستحيل على اللّٰه تعالى؛ لأنه لو كان كذلك لكان جسمًا أو عرضًا. كذا في تهذيب شرح السنوسية. (أم البراهين، ص٤٢ للشيخ سعيد فودة).

وقد بين الناظم هذا بقوله:

نسمي اللّٰه شيئًا لا كالأشيا ❁ وذاتًا عن جهات الست خالي

قال العلامة القاري في ضوء المعالي فيه ردٌّ على المعتزلة والقدرية أنَّ اللّٰه في كل مكان، وعلى المشبهة والكرامية أنه على العرش سبحانه وتعالى". (ضوء المعالي، ٢٧)

والمعلوم الثابت للّٰه تعالى علو مكانة لا علو مكان، مثل: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْمٌ﴾. (يوسف:٧٦) ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾. (الأنعام:١٨) وقد ذكرنا تحقيق هذه المسئلة في موضعها.

(٨) يقول ابن أبي العز: اللّٰه تعالى فوق العرش فوقيةً مكانيةً. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٣٦٤، ٣٧٥)

ونحن نقول كما قال الناظم في الشعر الثاني عشر:

وربُّ العرش فوق العرش لكن ❁ بلا وصف التمكن واتصال

قال جعفر الصادق كما في الرسالة القشيرية: من زعم أن اللّٰه في شيء، أو من شيء، أو على شيء، فقد أشرك، إذ لو كان على شيء لكان محمولًا، ولو كان في شيء لكان محصورًا، ولو كان من شيء لكان محدثًا. كذا في رسائل السقاف.

ومعنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (الأنعام:١٨) فوقية القدرة والعظمة. ومعنى قوله تعالى﴿أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (الملك:١٦) من عظمة شأنه في السماء. والاستواء على العرش كناية عن استواء حكومته، وبدء ها بخلق الكائنات، كما يقال: جلس السلطان على السرير أو الكرسي. أو الاستواء بمعنى الاستيلاء. وأما الاستواء بمعنى الاستقرار فمن صفات الأجسام. ولو حملنا هذه الآية على الظاهر لتعارضت هذه الآية بالآيات الكثيرة الأخرى، كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَا تُبْصِرُوْنَ﴾ وقال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرٰى﴾ (طه:٤٦) وقال: ﴿وَاللّٰهُ مَعَكُمْ﴾ (محمد:٣٥) وقال: ﴿مَا يَكُوْنُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوْا﴾ (المجادلة:٧) وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ﴾ (الزخرف: ٨٤) والفوقية الحسية ليست بكمالٍ فربما يكون الغلام والخادم فوق الحصن، والمولى أو المالك في التحت.

وأما حديث الجارية المذكور فيه "قال: أين اللّٰه؟ قالت: في السماء". فقد تكلمنا فيه بأن المحدثين كالبيهقي في كتاب الأسماء والصفات، والحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير، وغيرهما حققوا أن الحديث مضطرب وشاذ، والأصحُّ ما في مسند أحمد (٣٣/ ٣٢٤)، ومنصف عبد الرزاق (٩/١٧٥)، والسنن الكبرى للبيهقي (١٠/٥٧)، والمعجم الكبير للطبراني (١٠/١٧٣)، والمنتقى لابن الجارود (١/ ٢٣٤) ومصنف لابن أبي شيبة (١١/ ٢٠) "أن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم قال لها: أتشهدين أن لا إله إلا اللّٰه؟ فقالت: نعم، قال: أتشهدين أني رسول اللّٰه؟ قالت: نعم".

وهو الموافق بالأحاديث الأخرى؛ فإن الكافر يسلم بالشهادتين لا بإقرار كون اللّٰه تعالى في السماء، بل هذه عقيدة فرعون إذ قال: ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمٰوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلٰهِ مُوْسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾. (غافر:٣٦-٣٧)

وألَّف الشيخ دريان الأظهري كتابًا في هذا الموضوع اسمه "غاية البيان في تنزيه الرحمن عن الجهة والمكان".

وقد أجاب المحدث أبو الفضل الغماري في "فتح المعين" عن حديث الجارية بأجوبة، منها:

١ – مخالفة هذا الحديث لما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا أتاه شخص يريد الإسلام سأله عن الشهادتين، فإذا قبلهما حكم بإسلامه .

٢ – إن النبي صلى الله عليه وسلم بيَّن أركان الدين في حديث سؤال جبريل عليه الصلاة والسلام، ولم يذكر عقيدة أن الله في السماء .

٣ – أن عقيدة "أين الله؟" لا تثبت توحيدًا ولا تنفي شركًا. (فتح المعين بنقد كتاب الأربعين، ص٢٧-٢٨)

ولو سلمنا أن حديث الجارية غير مضطرب ولا شاذ فمعناه أين عظمة شأنه وعظيم سلطانه وشواهد قدرته؟ قالت: في السماء. وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لمَّا قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش: إنَّ رحمتي غلبت غضبي".(صحيح البخاري، رقم: ٣١٩، كتاب بدء الخلق) فمعنى قوله "فهو عنده " كونه مخفيا مكنونًا عن الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ (الزخرف: ٨٥). وقال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) وقال تعالى: ﴿مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ﴾(هود: ٨٣) وقد يأتي هذا اللفظ أي: "عنده" لكون الشيء معظمًا، كما في قوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيْكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥) وقال تعالى: ﴿بَلْ أَحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِم يُرْزَقُوْنَ فَرِحِيْنَ بِمَا آتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (آل عمران: ١٦٩-١٧٠) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)

(٩) يعتقد ابن أبي العز تبعًا للعلامتين – ابن تيمية وابن القيم – أن النار فانيةٌ . وذكر تفصيل هذه المسئلة في محلها تحت الشعر التاسع عشر تحت قوله:

ولا يفنى الجحيم ولا الجنان ۞ ولا أهلوهما أهل انتقال

فطالعه هناك، واستمع بعض الآيات لتكون على بصيرة على دوام النار: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيْدُوْا فِيْهَا وَذُوْقُوا عَذَابَ الْحَرِيْقِ﴾ (الحج: ٢٢) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيْهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَزِيْزًا حَكِيْمًا﴾(النساء: ٥٦) وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أُعِيْدُوا فِيْهَا وَقِيْلَ لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ

تُكَذِّبُوْنَ﴾ (السجدة: ٢٠) وقال تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوْتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُوْرٍ﴾ (فاطر: ٣٦) وقال تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُوْنَ﴾ (الزخرف: ٧٧) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِيْنَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِيْنَ فِيْهَا أُوْلٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٦).

(١٠) يقول الشيخ ابن أبي العز: الكرسي موضع قدمي الله تعالى. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٣٦٩)

نقول: الله تعالى منزه من القدمين والمكان، هو خالق المكان ليس متمكنًا في المكان. وقال العلامة ابن تيمية: إن عرشه أو كرسيه وسع السموات والأرض وأنه يجلس عليه فما يفضل عنه قدر أربعة أصابع أو لا يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع وإنه ليَئِطُّ به أطيط الرَّحل الجديد بالراكب. كذا في مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/٤٣٤)

قال المحدث الكوثري في تعليقه على "السيف الصقيل": "قال أبو حيان الأندلسي الحافظ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥): وقد قرأتُ في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش "إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكانًا يقعد معه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم". تحيل عليه محمد بن عبد الحق، وكان من تحيله أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه. كما ترى في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، وليست هذه الجملة بموجودة في تفسير البحر المطبوع. وقد أخبرني مصحح طبعه بمطبعة السعادة أنه استفظعها جدًّا وأكبر أن ينسب مثلها إلى مسلم فحذفها عند الطبع، لئلا يستغلها أعداء الدين، ورجاني أن أسجل ذلك هنا استدراكًا لما كان منه، ونصيحةً للمسلمين". (حاشية السيف الصقيل، ص٩٦)

وما روي عن أبي موسى الأشعري: الكرسي موضع القدمين، ففي إسناده عمارة بن عمير ذكره البخاري في الضعفاء. كذا في تعليقات العلامة الكوثري على "الأسماء والصفات" للبيهقي (ص٣٧٦). وكذا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفًا أن الكرسي موضع القدمين لم يرفعه غير شجاع بن مخلد، وهو واهم، وقد ضعَّفه العقيلي. كذا في تعليقات العلامة الكوثري على "الأسماء والصفات" للبيهقي، (ص٣٣٣). وعلى فرض

صحة الأثرين معناهما أن موضع القدمين من السرير لا من الله تعالى يكون صغيرا بالنسبة إلى السرير، كذلك الكرسي أصغر بالنسبة إلى العرش. كذا في كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، فليراجع.

(١١) أنكر الشيخ ابن أبي العز التوسل بالذوات الصالحة. (شرح العقيدة الطحاوية ٩٥/١-٢٩٨)

والجمهور من أتباع الأئمة الأربعة يجوزون التوسل بها، وهو في الحقيقة توسل بمحبة المتوسل بالمتوسل به، وهذا توسل بالعمل القلبي الحسن، فلا يرد أن الذات الصالح لا يتدخل في قضاء الحاجة؛ لأن الحب عملنا، وقد فصَّلنا مسألة التوسل بالصالحين مع عبارات المذاهب الأربعة في شرح قصيدة البردة من صفحه ٦٥٤ إلى ٦٨٧، ونذكر ههنا بعض الدلائل بالإيجاز:

١ - عن أنس بن مالك، أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبدالمطلب، فقال: "اللّٰهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا فيسقون". (صحيح البخاري، رقم: ١٠١٠، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء).

حديث الأعمى حيث شكى إلى النبي صلى الله عليه وسلم عميه، فأمره بالوضوء والدعاء بأن يقول: "اللّٰهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيِّك محمدٍ نبيِّ الرحمة، إني توجهتُ بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي، اللّٰهم فشفِّعْه فِيَّ". (سنن الترمذي، رقم:٣٥٧٨، باب بعد باب دعاء الضيف. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب. وابن ماجه، رقم: ١٣٨٥، وقال ابن ماجه بعد الحديث: قال أبو اسحاق: هذا حديث صحيح).

٣- وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن دينار قال: سمعت ابن عمر يتمثل بشعر أبي طالب:

وأبيضَ يُستسقَى الغمامُ بوجهه ۞ ثِمالُ اليتامَى عصمةٌ للأرامِل

(صحيح البخاري، رقم:١٠٠٨، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء).

هذا قول أبي طالب قرره النبي صلى الله عليه وسلم، وابن عمر، والصحابة، وفيه طلب الغيث بوجه النبي صلى الله عليه وسلم، أي: بذاته الكريم.

(١٢) قال ابن أبي العز: إن الوليد بن عقبة كان يشرب الخمر. (شرح العقيدة الطحاوية ٥٣٢/٢)

نقول: كان وليد بن عقبة من صغار الصحابة، وكان من خيار الولاة على الكوفة محبوبًا عند الناس، ولم يكن يشرب الخمر، بل هذا اتهام بعض الظالمين وكذب وافتراء، ولما عزله أمير المؤمنين عثمان من إمارة الكوفة، قال بعض الأعراب:

يا ويلنا قد عُزِل الوليدُ ❁ وجاء نا مُجَوِّعًا سعيدُ (فتح الباري ٥٧/٧)

أي: سعيد بن العاص. وقصة هذا الافتراء أنه كان يسكن في الكوفة رجل جيد فاضل يكنى ابن الحيسمان، وكان بيته مركزًا ومجتمعًا للمجاهدين الخارجين في سبيل الله إلى آذر بائيجان، فقُتِل ابن الحيسمان، فقتَل أمير الكوفة الوليد رضي الله عنه في قصاصه ثلاثة أشخاص: زهير بن جندب، و مورع بن أبي مورع، وشبيلا، فحقد أسرتهم وعادوا الوليد فدبروا لاتِّهامه واحتالوا، واتهموه بشرب الخمر، وشهد بالشرب عند عثمان شاهدان: أحدهما حمران بن أعين الرافضي، والثاني مجهول لا يعرف، وشهدا بأنه صلى الفجر أربعًا.

والقرائن القوية والشواهد الناصعة تدل على كذب الشهادة:

أمَّا أولًا: فلعدم توثيق الشاهدين، كما ذكرنا.

وأما ثانيًا: فلاضطراب أن الوليد صلى الفجر بالناس أربعًا، أو صلى ركعتين، وقال: هل أزيدكم.

وأما ثالثًا: فلانتهاء أحد الإسنادين في صحيح مسلم في حد شرب الخمر إلى حضين بن المنذر، ولم يكن حاضرًا في تلك الواقعة، بل حكى شهادة الشاهدين الذين شهدا في مجلس عثمان رضي الله عنه، أي: لم يكن حاضرًا في الكوفة، بل كان حاضرا في مجلس الشهادة في المدينة. والإسناد الثاني ينتهي إلى عبد الله بن شوذب الذي ولد بعد ٥٦ سنة بعد هذه الواقعة.

وأما رابعًا: فيقول أحد الشاهدين شرب الخمر، والثاني يقول: تقيأها.

وأما خامسًا: فكان عثمان رضي الله عنه على تيقن كذب الشهادة، وإنما أقام الحد دفعًا للفتنة وسدًّا لأفواه الناس. قال عثمان رضي الله عنه: "نقيم الحد ويبوء شاهدُ الزور بالنار، فاصبر يا أخي". كذا في تاريخ الطبري (٤/٢٧٦). وانظر لتفصيل هذه التهمة:

العواصم من القواصم لابن العربي مع تعليقاته (ص٩٣-٩٤)، وتكملة فتح الملهم (٢/٤٩٩-٥٠٠).

وحمران بن أعين الشاهد في هذه الواقعة قال أحمد فيه: يتشيع هو وأخوه . وقال الآجري عن أبي داود: كان رافضيا. وضعَّفه يحيى بن معين، كما في تهذيب التهذيب. وقال الخطيب محي الدين في تعليقات العواصم من القواصم: إنه تزوج بمعتدة في عدتها. وانظر لتفصيل دفع الاتهام عن الوليد: تكملة فتح الملهم (٢/٤٩٨-٥٠٢)

(١٣) قال ابن أبي العز: التفويض في المتشابهات جحد لمعانيها. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٨٥)

قلنا: التفويض صحيح وحق عند الجماهير. قال عبد الله بن وهب: "كنا عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذته الرحضاء، ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع. وما أراك إلا صاحب بدعة". (فتح الباري ١٣/٣٠٦-٣٠٧)

وسُئِل الأوزاعي ومالك والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصِّفة فقالوا: أمِرُّوها كما جاءت بلا كيف. (فتح الباري ١٣/٤٠٧)

وقلت: معنى الإمرار: إمرارها على اللسان، والتلاوة من غير تأمل وخوض في المعنى والتأويل مع تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتمثيل.

وقال الحافظ ابن حجر: "الثالث: إمرارها على ما جاءت مفوَّضًا معناها إلى الله تعالى. قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف الصالح". (فتح الباري ١٣/٣٩٠)

ونقل البيهقي في الأسماء والصفات (ص١١٦) عن مالك: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب".

قال عبد الهادي الخرسة: "أما العبارة المنسوبة إليه (أي: الإمام مالك) "والكيف مجهول" فهي ليست ثابتة عنه بطريق، وهي غير صحيحة؛ لأن فيها إثبات الكيف وإثبات جهلنا به، مع أن عقيدة أهل الحق أنه لا كيف. (الله معنا بعلمه لا بذاته، ص١٣)

وقال الإمام الترمذي: "والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديثُ ونُؤمِن بها، ولا يقال: كيف؟". (سنن الترمذي، باب ما جاء في خلود أهل الجنة)

وسئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات فقال: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى. رواه عنه الخلال بسند صحيح. (اللّٰه معنا بعلمه لا بذاته، ص ١١)

فإنكار التفويض إنكار الشمس في نصف النهار في يوم صاح.

(١٤) كفَّر ابن أبي العز الشيخ محي الدين ابن العربي. يقول السلفية وابن أبي العز: إن ابن العربي الطائي كان زنديقًا حلوليًّا يعتقد وحدة الوجود، ويفسرونه بحلول اللّٰه تعالى في الأجسام . قال ابن أبي العز: وهؤلاء ظنوا أن وجود المخلوق هو وجود الخالق كابن العربي وأمثاله. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٧٤٢)

ونقول: لم يكن هو حلوليًّا، ولمسألة وحدة الوجود تشريحان وتأويلان :

الأول: أن الوجود الحقيقي الدائمي الذي لا يزول هو وجود اللّٰه تعالى. وأما وجود الكائنات في جنب وجود اللّٰه تعالى فهو كالعدم. وهذا معنى وحدة الوجود، أي: الموجود الحقيقي الدائمي هو اللّٰه تعالى الواحد وكل شيء هالك إلا وجهه. وهذا مثل أن تقوم في الصحراء التي لا شجرة فيها وقت الظهيرة والشمس على رأسك وتقول: إنه لا ظل في هذه الصحراء، مع أن ظل بعض الأحجار يوجد، لكنه كالمعدوم عرفًا.

والتشريح الثاني: إن بعض أهل الكمال من الصوفية إذا وقع عليهم تجلي نور اللّٰه تعالى فيرون هذا التجلي في الأشياء، ولا يرون إلا هو، فإذا رأوا الشجر المتجلي بنور اللّٰه تعالى يقولون: هو اللّٰه، أي: النور الظاهر على الشجر نور اللّٰه تعالى، ويسميه بعض الصوفية "وحدة الشهود"، كما أنَّ موسى عليه الصلاة والسلام رأى نور اللّٰه تعالى على الشجرة، قال اللّٰه تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوْسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيْكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيْكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُوْنَ. فَلَمَّا جَاءَ هَا نُوْدِيَ أَنْ بُوْرِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ. (النمل: ٧-٨) وقال اللّٰه تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُوْدِيَ يَا مُوْسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ

إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى. (طه: ١١-١٢) وهذا كما إذا طلعت الشمس وانتشر ضوءها اختفت الكواكب والنجوم، ولم يظهر إلا نور الشمس، فكذلك إذا ظهر على أولياء الله أنوار الله تعالى واختفت عن نظرهم الأشياء، وكما إذا أبصرت اليراعة، (أي: جگنو) ليلًا أبصرت النور خارجًا من خلفها، وإذا أبصرتها نهارًا لم تر شيئًا لغلبة ضوء الشمس.

وبدَّل مشايخنا الكبار وحدة الوجود لإزالة الشبهات بوحدة الشهود، وفسروه بكون الكائنات شاهدة على وحدة الله الكبير المتعال، أو بالالتفات والتوجه إلى الله الواحد، أو بكونه حاضرًا علمًا عند العبد كل وقت، فهو المتفرد بهذه الصفة لا يشاركه أحد فيها.

ففي كل شيء له آية ❁ تدلُّ على أنه واحد

(١٥) وقال ابن أبي العز: لا تقبل توبة الزنديق، وابن العربي زنديق عنده. يقول: والصحيح عدم قبولها. (شرح العقيدة الطحاوية ٧٤٥/٢)

الزنديق عند الأحناف من لا يتدين بدين ويظهر الإسلام ويطعن في الإسلام ويعترض. والمنافق من يبطن الكفر ويظهر الإسلام. وذكر علماء اللغة وجوها شتى في تسمية الزنديق. والأوضح عند الفقير أن الزنديق أصله "زن ديگ" أي: قدر المرأة، كما أن القدر لا تتقيد بإدام ومطبوخ مخصوص، بل يطبخ فيه الإدام مقتضى الأحوال والطبيعة، كالدجاج، والخضراوات، والعدس، واللحم، وغيرها. كذلك الزنديق لا يتقيد بدين خاص، بل يظهر اعتقاده لمختلف الأديان ويعترف وفق اقتضاء الحال، فيتنصر مع النصارى، ويتهود مع اليهود، ويتمجس مع المجوس.

قال ابن الهمام في الفتح: "الزنديق من لا يتدين بدين". (فتح القدير ٩٨/٦. والبحر الرائق ١٣٦/٥. والدر المختار ٢٤٣/٤).

وقال ابن عبد البر في التمهيد: سئل مالك رحمه الله تعالى عن الزندقة فقال: "ما كان عليه المنافقون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مع إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم". كذا في التمهيد ١٥٤/١٠.

وقال النووي في لغات الروضة: "الزنديق الذي لا ينتحل دينا". كذا في التقرير الرفيع لمشكاة المصابيح للشيخ محمد زكريا مع تعليق بعض الأفاضل (٥١/١).

واختلفوا هل تقبل توبة الزنديق، أم لا؟ فعند مالك وأحمد في رواية يقتل ولا تقبل توبته، كما في شرح البخاري لابن بطال (٥٧٤/٨)، والاستذكار (٢٨٥/٢). وعند الشافعي وأحمد في رواية إن تاب فتقبل توبته وإلا فيقتل، كما في المجموع شرح المهذب (٢٣٣/١٩)، والمغني لابن قدامة (٧٢/١٠). وللشافعية أقوال أخرى في المسألة، والأصح عند الحنفية كما نقل العلامة الشامي في رد المحتار (١٩٩/٤) عن الفتح قالوا: "لو جاء زنديق قبل أن يؤخذ فأخبر بأنه زنديق وتاب تقبَل توبته، فإن أُخِذ ثم تاب لا تقبل توبته ويقتل؛ لأنهم باطنِيَّةٌ يعتقدون في الباطن خلاف ذلك، فيقتل ولا تؤخذ منه الجزية".

(١٦) يقول ابن أبي العز الإسلام لا يكون وحده سببًا لغفران جميع الذنوب، بل يحتاج إلى توبة. قال: "الأصح أنه لا بد من التوبة مع الإسلام". (شرح العقيدة الطحاوية ٤٥١/٢)

ونقول ما تفصيله ما يلي: قال أبو حنيفة ومالك والشافعي: إن الإسلام يهدم ما قبله مطلقًا، وقال أحمد: الإسلام يهدم ما قبله بشرط أن يحسن عمله بعد الإسلام. وأما إذا أساء ولم يترك ما كان يعمله من المعاصي فلا يهدم. وراجع ماحرره ابن حجر رحمه الله في التفح، باب اثم من أشرك بالله وعقوبته، من كتاب استتابة المرتدين.

واستدل أحمد أولاً بما رواه أبو سعيد الخدري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا أسلم العبد فحسن إسلامه يكفر الله عنه كل سيئة زلفها، أي: قدمها وكان بعد ذلك القصاص: الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنها". (صحيح البخاري، رقم: ٤١)

وأجابوا عنه أولًا: بأن إحسان الإسلامِ الإخلاصُ والبعد عن النفاق والشك. كما في حاشية صحيح البخاري. (١١/١، باب حسن إسلام المرء) واستدل ثانيًا بما رواه عبد الله بن مسعود، قال رجل: يا رسول الله! أنُواخَذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: "من أحسن في الإسلام لم يُؤاخَذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أُخِذ بالأول والآخر". (صحيح البخاري، رقم: ٦٩٢١. وصحيح مسلم، رقم: ١٨٩)

قلنا: المراد بالمؤاخذة العتاب دون العقاب بأن يقال له: إنك كنت تفعل في الجاهلية ولم تمتنع في الإسلام، هذا عار عليك عظيم. أو المراد بالإساء ة في الإسلام الإرتدادُ، أو

ارتكاب النفاق وعدم الإخلاص. وانظر للمذاهب فتح الباري، باب اثم من أشرك بالله وعقوبته، في كتاب استتابة المرتدين.

واستدل الأئمة الثلاثة، أمَّا أولًا: فبقول الله تعالى: ﴿قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال:٣٨) فهذه الآية تدل على أن الإسلام يهدم ما قبله.

وثانيًا: بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُوْلٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيْهِمْ أُجُوْرَهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَحِيْمًا﴾. (النساء: ١٥٢)

وثالثًا: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الإسلام يهدم ما كان قبله، والهجرة تهدم ما كان قبلها، والحج يهدم ما كان قبله". (صحيح مسلم، رقم:١٩٢)

ورابعًا: بحديث أسامة لما أنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم قتل رجل قال: "لا إله إلا الله". وفي آخر الحديث: حتى تمنيتُ أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم. (صحيح البخاري، رقم:٤٢٦٩)

وما ذكرنا من الاختلاف فهو في حقوق الله تعالى. وأما حقوق العباد فعبارة بعض المشايخ المحققين تدلُّ على أن حقوق العباد لا تنهدم بالإسلام، ويقول البعض: تنهدم؛ فإن الكافر الحربي إذا أسلم، فإنه لا يطالب بشيء من تلك الحقوق، ولو قتل وأخذ الأموال لم يقتص منه بالاجماع. كما قاله الإمام القرطبي في المفهم (٢/ ٩٤)، كذا في التقرير الرفيع مع تعليقه (١/٧٣). ويمكن التطبيق بين المسلكين بأنه إن كان المال المغصوب والمسروق موجودًا عند الحربي بعد الإسلام يؤمر برده إلى المالكين وإلا فلا.

يدل على ما قلنا أن المغيرة بن شعبة صحب قومًا في الجاهلية، فقتلهم وأخذ أموالهم، فأسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أما الإسلام فأقبلُ، وأما المال فلستُ منه في شيء". (صحيح البخاري، رقم:٢٧٣١)

قال القسطلاني: "ولعله صلى الله عليه وسلم ترك المال في يده لإمكان أن يسلم قومه فيردُّ إليهم أموالهم". (إرشاد الساري ٤/٤٤٧)

(١٧) نسب ابن أبي العز إلى ابن العربي أنه قائل بتفضيل الولي على النبي والرسول، وفضَّل نفسه على الرسول صلى الله عليه وسلم. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤-٧٤٥)

ومحي الدين ابن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي مولدًا، ولد سنة ٥٥٨ بدمشق. من مصنفاته المشهورة: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم. أثنى عليه جمع من العلماء، منهم: مجد الدين الفيروزآبادي صاحب القاموس، وسراج الدين المخزومي، وكمال الدين الزملكاني، والشيخ صلاح الدين الصفدي، وقطب الدين الشيرازي، ومؤيد الدين الخجندي، وفخر الدين الرازي، والإمام محي الدين النووي، وعز الدين بن عبد السلام. وللسيوطي رسالة في الدفاع عنه اسمها "تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي" وللشيخ أشرف على التهانوي رسالة اسمها "التنبيه الطربي في تنزيه ابن العربي". وقال الشيخ ابن العربي في الفتوحات المكية: "كل حقيقة على خلاف الشريعة زندقة باطلة". وقال: "فمن قال إن ثمة طريقًا إلى اللّٰه خلاف ما شرع فقوله زور". وما يوجد في كتابه مخالفًا للشرع فهو مفترى عليه مدسوس في كتبه، كما صرح به الإمام الشعراني وأبو السعود وغيرهما. وطالع لهذا البحث مقدمة الشيخ محمد سلمان على "مرام الكلام" من ص ١٣ إلى ٢٧.

والشيخ محي الدين ابن العربي يقول في الفتوحات المكية (٢/٢٥٢):

بين الولاية والرسالة برزخ ۞ فيه النبوة حكمها لا يجهلُ

ومانسب إليه شارح العقيدة الطحاوية (٢/٧٤٣) تبعًا للشيخ ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٠٤) وجامع الرسائل (١/٢٠٩) بأنه يقول:

مقام النبوة في برزخ ۞ فويق الرسول ودون الولي

فلم يوجد في كتبه. كما صرح به الشيخ التركي والشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقهما.

نعم يوجد في لطائف الأسرار لابن العربي (ص ٤٩) هذا الشعر:

سماء النبوة في برزخ ۞ دوين الولي وفوق الرسول

كذا في التعليق السابق. ولعله في الأصل "دوين الرسول وفوق الولي" فحرفه اليهود ومعاندوه الذين دسوا وحرفوا في كتبه.

وكفَّره ابن أبي العز تبعًا للشيخ ابن تيمية بأنه جعل مرتبة خاتم الأولياء فوق خاتم الأنبياء، فإنه يرى في الحائط لبنتين لبنة الذهب ولبنة الفضة فجعل خاتم الأولياء لبنة ذهب. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤) وقد نقل صاحب التعليقِ الشيخ التركي والشيخ شعيب عبارة الشيخ ابن العربي في ذلك المقام.

وشـرح مـا يـقول ابن العربي عندنا أن خاتم الأولياء يرى موضع لبنتين لبنة فضة، وهي عبـارة عن اتِّباعه للرسول صلى الله عليه وسلم في الأحكام الشرعية، فابن العربى يفتخر باتباع الرسـول صـلـى الله عليه وسلم، لا أنه يدعي التفوق عليه. وأماقوله: خاتم الأولياء يرى لبنة ذهـب، ولعله النور الفائض اللاصق بالقلب واليقين الكامل الذي يكون في درجة عين اليقين والأحـوال الـطيبة البـاطنية الجميلة، كالتواضع والصبر والشكر وفناء النفس، فهذه الكيفية تـكـون كـالذهب لكونها مقصودة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ألاوإنَّ في الجسد مـضغةً إذا صلحت صلح الجسد كلُّه، وإذا فسدتْ فسد الجسد كله، ألا وهي القلب". (صحيح البخاري، رقم: ٥٢) وهذه الكيفية حصلت ببركة اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم.

وعبـارتـه فـي "الـفصوص": والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الـرسـل فـي الظاهر، وهو موضع لبنة الفضة، وهو ظاهره، وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة متبع فيه. (تعليق شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤)

وموصوف بأوصاف الكمال:

اللہ تعالیٰ کی ذات تمام صفاتِ کمالیہ کے ساتھ موصوف ہے۔

صفات کی تقسیم:

صفات کی اولاً دو قسمیں ہیں:

(۱) صفاتِ سلبیہ: جس میں اللہ تعالیٰ سے کسی صفت کی نفی کی جائے۔

(۲) صفاتِ ثبوتیہ: جس میں اللہ تعالیٰ کے لیے کسی صفت کو ثابت کیا جائے۔

پھر صفاتِ سلبیہ کی تین قسمیں ہیں:

صفاتِ سلبیہ کی اقسام ثلاثہ (۱):

پہلی قسم: التـي ترجع إلى الذات. یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسی صفات کی نفی کرنا، جو اس کے شان کے لائق نہ ہو۔ مثلاً یہ کہا جائے: "إنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا خشب، ولا حجر".

---

(۱) الـصـفـات السلبية: التي دلـت عـلـى سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى، وهي القِدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية. وليست منحصرة على الصحيح، وعُدّ خمسًا؛ لأن ما عداها من نفي الولد، والصاحبة، والمعين، وغيـر ذلك مـمـا لا نهاية له. (راجع: تحفة المريد، ص١٠٧. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٨. و إشارات المرام، ص١٢٣)

صفات سلبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا نظریہ:

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: صفات سلبیہ کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذکر نہیں کرنا چاہیے۔ جس طرح ''اللّٰہ جسم'' کہنا منع ہے، اسی طرح ''اللّٰہ لیس بجسم'' بھی نہیں کہنا چاہیے۔(۱)

یہ ان کا خاص نظریہ ہے، ورنہ تو صفاتِ سلبیہ کے لیے الگ سے سلب کرنے کی صراحت کی ضرورت ہی نہیں ؛ بلکہ لفظ اللہ کی تعریف کافی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ: اللہ وہ واجب الوجود ہے، جو ہر قسم کے تغیر، زوال اور عیوب ونقائص سے پاک ہے۔ اس تعریف سے '' ما لا يليق بشأنه'' اور صفاتِ سلبیہ سب کی خود بخود نفی ہوگئی۔

دوسری قسم: ''الصفات التي ترجع إلى الصفات أو إلى صفة من الصفات''. جیسے اللہ کی ذات سے جہالت، نسیان یا نوم کی نفی کی جائے۔

تیسری قسم: ''الصفات التي ترجع إلى الأفعال''. یعنی اللہ تعالیٰ سے کسی فعل کی نفی کی جائے، جیسے ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:۷) یعنی اللہ تعالیٰ کفر کو بندوں کے لیے پسند نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾. (غافر:۳۱) یعنی اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ﴾ (الأنبياء:۱٦) یعنی ہم نے آسمان اور زمین کو کھیل کے لیے نہیں بنایا۔

صفات ثبوتیہ کی اقسام ثلاثہ(۲):

۱- صفاتِ حقیقیہ محضہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق میں کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کا لحاظ

---

(۱) قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: في فتاواه (٥/٤٣٤):

''وأما الشرع، فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله ليس بجسم؛ بل النفي والإثبات بدعة في الشرع''.

وقال في درء تعارض العقل والنقل (١٠/٣٠٦):

''لم يقل أحد منهم (أي: من أئمة السنة والحديث): ''إن الله جسم''، ولا قال: ''إن الله ليس بجسم''؛ بل أنكروا النفي لما ابتدعه الجهمية''. ومثله في منهاج السنة النبوية (٢/١٠٥). وجامع المسائل (٣/٢٠٦). وبيان تلبيس الجهمية (١/٢٣٥).

(٢) وقد قسم بعضهم الصفات إلى أربعة أقسام:

١- صفة نفسية وهي: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، وهي الوجود الذاتي. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٣)

٢- صفات المعاني: كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجبة له حكما، وهي سبع: القدرة، والإرادة، =

نہیں ہوتا، جیسے: حیات۔قال اللّٰہ تعالی: ﴿اَللّٰهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾. (البقرة:٢٥٥)

۲-صفاتِ حقیقیہ ذات الاضافہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں تو اضافت یعنی نسبت الی الغیر کا اعتبار نہ ہو، لیکن تحقق میں غیر کی طرف نسبت کا لحاظ کیا جائے، جیسے اللہ کا علم اور اس کی قدرت۔قال اللّٰہ تعالی: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (العنكبوت:٥٢) یعنی جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اللہ تعالیٰ اسے جانتا ہے۔﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾. (البقرة:٢٥٥) یعنی اللہ تعالی ان کے آگے اور پیچھے کے احوال جانتا ہے۔﴿عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ﴾. (آل عمران:١١٩) یعنی اللہ تعالی دلوں کا حال جانتا ہے۔

۳- صفتِ اضافیہ محضہ: یہ وہ صفات ہیں، جن کے مفہوم اور تحقق دونوں میں اضافت الی الغیر کا لحاظ کیا جائے۔اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوق کے لئے خالق اور رازق ہونا ہے۔(دیکھئے: اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم، ص ۷، مؤلفہ: قاری صدیق احمد صاحب باندوی رحمہ اللہ تعالی)

مناطقہ اور متکلمین کی یہ تقسیم تکلف پر مبنی ہے؛ کیونکہ یہ تینوں قسمیں دو قسموں میں آجاتی ہیں۔یہ ثلاثی تقسیم سب سے پہلے میں نے سلم العلوم کی شرح تحریر کندیا کے حاشیہ میں پڑھی تھی۔یہ حاشیہ مولانا فضل حق ہشنگری کا ہے۔یہاں جنوبی افریقہ میں یہ کتاب ہمارے پاس موجود نہیں۔

صفات ثبوتیہ کی دو قسمیں:

۱- صفات حقیقیہ: جن میں نسبت الی الغیر نہ پائی جائے۔

۲- صفات ذات الاضافہ: جن میں نسبت الی الغیر پائی جائے، چاہے یہ نسبت الی الغیر مفہوم میں ہو، یا آثار کے ترتب میں ہو؛ غیر کے ساتھ تعلق صفتِ علم ہو یا صفتِ قدرت، صفتِ خلق ہو یا رزق ہو سب کا غیر کے ساتھ پایا جانا ظاہر ہے۔صفت علم کا معلوم کے ساتھ، قدرت کا مقدور کے ساتھ، خالق کا مخلوق اور رازق کا مرزوق کے ساتھ پایا جانا واضح ہے۔اتنا سا فرق ضرور ہے کہ علمِ ازلی میں ان معلومات یا مخلوقات کے ساتھ جو تعلق تھا وہ ازلی اور قدیم ہے، اور جب ایجاد کا لمحہ آیا تو علم قدیم کا حادث سے یہ تعلق حادث ہے؛ اس لیے کہ

= والعلم، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٦٨. وانظر: تهذيب شرح السنوسية، ص٧٣)

٣- الصفات المعنوية: سميت معنوية؛ لأنها منسوبة للمعاني بمعنى أنها ملازمة لها، وهي كونه قادرًا، مريدًا، عالمًا، حيًّا، متكلمًا، سميعًا، بصيرًا. (تهذيب شرح السنوية، ص٧٣)

٤- الصفات السلبية: ما دل على سلب ما لا يليق بالله عن الله من غير أن يدل على معنى وجودي قائم بالذات. والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسا لا سادس لها، وهي عندهم: القدم، البقاء، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمونه القيام بالنفس الذي يعنون به الاستغناء عن المخصص والمحل. (العرش للذهبي، ص١٠٧)

حادث کے ساتھ تعلق بھی حادث ہوتا ہے۔

صفات کی ایک اور تقسیم:

۱-جمالی، ۲-جلالی۔

(۱)صفات جلالیہ: جوغضب اور انتقام پر دلالت کرتی ہیں۔

(۲)صفات جمالیہ: جو رحمت پر دلالت کرتی ہیں۔

قدیم اور واجب الوجود میں فرق:

ایک قول کے مطابق قدیم عام ہے اور واجب الوجود خاص ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ: دونوں مترادف ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات بھی واجب الوجود ہے اور صفات بھی واجب الوجود ہیں؛ لیکن صفات کا وجوب اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے، گویا صفات ذات کی تابع ہیں، اور صفات کے لیے موصوف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ اور صفات دونوں کے قدیم ہونے سے تعدد قدما لازم آتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ صفات کے تعدد سے تعدّد قدما لازم نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ صفات ذات کے تابع ہیں اور صفات کے تعدد سے ذات کا تعدد لازم نہیں آتا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود منفرد اور واحد ہے، متعدد نہیں۔

لفظ قدیم حکماء کے نزدیک دو معنی میں مستعمل ہے: ۱-قدیم بالذات، ۲-قدیم بالزمان۔

۱-قدیم بالذات:

قدیم بالذات اس ہستی کو کہتے ہیں، جس کی نہ ابتدا ہو اور نہ انتہا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔

۲-قدیم بالزمان:

جس مخلوق کی ابتدا اور انتہا نہ ہو، جیسے عقول عشرہ اور افلاک وغیرہ۔

متکلمین اس تقسیم کو نہیں مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو قدیم بالذات ہے، وہی قدیم بالزمان ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں، چاہے وہ اختراعی ہوں، جیسے عقول عشرہ، یا حقیقی ہوں، جیسے افلاک وغیرہ، سب حادث ہیں، قدیم بالزمان کوئی چیز نہیں، اور جو حادث بالذات ہے وہی حادث بالزمان ہے، اس میں یہ تقسیم نہیں کہ حادث بالذات اور ہے اور حادث بالزمان اور ہے؛ اس لیے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور اگر کوئی کسی چیز کو قدیم بالزمان کہے، جیسا کہ فلاسفہ زمانے کو قدیم مانتے ہیں، تو ہم یوں جواب دیتے ہیں کہ مخلوق

میں کوئی بھی چیز قدیم بالزمان نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم بالذات ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ افلاک وغیرہ کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان کہتے ہیں؛ حالانکہ وہ حادث بالذات اور حادث بالزمان ہیں۔

امام رازیؒ نے اپنے رسالہ "لوامع البینات" میں اللہ تعالیٰ کے اسماوصفات کے بارے میں لکھا ہے کہ جس نام یا صفت میں عیب کا پہلو نکلتا ہو اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے درست نہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ کو عارف نہیں کہیں گے؛ کیونکہ معرفت جہل اور نسیان کے بعد ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کہے: "عَرفْتُكَ"، یعنی پہلے نہیں پہچانا تھا، اب پہچان لیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو فقیہ نہیں کہا جائے گا؛ اس لیے کہ فقہ کا تعلق اجتہاد سے ہے اور فقیہ کے علم میں مطالعہ کتب اور مختلف تجربات سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کو اس حیثیت سے طبیب نہیں کہیں گے؛ اس لیے کہ طب بھی ایک فن ہے جو حکمت اور طب کی کتابوں اور طویل تجربات کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض روایات میں جو "وَاللّٰهُ الطبيبُ" (مسند أحمد، رقم: ١٧٤٩٢) کے الفاظ آئے ہیں، اس کا مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ ہمارے دل کا روگ ختم کردیتے ہیں۔ (لوامع البينات، ص ٢٠)

اللہ تعالیٰ کے اسما توقیفی ہیں؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے "یا طبیب" بطور ندا استعمال نہ کیا جائے؛ ہاں بطور صفت یا خبر استعمال کرسکتے ہیں۔ (التقرير الرفيع على مشكاة المصابيح ٢٩٨/٣ للشيخ محمد زكريا رحمه الله تعالى)

امام رازیؒ کے ہاں صفات کی ایک اور تقسیم:

امام رازیؒ نے صفات کی ایک اور بھی تقسیم فرمائی ہے: ١- ما ثبت باليقين. ٢- الممتنع.
٣-المركب من الثابت والممتنع.

١- ما ثبت باليقين: یعنی جو یقینی طور پر ثابت ہے، جیسے واجب الوجود، جو قدیم کے معنی رکھتا ہے۔

٢- الممتنع: جیسے نزول اور اتیان وغیرہ۔ ممتنع کی تاویل کریں گے۔ سلفی حضرات اہل تاویل سے رنجیدہ اور ناخوش رہتے ہیں اور کفر تک کا حکم لگانے میں دیر نہیں لگاتے؛ حالانکہ اگر نزول یا اتیان کے ساتھ کما يليق بشأنه کی قید لگائی جائے، تو یہ بھی تاویل ہی ہے۔ اس کی تفصیل صفات کی بحث میں آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

٣- المركب من الثابت والممتنع: یعنی جو ثابت اور ممتنع سے مرکب ہو، اس کا اطلاق اسی قدر جائز ہوگا جتنا کہ ثابت ہے، جیسے قرآن میں ﴿خَيْرُ الْمٰكِرِيْنَ﴾ آیا ہے، جو تدبیر کے معنی میں ہے؛ لہٰذا اس معنی میں تو کہنا جائز ہے؛ مگر یا خیر الماکرین نہیں کہہ سکتے ہیں۔

صفات کی ایک اور تقسیم ہے: ١-صفات الذات۔ ٢-صفات الافعال۔ جس کی تشریح شعر نمبر ٦ میں آرہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۳

هُوَ الْحَيُّ الْمُدَبِّرُ كُلَّ أَمْرٍ
هُوَ الْحَقُّ الْمُقَدِّرُ ذُو الْجَلَالِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ہمیشہ زندہ اور ہر کام کی تدبیر اور انتظام کرنے والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ حق ہیں، اشیا کی تقدیر کرنے والے اور عظمت و بزرگی والے ہیں۔

الحَيُّ(۱): زندہ۔

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ''حي'' کا استعمال اور حیات کی تعریف:

حي کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔

قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوْتُ﴾. (الفرقان:۵۸). (اور بھروسہ کر واس زندہ پر جسے موت نہیں آتی۔)

وقال تعالی: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوْهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّوْمِ﴾. (طٰہ:۱۱۱). (اور تمام چہرے اس زندہ تھامنے والے کے سامنے جھکے ہوں گے۔)

وقال تعالی: ﴿اَللّٰهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾. (البقرة:۲۵۵). (اللہ وہ ذات ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ اور تھامنے والا ہے۔)

ان آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے حیات ثابت کی گئی ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ حیات سے مراد کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ ''الحياة صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة وجود الصفات''. یعنی حیات باری تعالیٰ کی ایک حقیقی صفت ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور جس پر دیگر تمام صفات کا ترتب ہوتا ہے۔ (ضوء المعالي، ص ۶۰. ومفاتيح الغيب ۷/۴)

---

(۱) حيّ: الحاء والياء والحرف المعتل أصلان، أحدهما خلاف الموت، والآخر الاستحياء الذي هو ضد الوقاحة. فأما الأول فالحياة والحيوان، وهو ضد الموت والموتان، ويسمى المطر حيا؛ لأن به حياة الأرض ويقول ناقة محيٍ ومحيية: لا يكاد يموت لها ولد. (مقاييس اللغة ۲/۱۲۲).

وفي لوامع البينات: أنه تعالى إنما تمدح بكونه حيًّا؛ لأن مراده منه كونه حيا لا يموت. (لوامع البينات، ص ۲۲۵)

بعض نے مختصر تعریف یوں کی ہے: " الحیاۃُ: ما یصح أن یترتب علیہ العلم و القدرۃ". یعنی صفت حیات پر علم اور قدرت کا ترتب ہوتا ہے۔

امام رازیؒ نے اشکال کیا کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ حیات ثابت کرنا کمال کی بات نہیں ہے؛ کیونکہ مچھر، مکھی اور دیگر حقیر سے حقیر حیوانات اور حشرات کو بھی حیات حاصل ہے اور جب یہ سارے وصفِ حیات میں اس کے شریک ہیں، تو یہ صفتِ کمالیہ کیسے بنے گی؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ حیات اور وجود ہی تو تمام موجودات اور زندہ اشیا کا منبع فیض ہے، اللہ کی حیات اور وجود ذاتی ہے۔ اللہ کی حیات کامل ہے اور اس کے ماسوا سب کی حیات ناقص ہے۔ **ھو الحي، وھو لیس قابلاً للعدم في ذاتہ و صفاتہ.** (راجع: مفاتیح الغیب، تحت قولہ تعالی: اَللّٰہُ لَا إِلٰہَ إِلَّا ھُوَ الْحَيُّ الْقَیُّوْمُ)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حیات کی تین تعریفیں کی گئی ہیں:

(۱) ایسی صفت حقیقیہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور دیگر تمام صفات کی صحت اور وجود کا تقاضا کرتی ہے۔

(۲) حیات ایسی صفت ہے جس پر علم اور قدرت کا ترتّب ہو۔

(۳) **الحي ھو من لیس قابلاً للعدم في ذاتہ و صفاتہ.** یعنی حی وہ ہے، جو ذات اور صفات دونوں اعتبار سے کبھی عدم اور فنا نہ ہو۔ اس کی ذات عدم کو نہ مستقبل میں قبول کرے اور نہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہو؛ بلکہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ اور ایسی حیات میں کوئی اس کا شریک اور سہیم نہیں۔

المدبِّر:

المدبِّر: العالِم بعواقب الأمور. تدبیر کرنے والا اور تمام اشیا کے انجام اور مآل کا علم رکھنے والا۔ لیکن اس تعریف میں یہ اضافہ ضروری ہے کہ "**العالم بعواقب الأمور، و الموقع لھا في محلھا**".(۱)

قال اللّٰہ تعالی: ﴿یُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ إِلَی الْأَرْضِ﴾. (السجدۃ:۵)

کل أمر(۲)**: أي: کل شيء.** حق تعالیٰ ہر چیز کی تدبیر کرتا ہے۔

کل أمر کے بجائے **کل شيء** زیادہ مناسب تھا؛ لیکن **کل أمر** ذکر کیا گیا؛ تاکہ شے وفعل، اور جواہر

---

(۱) التدبیر لغۃً: أن یدبر الإنسان أمرہ، وذلك أن ینظر إلی ما تصیر عاقبتہ و آخرہ. (مقاییس اللغۃ ۲/۳۲۴)

وفي تحفۃ الأعالي: المدبر: ھو العالم بعواقب الأمور. أي: من غیر نظر وفکر، فیسیر الأمر وینفذہ بما یریدہ. وقیل: ھو المثبت للعواقب، وقیل: ھو المتقن في إیجادہ. (تحفۃ الأعالي، ص ۲۲)

(۲) الأمر: الحال و الشأن، وفي التنزیل العزیز: ﴿لَیْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾. و الحادثۃ. ج: أمور. (المعجم الوسیط).

وفي تحفۃ الأعالي: الأمر ما یصح أن یدرکہ العقل. قالہ الشیخ المقدسي. (تحفۃ الأعالي، ص ۲۲)

واعراض دونوں کو شامل ہو جائے۔

کل کی اقسامِ ثلاثہ:

(۱) کل کلی: وہ کل جو کلی پر دلالت کرے اور حقیقتِ شے کو بیان کرے، جیسے: "کل إنسان نوع" أي: الإنسان الكلي نوع. اور نوع حقیقتِ انسانیہ کا بیان ہے۔

(۲) کل مجموعی: ما يكون بمعنى جميع الأفراد، جیسے: "کل إنسان لا يشبعه هذا الرغيف" یعنی انسانوں کے مجموعے کو یہ روٹی سیر نہیں کر سکتی۔

(۳) کل افرادی: ایسا کل، جو افراد پر دلالت کرتا ہو، جیسے: "کل إنسان ناطق" انسان کا ہر ہر فرد بولنے والا ہے، یعنی ہر فرد میں نطق کی صلاحیت ہے۔(۱)

یہاں شعر میں کل کا تیسرا معنی مراد ہے جس میں ہر ہر فرد کو حکم شامل ہوتا ہے۔

بریلوی حضرات کا رسول اللہ ﷺ کے علم غیب کلی ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

بریلوی حضرات رسول اللہ ﷺ کے علم غیب کلی ہونے پر ان آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں، جن میں لفظ کل وارد ہوا ہے، مثلاً: قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ﴾. (النحل: ٨٩)

وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُّفْتَرٰى وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (يوسف: ١١١)

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "فرأيتُه وضَع كفَّه بين كتِفَيَّ حتَّى وجدتُ بَرْدَ أنامِلِه بين ثدْيَيَّ، فتجلَّى لي كلُّ شيٍّ وعرفتُ". (سنن الترمذي، باب ومن سورة ص، رقم: ٣٢٢٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح).

جواب: کل اگرچہ اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے عام ہے؛ لیکن استعمال کے لحاظ سے کل بعض اور عموم وخصوص دونوں کے لیے برابر آتا ہے، اور اگر وہ عموم اور استغراق حقیقی کے لیے آئے، تب بھی موقع ومحل اور داخلی

---

(۱) وهذا التقسيم (أي: تقسيم الكل) عند المنطقيين وغيرهم. راجع: سلم العلوم في المنطق، ص ٨٥. وشروح سلم العلوم، تحت قول المصنف: "الكل بمعنى الكلي ...". وفي دستور العلماء قسمه (أي: الكل) إلى قسمين فقط: مجموعي، وإفرادي.)

وفي المصباح المنير: "كلّ" كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام كقوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾. (البقرة: ٢٨٢). وقد يستعمل بمعنى الكثير كقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾. (الأحقاف: ٢٥) أي: كثيرًا؛ لأنها دمّرتهم ودمّرت مساكنهم... (المصباح المنير، ص ٣٣٥)

وخارجی قرائن کا محتاج ہوتا ہے، اور اگر کہیں استغراق عرفی و اضافی اور بعضیت کے لیے مستعمل ہو، تب بھی قرینہ سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا﴾. (البقرة: ٢٦٠)

ظاہر بات ہے کہ "کُلِّ جَبَلٍ" روئے زمین کا ہر پہاڑ مراد نہیں ہے۔

اسی طرح جب کفار و مشرکین اور نافرمان لوگ تکالیف کو دیکھ کر باز نہ آئے اور متنبہ نہ ہوئے، تو اللہ تعالی نے ان پر ہر چیز (نعمت) کے دروازے کھول دیے۔ قال اللہ تعالی: ﴿فَلَمَّا نَسُوْا مَا ذُكِّرُوْا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتّٰى إِذَا فَرِحُوْا بِمَا أُوْتُوْا أَخَذْنٰهُمْ بَغْتَةً﴾. (الأنعام: ٤٤)

آیت کریمہ میں "كُلِّ شَيْءٍ" سے مراد ظاہری نعمتوں کے دروازے ہیں، نہ کہ نبوت و رسالت اور مقبولیت کے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالی "تفہیمات الٰہیہ" میں فرماتے ہیں: "فتجلّى لي كل شيء". قلنا: هو بمنزلة قوله تعالى في التوراة: ﴿تَفْصِيْلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾. والأصل في العمومات التخصيص بما يناسب". (التفهيمات الإلهية ١/ ٢٥)

اسی طرح بلقیس کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (النمل: ٢٣)

یعنی حکومت کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ تمام چیزیں اس کے پاس موجود تھیں۔ آیت کریمہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بلقیس کو مردوں کی خصوصیات بھی حاصل تھیں؛ چنانچہ علامہ زبیدی فرماتے ہیں: وقد جاء استعماله بمعنى بعض... قال شيخنا: وجعلوا منه أيضًا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ﴾، ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (التاج العروس ٩/ ١٠٠) (ملخّصًا من إزالة الريب، ص ٤٦٧)

بندہ عاجز کے خیال میں کل کے مضاف الیہ کے ساتھ اکثر صفت مقدر ہوتی ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات میں یہ صفات مقدر ہیں: ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ نافعٍ لحكومتها. ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ﴾ قريبٍ. ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ نافعٍ لهم. ﴿تَفْصِيْلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ دينيٍّ ضروريٍ لهم. والله تعالى أعلم.

هو الحق: یعنی اللہ تعالی حق ہے۔

الحق: باری تعالی کا ایک نام ہے۔ ثابت۔ واقع کے مطابق۔ کسی فرد یا جماعت کا واجبی حصہ۔ صحیح وغیر مشکوک۔ قرآن پاک میں ہے: ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ﴾. (الذاريات: ٢٣)

بطور صفت استعمال ہوتا ہے، جیسے: قولٌ حقٌّ. کہتے ہیں: هو العالِمُ حقّ العالِم: وہ زبردست عالم ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: التعريفات، ص ٤٠. والمفردات للراغب، ص ١٢٥. والنهاية في غريب الحديث ١/ ٤١٣)

حق کے متعدد معانی:

۱- الکلام الصادق. سچے کلام کو بھی حق کہا جاتا ہے، مثلاً: کوئی کہے کہ: آپ حق بات کہتے ہیں۔ یعنی آپ سچ بات کہتے ہیں۔

۲- الاعتقاد المطابق للواقع. اسلام حق ہے اور اس کے مقابلے میں کفر باطل ہے۔ یعنی اسلام نفس الامر اور واقع کے مطابق ہے۔ اور کفر واقع کے مطابق نہیں؛ بلکہ اس کے خلاف ہے۔

۳- الثابت الموجود، ومقابله الباطل المعدوم.

قال لبید بن ربیعة:

أَلَا كُـلُّ شَـيْءٍ مَاخَلَا اللّٰهَ بَاطِلُ ❁ وَكُـلُّ نَـعِيـمٍ لَا مَـحَـالَةَ زَائِـلُ

(صحیح البخاري، باب أیام الجاهلیة، رقم: ۳۸٤۱. الشعر والشعراء، ص ٥٤).

قوله: باطل. أي: معدوم. یعنی فانی ہے۔

صدق اور حق میں فرق:

شرح عقائد میں صدق اور حق میں یہ فرق بیان کیا گیا ہے کہ حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے، مثلاً یوں کہا جائے کہ: ہمارا کلام واقع کے مطابق ہے۔ اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا حق ہے، مثلاً یوں کہا جائے کہ نفس الامر ہمارے کلام کے مطابق ہے۔ حق کا مقابل باطل ہے، اور صدق کا مقابل کذب ہے۔ (شرح العقائد النسفیة، ص ۷-۸)

۴- حق کا چوتھا معنی ہے: الثابت الموجود الممتنع عدمه. شعر میں حق سے یہی چوتھا معنی مراد ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ منصور حلاج کو اس لیے سولی پر لٹکا دیا گیا کہ انھوں نے "أنا الحق" کہا، اور ان سے بعض ایسے افعال صادر ہوئے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنے ارادے کو تصرف اشیا میں مؤثر سمجھنے لگے ہیں، جس کی وجہ سے علمائے کرام نے کفر کا فتویٰ لگایا۔

"وحدۃ الوجود" کی حقیقت:

شیخ عبدالغنی بن اسماعیل نابلسی نے اپنے رسالہ "إیضاح المقصود من معنی وحدة الوجود" میں اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ موجود حقیقی لا فانی دائمی اللہ تعالیٰ کا وجود ہے، یا مابہ الوجود اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، کائنات کا وجود کالعدم ہے؛ کیونکہ کائنات کی کسی بھی شے کا وجود ذاتی نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے وجود بخشنے کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔

صوفیائے کرام وحدۃ الوجود کی یہ تعبیر کرتے ہیں کہ: مجذوب مغلوب الحال کو ہر جانب تجلی نظر آتی ہے۔ ابن الفارض کو بھی ہر جگہ تجلی نظر آتی تھی، جیسا کہ ان کے اشعار میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے:

أنا الحقُّ في عشقي كما أن سيّدي ❁ هو الحقُّ في حسن بغير معيّتي

(زهر الأكم في الأمثال والحكم، ص ١٤٠).

میں اپنے عشق میں سچا ہوں، (کبھی أنا الحق کہتے تھے اور کبھی أنا الحق في عشقي کہتے تھے) جیسے ہمارے مولیٰ حسن میں حق ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے جمال پر حسن کا اطلاق کیا، یہ مجاز ہے؛ اس لیے کہ حسن تناسبِ اعضا کا نام ہے، عام طور پر یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ صوفیا، حضرات کبھی کبھی مجاز سے کام لیتے ہیں۔

اس کے بعد ابن الفارض فرماتے ہیں:

سقوني وقالوا لا تغنّ ولو سقوا ❁ جبال حنين ما سقوني لغنت

(زهر الأكم في الأمثال والحكم، ص ١٤٠).

ترجمہ: مجھے محبت کی شراب پلائی، اور یوں کہا کہ عشق کے گیت مت گاؤں۔ مجھے ایسی شراب پلائی کہ اگر پہاڑوں کو پلائی جائے تو وہ بھی گنگنا اُٹھیں۔

تمنت سليمَى أن أموت صبابة ❁ و أحسن شيء عندنا ما تمنتْ

(خزانة الأدب وغاية الأرب، ص ٢٥٥).

ترجمہ: سلیمیٰ کی یہ تمنا ہے کہ میں عشق کی راہ میں جان دوں، اور اس کی تمنا کو میں بہت بہتر اور اچھا سمجھتا ہوں۔

محققین علما فرماتے ہیں کہ ''ہمہ اوست'' نہیں کہنا چاہیے کہ ہر شے وہی ہے؛ بلکہ ''ہمہ از وست'' کہنا چاہیے کہ سب کچھ اس کی جانب سے ہے۔ حال ہی میں سلفی حضرات نے ایک کتاب ''مصرع التصوف'' یعنی تصوف کی قتل گاہ کے نام سے شائع کی ہے۔ یہ کتاب ابراہیم بن عمر بن حسن البقاعی (٨٨٥ھ) کی ہے، جسے عباس احمد الباز، مکۃ المکرّمہ نے شائع کیا ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے درخت پر اللہ تعالیٰ کی تجلی دیکھی اور وہاں سے آواز آئی: ﴿إِنِّيٓ أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ .(طه: ١٢). اس کے سوا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ درخت پر تجلی الٰہی ظاہر ہوئی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دیکھی۔

تجلی: ظهور الشيء في المرتبة الثانية کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ جگنو کی روشنی دن کو نظر نہیں آتی؛ حالانکہ موجود ہے۔ ستاروں کی روشنی دن کو نظر نہیں آتی؛ کیونکہ سورج کی روشنی ان پر غالب آگئی ہے۔ اسی طرح بعض اولیاء اللہ جب اشیا کو دیکھتے ہیں تو ان کو تجلی الٰہی کے سوا ان چیزوں میں اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہی ''وحدۃ الوجود'' کی حقیقت ہے۔

وحدۃ الوجود کا آسان مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود دائمی ازلی ابدی ہے اور ہمارا وجود اس کے مقابلے میں عدم کے برابر ہے، یعنی صرف ایک ہی اصلی اور دائمی وجود ہے، کائنات کا وجود تو کچھ نہیں، جیسے کسی میدان میں دھوپ ہو اور ایک چھوٹے سے پتھر کا سایہ ہو تو اگر کسی سے پوچھا جائے کیا میدان میں سایہ ہے وہ کہے گا: سایہ نہیں؛ کیونکہ وہ سایہ دھوپ کے مقابلے میں کالعدم ہے، اس کو کوئی متعدد بہ سایہ نہیں سمجھتا۔

منصور حلاج کا ''انا الحق'' کہنا:

حضرت مولانا رسول خان صاحب رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا کہ فرعون نے بھی ''أنا ربکم الأعلیٰ'' کہا تھا، اور منصور حلاج نے بھی ''أنا الحق'' کہا، تو فرق کیوں کیا جاتا ہے؟

حضرت مولانا رحمہ اللہ نے منطقی انداز میں جواب دیا کہ منصور نے تو موضوع کو محمول میں فنا کیا: أنا موضوع ہے اور الحق محمول ہے۔ انھوں نے أنا یعنی اپنی ذات کو الحق یعنی اللہ تعالیٰ کی محبت میں فنا کردیا اور یہ کہا کہ میں کچھ نہیں، گویا اس حقیقی وجود کے آگے میرا وجود ہی نہیں، جو کچھ ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے، جیسے سورج نکل آئے تو ستارے چھپ جاتے ہیں، اسی طرح منصور نے اپنے آپ کو فنا کے اس مقام تک پہنچا دیا تھا کہ ان کو تجلی الٰہی کے سوا ''کما یلیق بشأنه جل وعلا'' اور کچھ بھی دکھائی نہ دیتا تھا۔ اور فرعون نے تو محمول یعنی رب تعالیٰ کی نفی کردی اور أنا ربّکم کہہ کر اپنی خدائی کا اعلان کیا۔ یہ وحدۃ الوجود ہے، جسے سلفی حضرات کفر قرار دیتے ہیں؛ جبکہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ جن سے ان کلمات کا ظہور ہو رہا ہے وہ ہوش میں بھی ہیں؟ یا مغلوب الحال اور معذور ہیں؟!

حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی مولانا رسول خان صاحب رحمہ اللہ جیسا ہی جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں: منصور نے جو ''أنا الحق'' کہا وہاں بھی یہ صورت ہوئی کہ منصور نے اپنے آپ کو فنا کرلیا تھا، اور ان کا وجود ذات باری تعالیٰ میں فنا ہو چکا تھا؛ اس لیے انھوں نے أنا الحق کہا؛ چونکہ مبتدا خبر میں جو حمل ہوتا ہے، وہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں؛ لیکن وجود کے اعتبار سے ایک ہوتے ہیں، مثلاً: ''زیدٌ شاعرٌ'' اس جملہ اسمیہ میں زید کا مفہوم الگ ہے اور شاعر کا الگ ہے؛ لیکن شاعر زید کے اندر ایسا فنا ہو چکا ہے کہ زید کی جو شخصیت ہے وہی شاعر بھی ہے۔ اسی طرح أنا الحق میں أنا، الحق میں فنا ہوکر حق میں ایسا ختم ہو چکا ہے کہ أنا کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رہا۔ اس کے برعکس فرعون نے جو ''أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى'' کا دعویٰ کیا تھا، اس میں اس نے اپنی ذات اور انانیت کو فنا کر کے ربکم الأعلی میں ضم کرنے کے بجائے ''رَبُّكُمُ الْأَعْلَى'' کو اپنے اندر ضم کرنا چاہا تھا۔ (ملفوظات مفتی محمود حسن گنگوہی ۲/۱۴۱-۱۴۲)

ملا علی قاری رحمہ اللہ منصور کے أنا الحق اور فرعون کے أنا الحق کہنے کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے

ہوئے لکھتے ہیں:" **نعم فرق بين قول المنصور وقول فرعون: أن المنصور غلب عليه مشاهدة الحق فقال ما قال، وأما فرعون فقوله نشأ من غلبة رؤية نفسه وجسمه ومطالعة كثرة حشمه وخدمه وذهل عن مشاهدة خالقه ومنعمه وكبريائه وعظمته وبهائه، ولهذا اختلف العلماء في حق المنصور، واتفقوا على كفر فرعون المهجور**". (رسالة في وحدة الوجود لعلي القاري، ص۵۶، ضمن مجموعة رسائل في وحدة الوجود)

منصور حلاج کے مختصر حالات:

نام: حسین بن منصور ہے، اگرچہ عوام کی زبان پر صرف منصور ہی مشہور ہے۔ دادا کا نام محمی ہے جو مجوسی تھے، ملک فارس کے "بیضاء" شہر کے باشندہ تھے۔ حسین بن منصور کی کنیت ابو مغیث ہے اور بعض کے نزدیک ابوعبداللہ ہے۔

شہادت: ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء۔

حلاج تستر یا واسط میں جوان ہوئے، بغداد آئے، اور مکہ مکرمہ سے آمد ورفت قائم کی۔ مسجد حرام کے صحن میں کھلے آسمان کے نیچے رہتے۔ افطار کے وقت دو ایک نوالہ کھا کر چند گھونٹ پانی پر اکتفا کر لیتے۔ یہ عمل برسہا برس جاری رکھا۔ مشائخ صوفیہ، مثلا جنید بن محمد، عمرو بن عثمان المکی اور ابو الحسین النوری رحمہم اللہ کی صحبت میں رہا کرتے۔

ان کے ابتدائی زندگی کے حالات کے بہتر ہونے پر سبھی کا اتفاق ہے؛ البتہ اواخر زندگی کے بارے میں محدثین وصوفیائے کرام کی رائیں مختلف ہیں، اکثر حضرات، مثلا امام ذہبی، حافظ ابن حجر، ابن کثیر، شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن الغزنی، جمال الدین یوسف بن تغری، وغیرہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں: **مقتول على الزندقة**.

اور بہت سے حضرات نے انھیں ولی کامل سمجھا ہے اور صوفیائے کرام کی فہرست میں شمار کیا ہے، مثلا ابوالعباس بن عطا، شبلی، ابوعبداللہ محمد بن حنیف، ابوالقاسم النصرابادی، ابوالعباس بن سریج، امام شعرانی، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا ظفر احمد عثمانی وغیرہ رحمہم اللہ تعالی۔

طٰہٰ عبدالباقی لکھتے ہیں: "**الحلاج اتهم بما هو منه بريءٌ، ولفق على لسانه من كلمات الحلول بشهادة الزور ليتوصل الحكام العباسيون آنذاك إلى قتله ليتخلصوا منه؛ لأن هواه كان مع آل البيت رضي الله عنهم، وكان يعمل سرا من أجل إعادة الخلافة إليهم، وكان له من المكانة في قلوب العامة والخاصة ما يحقق هذا الهدف السياسي، فكان قتله سياسيًّا لا دِينيًّا كما توهمه البعض**". (الحلاج شهيد التصوف الإسلامي للأستاذ طه عبد الباقي سرور. كذا في الرسالة

المسماة بـ ''الله معنا بعلمه لا بذاته'' للشيخ عبدالهادي محمد الخرسة الدمشقي، ص١٦.)

امام غزالی رحمہ اللہ تعالی نے اپنے رسالہ ''مشكاة الأنوار'' (ص۱۲) میں حلاج کے قول ''أنا الحق'' اوراس طرح کے بعض دوسرے اقوال کی تاویل کی ہے۔

شبلی رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: میں اور حسین بن منصور ایک ہی ہیں، فرق یہ ہے کہ وہ دل کی بات ظاہر کردیتے ہیں اور میں چھپائے رکھتا ہوں۔ (البدایۃ والنہایۃ ۱۳۲/۱۱، ط: دارالفکر)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ''کشف المحجوب'' کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ: متاخرین میں سب نے ان کو قبول کیا ہے اور مشائخ متقدمین میں سے بعض کا ان کو چھوڑنا اس وجہ سے نہ تھا کہ ان کے دین میں کچھ طعن تھا (بلکہ یہ ہجران ظاہری تھا) اور مہجور معاملہ مہجور اصل نہیں ہوتا۔ (سیرت منصور حلاج، ص۲۰۹-۲۱۰)

تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں: سير أعلام النبلاء (٣١٣/١٤)، ميزان الاعتدال (٥٤٨/١)، لسان الميزان (٣١٤/٢)، البداية والنهاية (١٥٩/١١)، مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة (١٨٤/١)، ديوان الإسلام (١٨٠/٢)، الطبقات الكبرى للشعراني (٩٢)، فتاوی رشیدیہ (ص۲۲۲)، ملفوظات فقیہ الامت (۱۴۲/۲)۔

زبدۃ العارفین ابوالحسن علی بن عثمان ہجویری نے کشف المحجوب (ص۲۲۵-۲۳۰) میں منصور حلاج کے حالات بہترین انداز میں قدرے تفصیل سے لکھے ہیں۔ اور علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کی زیرنگرانی ''سیرت منصور حلاج'' نامی جامع کتاب تصنیف فرمائی ہے، جس میں ان پر ہونے والے شبہات واعتراضات کا تشفی بخش جواب تحریر فرمایا ہے۔ یہ کتاب ۲۷۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

المقدِّر:

أي: المقدِّر لكل أمر. اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا﴾. (الأحزاب: ٣٨).

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ﴾. (القمر: ٤٩).

تقدیر اور مقدِّر کے متعدد معانی:

١- موجِد الأشياء على قدر مخصوص. یعنی خاص مقدار میں اشیا کا پیدا کرنے والا۔

٢- جعل الحوادث على وفق الإرادة. اپنے ارادے کے مطابق واقعات وحوادث کو بنانا۔

٣- جعل الشيء على قدر معين. ہر چیز کو خاص اندازے سے بنانا۔ انجینئر مکان بنانے سے پہلے اس کا نقشہ بناتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اس کی ضرورت نہیں؛ لیکن کائنات سے پہلے اس کا نقشہ تیار فرمایا ہے؛ تاکہ ہم بھی ہر کام کرنے سے پہلے اس کی تدبیر کرلیا کریں۔

قدر اور قضاء میں فرق:

۱- تنفيذ القضاء يسمّى بالقدر.

۲- القدر: وجود جميع الموجودات مجملة. والقضاء عبارة عن وجودها الخارجي مفصلة واحدًا بعد واحد.(۱)

اسی فرق کو وصیت امام اعظم میں ان الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے:

القضاء: عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابتداع. والقدر: عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدًا بعد واحد على سنن القضاء. وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَاخَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ﴾. (الحجر: ۲۱) (شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ۹۱)

علم الٰہی میں کسی واقعے کا ہونا صاحبِ واقعہ کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں:

قاعدہ اور قانون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حوادث کو ارادے کے موافق بنایا، تو یہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ایک حصہ ہوا، یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں حادثہ ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے علم میں کسی واقعہ یا حادثہ کا

(۱) قال في نظم الفرائد: ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديده تعالى أزلًا كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرّ وما يحيط به من زمان ومكان، كما هو المصرح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري، وشرح الجوهرة للإمام اللقاني وغيرهما. والقضاء: الفعل مع زيادة أحكام، كما هو المصرح به في شرح الجوهرة للإمام اللقاني، وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني والمستفاد من إشارات المرام نقلًا عن الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد، وعبّر عنه بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحدودة، كما في شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين، وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص. والقدر: تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، كما في إشارات المرام نقلًا عن شرح المصابيح للقاضي البيضاوي، والمستفاد بعضه من شرح المواقف الشريفي. (نظم الفرائد، ص ۲۱. وانظر أيضًا: اللمعة، ص ۳۲)

وقال البيجوري في تحفة المريد: إن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء، فالقدر عند الأشاعرة: إيجاد الله الأشياءَ على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل؛ لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال. وعند الماتريدية: تحديد الله أزلًا كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر إلى غير ذلك: أي علمه تعالى أزلًا صفات المخلوقات، فيرجع عنده لصفة العلم، وهي من صفات الذات. والقضاء عند الأشاعرة: إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم. وعند الماتريدية: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية. (تحفة المريد، ص ۱۸۹)

ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ صاحب واقعہ اس میں مجبور ہے۔ زید، عمرو اور بکر جو کچھ بھی کرتے ہیں اپنے اختیار اور ارادے سے کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا اور ان افعال کے نتائج کا علم ہونا ان کے اختیار کو ختم نہیں کردیتا۔ انسان کا صاحبِ اختیار ہونا تو جانوروں کو بھی معلوم ہے؛ چنانچہ جب کوئی کتے کو پتھر مارتا ہے، تو کتا پتھر کی طرف نہیں بھاگتا؛ بلکہ پتھر پھینکنے والے کی طرف دوڑتا ہے۔ اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ جانور جانتا ہے کہ پتھر بے اختیار ہے، اختیار دراصل پھینکنے والے کے پاس ہے؛ بلکہ انسان کا با اختیار ہونا جنگلی درندوں کو بھی معلوم ہے، شیر بھی بندوق چلانے والے پر حملہ آور ہوتا ہے، پاگل و دیوانہ بھی لاٹھی چلانے والے کے درپے ہوتا ہے، لاٹھی کو نہیں پکڑتا، جج بھی بندوق چلانے والے پر مقدمہ چلاتا ہے، بندوق پر نہیں۔ قرآن کریم کی متعدد آیات انسان کے مختار ہونے پر دلالت کرتی ہیں، بطور نمونہ چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

۱- قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوْا أَزَاغَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ﴾. (الصف: ۵). (جب انھوں نے کج روی اختیار کی، تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو ٹیڑھا کردیا۔)

اللہ تعالیٰ انسان کے کاموں اور ارادوں میں اپنے اختیار سے رکاوٹ نہیں ڈالتا؛ کیونکہ یہ اختیار اسی کا عطا کردہ ہے، اور یہ اختیار مدارِ تکلیف ہے، ورنہ یہ انسان بھی پتھر کی طرح بے ارادہ و بے اختیار ہو جاتے۔

۲- وقال تعالى: ﴿فَذُوْقُوْا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُوْنَ﴾. (الأعراف: ۳۹). (سو تم بھی اپنے کردارِ بد کے مقابلہ میں عذاب کا مزہ چکھتے رہو۔)

۳- وقال تعالى: ﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ﴾. (التطفيف: ۱۴). (بلکہ ان کے دلوں پر ان کے اعمالِ بد کا زنگ بیٹھ گیا ہے۔)

۴- وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. (الرعد: ۱۱). (واقعی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتے؛ جب تک وہ قوم خود اپنی حالت میں تبدیلی نہ لائے۔)

۵- وقال تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾. (النساء: ۱۵۵). (بلکہ ان کے کفر کے سبب اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر مہر لگادی ہے۔)

۶- وقال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ﴾. (النساء: ۱۵۵). (پھر ان کے ساتھ جو کچھ ہوا، وہ اس لیے کہ انھوں نے اپنا عہد توڑا اور اللہ کی آیتوں کا انکار کیا۔)

یہ اور اس جیسی بہت سی آیاتِ قرآنیہ اس بات پر واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان کو جو بھی جزا (خیر ہو یا شر) ملتی ہے، اس میں انسان کے ارادے، اختیار اور کسب کا دخل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ افعال کا خالق ضرور ہے؛ لیکن کسب انسان کرتا ہے، مثلاً اگر کسی پیالے کو ارادۃً اور قصداً زمین پر مارے، تو اس کے بعد ارادۂ الٰہیہ سے وہ

فعل ظہور میں آتا ہے۔اور نتیجہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے،کبھی پیالہ ٹوٹتا ہے،کبھی نہیں۔

کسب اور خلق میں فرق:

علمائے کرام نے کسب اور خلق میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا ہے:

۱- النسبة إلى الفاعل كسب. والنسبة إلى معطي الوجود خلق.

یعنی جس فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہو وہ کسب ہے،اور اگر وجود بخشنے والے خالق تعالیٰ کی طرف نسبت ہو،تو وہ خلق ہے۔

۲- ما يُنسَب إلى معطي الوجود فهو خلق. وما يرجع إلى العبد نفعه وضرره فهو كسبه.

یعنی وجود بخشنے والے کی طرف جو نسبت ہو وہ خلق ہے،اور جس فعل کا نفع اور نقصان بندے کی طرف لوٹے وہ کسب ہے۔

۳- إظهار القدرة لا في محل القدرة خلق. وفي محل القدرة كسب. أي: الخلق لا يحتاج إلى الآلات والأسباب، والكسب يحتاج إليها.

یعنی جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں نہ ہو وہ خلق ہے،اور جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں ہو وہ کسب ہے۔خلق میں آلات اور اسباب کی ضرورت نہیں اور کسبِ انسانی اسباب وآلات کا محتاج ہے۔(دیکھئے: کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/۱۳۶۲-۱۳۶۳. شرح العقائد، ص۱۴۳)

خلاصہ یہ ہے کہ: بندے میں استطاعت اور عمل کی طاقت پیدا کرنا خلق ہے،اور یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی استطاعت وطاقت کا استعمال کرنا کسب ہے،اور یہ بندے کا فعل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے علم ازلی کی وجہ سے مخلوق کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا:

اللہ تعالیٰ نے جب اپنے اختیار سے کسی مخلوق کو وجود بخشا تو اس کے علم میں اس مخلوق کی تمام تفصیلات موجود ہیں،اس علمِ ازلی الٰہی کے سبب جو تمام معلومات پر محیط ہے،انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ یہ سب باتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے تھیں،تو ان کو تو ہونا ہی تھا۔

مناطقہ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے،معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا۔ یہ تابع ہونا باعتبار وجود اور تقدم کے نہیں؛ بلکہ مراد یہ ہے کہ علم کے تقدم سے معلوم کے اختیار اور کسب پر کچھ بھی اثر نہیں پڑتا؛اس لیے کہ ہر فعل کے ساتھ اس کی کیفیات بھی لکھی جا چکی ہیں کہ اختیار سے ہوگا، یا اضطرار سے۔اختیاری فعل پر مؤاخذہ ہوگا،غیر اختیاری پر نہیں ہوگا، مثلاً زید قتل کیا گیا،تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا؛اس لیے

قاتل اس فعل پر مجبور ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کا علم تو ازل سے ہر واقعہ اور حادثہ پر محیط ہے، اگر اس کے علم کو محیط نہ مانا جائے، تو جہل لازم آتا ہے؛ اس لیے تقدیر پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور انسان کو علم الٰہی کا کچھ علم نہ تھا؛ بلکہ اس نے اپنے خبثِ باطن کے سبب اپنے اختیار سے ناحق قتل کا ارتکاب کیا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس کی مثال ریل گاڑی کے نظام الاوقات سے دی ہے کہ گاڑی کی روانگی کا وقت مثلاً دس بجے لکھا ہے، لکھنے والے کے اس علم کے باوجود اس کا چلانے والا ڈرائیور مجبور نہیں ہوگا؛ بلکہ اپنے اختیار سے چلائے گا۔

بعض علما نے ایک اور مثال دی ہے کہ ایک دھاگے میں تین رنگ ہیں سفید، سرخ اور سیاہ۔ ایک رنگ ختم ہوتا ہے تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے، اور دوسرا ختم ہوتا ہے تو تیسرا شروع ہو جاتا ہے، اس پر ایک چیونٹی چل رہی ہے اور اوپر سے ایک دیکھنے والا اس چیونٹی کی رفتار پر نظر جمائے ہوئے ہے، چیونٹی سفید دھاگے سے گزر کر سرخ پر اور سرخ پر سے ہو کر سیاہ سے گزر جاتی ہے، دیکھنے والا دیکھتا ہے؛ لیکن اس کے دیکھنے اور اس کے علم میں اس بات کے آجانے سے چیونٹی چلنے پر مجبور نہیں ہو جاتی؛ بلکہ وہ تو اپنے اختیار سے چل رہی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے تینوں زمانے ماضی، حال اور استقبال میں واقع ہونے والے اعمال اور تصرفات ہیں کہ ازل سے اللہ تعالیٰ ہر فرد کے بارے میں جانتے ہیں کہ وہ اپنی زندگی کی ابتدا میں کیا کرے گا اور بلوغ کی حد میں پہنچ کر کیا کرے گا اور وہ کفر کی حالت میں مرے گا یا اسلام پر۔ ان تمام باتوں کا علم ہونے سے انسان ان افعال پر مجبور نہیں ہو جاتا۔ عمر کے اُس مرحلے میں جو بلوغ سے شروع ہو کر موت پر ختم ہوتا ہے، اس کے اعمال کا محاسبہ ہوگا، اور ان اعمال کا علم اللہ تعالیٰ کو ہونا اس کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں۔ یہ مثال غالباً مولانا محمد حسن سنبھلی نے شرح عقائد کے حاشیے میں بیان فرمائی ہے۔

ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ میں مشغول تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ان کے مباحثہ کو سنا، تو غصہ کی وجہ سے آپ کا چہرہ مبارک انار کی طرح سرخ ہو گیا اور فرمایا کہ: کیا تمھیں اسی کا حکم دیا گیا ہے اور کیا میں اسی لیے تمھاری طرف بھیجا گیا ہوں؟

عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فُقِئَ في وجنتيه الرُّمان، فقال: "أبهذا أُمِرتم؟ أم بهذا أُرسِلتُ إليكم؟ إنما هلَكَ من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزَمتُ عليكم ألا تتنازعوا فيه". (سنن الترمذي، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر، رقم: ۲۱۳۳، وقال الترمذي: هذا حديث غريب.)

تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثہ سے ممانعت کی وجوہات:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثے سے منع فرمانا چند وجوہ کی بنیاد پر ہوسکتا ہے:

۱- جدال فی التقدیر شرعاً ممنوع ہے؛ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثہ سے منع فرمایا؛ کیونکہ بحث ومباحثے میں آدمی حدود کے اندر نہیں رہتا، ممکن ہے کہ ایک فریق انسان کو مجبور محض اور دوسرا خالق قرار دے، اور دونوں ہلاکت کے گڑھے میں پڑ جائیں۔

۲- تقدیر اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا کماحقہ علم انسان کو نہیں ہوسکتا۔

۳- انسان کے فعل میں اللہ تعالیٰ کا بھی دخل ہے اور انسان کا بھی، یہ معلوم کرنا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے دخل کی کتنی مقدار ہے، مشکل ترین مسئلہ ہے؛ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور حدیث میں فرمایا: "إذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذُكِر النجومُ فأمسكوا، وإذا ذُكِر القدرُ فأمسكوا". (المعجم الكبير للطبراني ۱٤۲۷/۹٦/۲. قال الهيثمي: فيه مسهر بن عبد الملك وثقه ابن حبان وغيره، فيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ۲۰۲/۷)

تقدیر کے بارے میں ہمارے بعض علما نے لکھا ہے کہ تقدیر کا مسئلہ اسلام کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے؛ بلکہ عیسائیت، یہودیت اور ہر دین ومذہب میں تقدیر کے موضوع پر اشکالات پائے جاتے ہیں۔

مولانا احتشام الحق تھانوی رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ مثال کے طور پر زید نے عمرو کو قتل کیا۔ سوال پیدا ہوا کہ کیا اللہ تعالیٰ کو پہلے سے اس کا علم تھا کہ زید عمرو کو قتل کرے گا، یا نہیں تھا؟ اگر یہ جواب دیا جائے کہ علم نہیں تھا، تو یہ جہالت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے، اور اگر علم تھا، تو سوال ہوا کہ اس قتل کے روکنے پر قادر تھا، یا نہیں؟ اگر جواب نہیں ہے، تو عجز ثابت ہوگا، جو اللہ تعالیٰ کی شانِ عالی کے خلاف ہے، اور اگر قادر تھا، تو پھر روکا کیوں نہیں؟

ہمارے استاذ حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تقدیر کا مسئلہ تو منکرینِ خدا کے ہاں بھی لاینحل ہے، بعض ذرات سے آنکھ بنی اور بعض ذرات سے پاؤں، تو سوال پیدا ہوا کہ جن ذرات سے آنکھ کو بنایا گیا ان ذرات سے پاؤں کو کیوں نہیں بنایا گیا؟ اور یہی سوال اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے۔ جواب اس کے سوا کچھ نہیں کہ خالقِ مختار نے جن ذرات سے جو عضو بنانے کا ارادہ کیا، ویسا کرلیا، وہ ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ﴾. (البروج: ۱٦) ہے، نہ اس کو کسی کے مشورے کی ضرورت ہے، اور نہ کسی کا علم اس سے بڑھ کر ہے کہ وہ اس سے پوچھنے کا محتاج ہو۔

رضا بالقضاء لازم ہے اور تقدیر اسباب کے ساتھ منافی نہیں:

رضا بالقضا لازم ہے خیر ہو یا شر ہو، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ رضا بالکفر ہے اس لیے کہ کفر مقدر ہے تقدیر نہیں، ہاں اچھے مقدر پر رضا لازم ہے اور برے مقدر پر ناراض ہونا لازم ہے، تو اعمال صالحہ پر رضا لازم ہے اور اعمال قبیحہ سے نفرت لازم ہے اور مصائب پر رضا اور صبر لازم ہے۔

تقدیر اسباب کے ساتھ منافی نہیں؛ بلکہ اسباب کا مقتضی ہے۔ اگر کسی کے لیے اللہ تعالی نے بچے مقدر کیے تو شادی اور نکاح اس کی تقدیر کا حصہ ہیں، اور اگر کسی کے لیے علم مقدر ہے تو طالب علمی بھی مقدر ہوگی؛ اسی لیے جب بعض صحابہ نے کہا کہ جب جنت اور جہنم میں ہماری جگہ مکتوب ہے تو پھر ہم توکل کیوں نہ کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’’اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لِما خلِق له، أما مَن كان من أهل السعادة فيُيَسَّرُ لعمل أهل السعادة، وأما مَن كان من أهل الشَّقاء فيُيَسَّرُ لعمل أهل الشقاوة‘‘. (صحيح البخاري، رقم: ۴۹۴۹)

نیز قضاوقدر علم غیب کا حصہ ہے جس کو آدمی واقع ہونے سے پہلے نہیں جانتا۔ قال اللہ تعالی: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ، وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْءُ﴾. (الأعراف: ۱۸۸) (جامع اللآلي، ص ۴۱-۴۳)

تقدیر کی متعدد اقسام:

(۱) تقدیر علمی: قال اللہ تعالی: ﴿وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾. (البقرة: ۲۸۲).

(۲) تقدیر لوحی: حدیث شریف میں ہے: ’’كتب اللّٰهُ مقاديرَ الخلائقِ قبلَ أن يخلُق السَّماوات والأرض بخمسين ألف سنة‘‘. (صحيح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: ۲۶۵۳) اللہ تعالی نے مخلوق کی تقدیریں آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے لکھ دی تھیں۔

(۳) تقدیر ذریتی: آدم علیہ السلام کی پشت سے آدم علیہ السلام کی ذریت کی ارواح کو نکالا اور سب سے اپنی الوہیت کا اقرار لیا۔ قال اللہ تعالی: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى﴾. (الأعراف: ۱۷۲). اور (اے رسول! لوگوں کو وہ وقت یاد دلاؤ) جب تمھارے پروردگار نے آدم کے بیٹوں کی پشت سے ان کی ساری اولاد کو نکالا تھا، اور اُن کو خود اپنے اُوپر گواہ بنایا تھا، (اور پوچھا تھا کہ:) ’’کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟‘‘ سب نے جواب دیا تھا: کیوں نہیں؟

اگرچہ جن انسانوں سے یہ عہد لیا گیا تھا، اُن کو یاد نہیں؛ اسی لئے بذریعہ انبیا علیہم السلام اور کتبِ سماویہ یہ عہد اولادِ آدم کو یاد دلایا گیا۔ اور کسی بھی واقعہ کے وقوع کے لیے صاحبِ واقعہ کا یاد رکھنا ضروری نہیں اور نہ نسیان

اس واقعہ اور حادثہ کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے۔ ہر شخص ماں کے پیٹ میں بھی رہا ہے اور اکثریت نے ماں کا دودھ بھی پیا ہے؛ لیکن یاد نہ رہنے سے یہ حقیقت باطل نہیں ہوتی۔ اسی طرح شاگرد کو یاد نہیں رہتا کہ استاذ سے کونسا سبق کہاں پڑھا ہے؛ لیکن استاذ کی پڑھائی کی کیفیت شاگرد میں آجاتی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن- مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۳/۲۴۳-۲۴۴)

(۴) تقدیر رحمی: رحمِ مادر میں چالیس دن نطفہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن علقہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن مضغہ کی شکل میں رکھا جاتا ہے۔ اور جب جنین چار مہینہ کا ہوجاتا ہے اور اس کے اعضائے جسمانی مکمل ہوجاتے ہیں، تو اس میں روح ڈالی جاتی ہے، پھر شقی یا سعید، جنتی یا جہنمی ہونا اور رزق و عمل لکھا جاتا ہے۔

(۵) تقدیر سنوی: لیلۃ القدر میں لکھا جاتا ہے کہ سال بھر میں کیا کرے گا، اور فرشتوں کے حوالے کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّآ أَنْزَلْنٰهُ فِي لَيْلَةٍ مُبٰرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِيْنَ، فِيْهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيْمٍ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ﴾. (الدخان: ۳-۵) (وانظر: تفسير الطبري ۲۱/۶. وفتح الباري ۴/۲۵۵)

(۶) تقدیر یومی: روزانہ کا حساب کتاب تقدیر یومی کے ذیل میں آتا ہے۔ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. (الرحمن: ۲۹). (وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں رہتا ہے۔) یعنی ہر روز اور ہر آن وہ اپنی کائنات کی تدبیر اور اپنی مخلوقات کی حاجت روائی میں اپنی کسی نہ کسی شان یا صفت کا مظاہرہ فرماتا رہتا ہے۔

عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمسِ كلماتٍ فقال: "إن اللّٰه لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفِض القسطَ (أي: الرزق) ويرفعه، ويُرفَع إليه عملُ النهار قبل عمل الليل، وعملُ الليل قبل عمل النهار". الحديث. (سنن ابن ماجه، رقم: ۱۹۵)

وعن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم: في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. قال: من شأنه أن يغفِر ذنبًا، ويُفرِّج كربًا، ويَرفع قومًا، ويَخفِض آخَرين". (سنن ابن ماجه، رقم: ۲۰۲)

مذکورہ اقسام ستہ مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ کی مسئلہ تقدیر پر تحریرات میں مکتوب ہیں۔ مولانا چونکہ منطق وفلسفہ اور علم کلام کے ماہر تھے؛ اس لیے انھوں نے ان علوم کی روشنی میں مسئلہ تقدیر پر مفصل بحث فرمائی۔

ابن قیم رحمہ اللہ نے "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل" میں تقدیر کی متعدد اقسام کا ذکر کیا ہے۔

تقدیر سے بحث کرنے والے دو باتوں پر بحث کرتے ہیں:

(۱) عبد سے فعل صادر ہوتا ہے۔ (۲) عبد سے ارادے کا صدور ہوتا ہے۔

فعل اورارادے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

فعل اورارادہ کے بارے میں چار مذاہب ہیں:

(۱)جبریہ، (۲)قدریہ اورمعتزلہ، (۳)ماتریدیہ، (۴)اشاعرہ۔

(۱)جبریہ:

جبریہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے فعل اورارادے دونوں میں مجبورِ محض ہے۔

دلیل(۱): ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُسْتَطَرٌ﴾. (القمر:۵۳).

جواب: كتب أنه سيكون، ولم يكتب لِيكُن.

یعنی یہ تو لکھا گیاہے کہ ایسا ہوگا، یہ نہیں لکھا گیا ہے کہ ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔

دلیل(۲): ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾. (الأنفال:۱۷).

یعنی:اے(پیغمبر!)جب تم نے ان پر(مٹی)پھینکی تھی،تو وہ تم نے نہیں؛ بلکہ اللہ نے پھینکی تھی۔

جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کامعنی یہ ہے: "وما رميتَ تأثيرًا إذ رميت فعلاً و كسبًا". یعنی آپ نے تاثیر پیدانہیں کی؛ اگر چہ بظاہر کسب کے اعتبار سے فعل آپ کا تھا۔

دلیل(۳): قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم:" لن يُدخِلَ أحدًا عملُه الجنةَ" قيل: و لا أنت يا رسول الله ؟ قال: لا، ولا أنا، إلا أن يتغمَّدَني اللّٰهُ بفضلٍ ورحمةٍ". (صحيح البخاري، باب تمني المريض الموتَ، رقم:۵۶۷۳).

یعنی جب عمل کے ذریعہ دخول جنت نہ ہوگا،جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے،تو عمل بے کار رہا۔

جواب(۱):عمل سے جنت میں نہیں جائے گا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم ہی سے جائے گا؛لیکن اللہ تعالیٰ نے دخولِ جنت کا ظاہری سبب عمل ہی کوقرار دیاہے،اوراس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے:﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾. (الزخرف:۷۲). (اور یہ وہ جنت ہے،جس کاتمھیں تمھارے اعمال کے بدلے وارث بنایا گیاہے۔)؛آیت کریمہ میں اس بات کوصراحتاً بیان کیا گیا ہے کہ دخولِ جنت کا ظاہری سبب تو عمل ہی ہے؛البتہ حقیقی یامخفی سبب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے؛اس لیے کہ عمل کی توفیق تو اسی کے فضل وکرم سے ملتی ہے۔

اوربعض کہتے ہیں کہ عمل سے ایمان مراد ہے۔یعنی جنت کی وراثت ایمان کی بدولت ملے گی۔(صحيح البخاري، باب من قال إنّ الإيمان هو العمل لقوله الله تعالى: ﴿وتلك الجنة التي أُورِثْتُموها بما كُنتم تعملون﴾ الصافات ۶۱.)

جواب (۲): نفسِ عمل دخولِ جنت کا سبب نہیں ؛ بلکہ استمرارِعمل سبب ہے۔

جواب (۳): دخول جنت کا سبب ایمان ہے اور عمل حصولِ درجاتِ جنت کا سبب ہے۔ اور مندرجہ بالا حدیث میں فضل سے مراد ایمان ہے۔(إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ۸/۲۵۷ . مرقاة المفاتيح ۸/۸۸)

جواب: (۴) عمل اور فضل میں کوئی منافات نہیں؛ اس لیے کہ عمل بھی اسی کے فضل اور توفیق سے ہے۔
(عمدة القاري ۱/۲۷۷ . ومرقاة المفاتيح ۱/۹۰)

جواب: (۵) عملِ مقبول سبب جنت ہے، ہر عمل نہیں؛ لیکن اس پر اشکال ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عمل کے سبب جنت میں جانے سے انکار فرمایا؛ حالانکہ وہ یقیناً مقبول ہیں اِلّا یہ کہ قبولیت سے رحمت کی شمولیت مراد ہو۔

(۶) "با" مصاحبت اور ملابست کے لیے ہے، عوض کے لیے نہیں۔ یعنی جنت کا عمل سے تعلق اور مصاحبت ہے؛ لیکن معاوضہ نہیں؛ کیوں کہ عوضین میں عادۃً برابری ہوتی ہے، اور عمل اور جنت کی دائمی نعمتوں میں برابری نہیں۔(عمدة القاري، باب تمني المريض الموت ۲۱/۲۲۶)

یعنی آیت کریمہ ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ میں با، مصاحبت کے لیے ہے اور حدیث "لن يدخل أحدٌ الجنةَ بعمله" میں با، عوض کے لیے ہے۔

شیخ بن باز نے فتح الباری کی تعلیق میں لکھا ہے: "والصواب أن الباء ههنا، أي في قوله: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ للسببية، بخلاف الباء في حديث لن يدخل الجنة أحد منك بعمله؛ فإنها للعوض والمقابلة. (تعليق الشيخ ابن باز على فتح الباري ۱/۷۸)

(۲) قدریہ اور معتزلہ:

معتزلہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال میں خودمختار ہے، یعنی اپنے افعال کا خالق ہے۔(التوحيد للماتريدي، ص ۹۲) اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: ﴿فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾. (المؤمنون: ۱٤).

أحسن اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ مطلب یہ نکالا کہ بندے بھی خالق ہیں، لیکن خالقِ حسن، جبکہ اللہ تعالیٰ احسن الخالقین ہے۔

جواب: ایک ہے خلق حقیقی طور پر، اور ایک معنی ہے: خلق کی تصویر۔ ﴿فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾ سے مراد "أحسن المصوّرين" ہے، یعنی جو تصویر تم بناتے ہو اس میں محبوبیت نہیں اور جو مصورِ حقیقی نے زندہ تصویریں بنائی ہیں، ان کو سمجھنے کے لیے عشق ومحبت کی مجازی اور حقیقی داستانیں پڑھنی ہوں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) (اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔) وقال تعالى: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ (الصافات: ٩٦) (اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔)(راجع لدلائل الفرق وجوابهم: أصول الدين، ١٠٥. ومنح الروض الأزهر، ١٥٥. وشرح المقاصد ٤/٢١٧)

(۳) ماتریدیہ:

ماتریدیہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال دونوں میں کاسب ہے، نہ افعال میں مجبور ہے اور نہ ارادے میں۔ انسان ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ساتھ چلتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اچھائی یا برائی جس چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے اختیاری امور میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ اور جو اعمال ایسے ہیں جن پر وہ مجبور اور بے بس ہے، تو اس کے اختیار میں نہ ہونے کے سبب ان پر عذاب نہ ہوگا۔ اور جن افعال کو انسان کے لیے بمنزلہ احکام کے لازم کر دیا جائے اور انسان اس کو بجا لا سکتا ہے اور وہ اس کے اختیار کے دائرے میں ہیں، تو نہ بجالانے پر عذاب ہوگا۔

ماتریدیہ کہتے ہیں کہ انسان اپنی حرکات میں خود مختار ہے، اور حرکت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حرکت طبعی: جیسے آنکھ کی پتلی دائیں بائیں سامنے اور اوپر نیچے حرکت کرتی ہے۔

(۲) حرکت مرتعش: جیسے رعشہ کے مریض کی حرکت۔

(۳) حرکت ارادی: جیسے ایک صحت مند عاقل بالغ شخص کا اپنے ارادے سے اُٹھنا، بیٹھنا اور چلنا وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادے کا مالک بنایا ہے، وہ مجبورِ محض نہیں ہے۔ (راجع: اصول الدین، ص ۱۱۵)

(۴) اشاعرہ:

اشاعرہ کہتے ہیں کہ: ہم اپنے افعال میں مختار ہیں اور ارادوں میں مجبور ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ: ﴿وَمَا تَشَاءُوْنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ﴾. (التکویر: ۲۹).

ماتریدیہ جواب دیتے ہیں کہ: وما تشاءُ ون كسبه وإيجاده إلا أن يشاء الله خلقه وقضاءه.

علم کلام میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا نزاع حقیقی نہیں؛ بلکہ لفظی ہے۔ یہاں بھی ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے ارادے میں مختار ہے، یعنی اپنے اختیار کا کسب کرتا ہے (خلق نہیں)، اور اشاعرہ کے نزدیک مجبور ہے، مجبور کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے تابع ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارادے کو انسان نہیں توڑ سکتا، اور اللہ تعالیٰ انسان کے ارادوں کو بدل سکتا ہے، جیسا کہ بعض اسلاف کا قول ہے: "عرفتُ ربي بفسخ العزائم" (۱). میں نے اپنے رب کو ارادوں کے فسخ سے پہچانا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوْهُ وَأَنْتُمْ تَنظُرُوْنَ﴾. (آل عمران: ۱۴۳) بعض اوقات کسی بات کا پختہ ارادہ ہوتا ہے اور پھر بالکل ارادہ بدل جاتا ہے۔ یہی اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اظہار ہے۔ اور یہی ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (۲/۱۷۳۵) میں اس قول کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے؛ لیکن اس کی سند، یا کسی معتبر کتاب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت کا ذکر ہمیں نہیں ملا۔

﴿إِلَّا أَنْ يَشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الدهر: ۳۰) کی تفصیل ہے۔(انسان کے فعل وارادے کے بارے میں مذکورہ مذاہب اربعہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے: اللمعة، ص ٤٥-٦٠. و إشارات المرام، ص ٢٥٤. وشرح المقاصد ٤/ ٢٦٤. وحجة الله البالغة ١/ ٣٨٠)

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا کہ تقدیر کیا ہے؟ فرمایا: "طریقٌ مظلمٌ فلا تسلُكْه" اندھیری راہ ہے، سواس پر مت چل۔ پھر پوچھا تو ارشاد فرمایا: "بحرٌ عميقٌ فلا تَلِجْه" گہرا سمندر ہے اس میں داخل نہ ہو۔ پھر پوچھا، تو فرمایا: "سِرّ الله فلا تُكَلَّفْهُ" اللہ تعالیٰ کا راز ہے، اس کے معلوم کرنے میں کسی پر مشقت اور بوجھ نہ ڈالو۔(الشريعة للآجري، رقم: ٥٤٧)

تقدیر کے فوائد:

(۱) قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾. (النساء: ۷۹). یعنی جو تم کو برائی (دکھ، مصیبت) پہنچتی ہے، وہ تمہارے نفس کی وجہ سے پہنچتی ہے۔

خواہشاتِ نفسانی کی اتباع میں انسان اتنا آگے چلا جاتا ہے کہ مڑ کر دیکھنا بھی گوارا نہیں کرتا، جس کی وجہ سے تنبیہ کی خاطر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر مصیبت، بیماری یا اور کوئی پریشانی آتی ہے، مصیبت کے اسباب انسان خود مہیا کرتا ہے، یہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے پر رحم ہے؛ اس لیے کہ اگر ان چیزوں سے اس کے غرور کو توڑا نہ جائے، تو وہ اس حد تک جا سکتا ہے جہاں سے واپسی کی امید بھی نہیں رہتی۔اور جو غیر اختیاری مصائب، بیماری اور حوادث سامنے آئیں، ان پر صبر سے کام لینا چاہیے۔اور یہ تو عام لوگوں کی بات ہے، خواص کو رفعِ درجات کے لیے مبتلا کیا جاتا ہے، اور فرق یوں ہوگا کہ جو شخص بیماری اور مصیبت وغیرہ میں جزع فزع اختیار کرے، تو یہ اس کے اعمال کی شامت ہوتی ہے، اور جو بیماری میں صبر وشکر کرے اور اطمینان سے ویسے ہی زندگی گذارے جیسے پریشانی سے قبل تھی، تو یہ رفعِ درجات کی علامت ہے۔اور خواص کا چونکہ تقدیر پر ایمان ہوتا ہے؛ اس لیے مصائب کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھتے اور ان سے پریشان نہیں ہوتے ہیں۔

(۲) مہمات میں انسان کا حوصلہ برقرار رہتا ہے اور موت سے نہیں ڈرتا، اس اعتقادِ حق کی وجہ سے کہ موت اپنے مقررہ وقت سے پہلے نہیں آسکتی۔صلیبی جنگوں میں عیسائیوں نے سر جوڑ کر اس مسئلہ پر بحث کی کہ مسلمان کیوں کامیاب ہو رہے ہیں؟ تو انہوں نے یہی فیصلہ کیا کہ ان کا ایمان تقدیر پر ہے؛ اس لیے وہ موت سے نہیں ڈرتے۔ان کا اعتقاد ہے کہ موت کا وقت مقرر ہے، چاہے میدان جنگ میں آئے، یا گھر میں چارپائی پر آئے۔

مسئلہ مجازات:

انسان کو اس کے اعمال کی جزا اور سزا کس وجہ سے ملتی ہے؟

جبریہ کہتے ہیں: انسان مجبور محض ہے، اور مجبور کو جنت میں ڈالو یا جہنم میں پھینک دو۔ کفار کے قلوب پر مہر لگ چکی ہے، اور جب دل پر تالا لگا دیا گیا، تو پھر خیر کی امید ہی نہیں رہی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ تالے کے ساتھ چابی بھی دی گئی ہے، یہ الگ بات ہے کہ کوئی چابی استعمال کرنے کا ارادہ ہی نہ کرے اور بے پرواہی سے چابی ہی گم کردے۔ ایک مثال یہ دیتے ہیں کہ کسی کمپنی میں کوئی ملازم ہے اور وہ ہر ماہ تنخواہ لیتا ہے اور سمندر میں ڈال دیتا ہے۔ اور مالک نے کہدیا کہ اگر اسی طرح کرتے رہوگے، تو تنخواہ بند کردی جائے گی۔ اسی طرح جب لوگ قرآن پاک سے فائدہ نہ اٹھائیں گے، تو ہدایت سے محروم ہوں گے اور یوں دلوں پر تالے پڑ جاتے ہیں۔ جیسے جب کسی مسجد میں لوگ نماز کے لیے نہیں جاتے، تو اس کو بند کر دیا جاتا ہے کہ کھولنے کا کیا فائدہ!

مسئلہ مجازات میں اقوال:

قول اول:

عذاب وثواب کسب مع الشعور پر مرتب ہوتے ہیں، اور اس کسب کے بارے میں عاقل بالغ مکلّف کو شعور حاصل ہے کہ عذاب ہوگا، اور صبی ومجنون کو شعور نہیں، تو عذاب بھی نہیں ہوگا۔ قصد اور ارادے سے کام کرنے کو کسب کہتے ہیں، اور شعور یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال کا جوابدہ ہے۔

مولانا رومی نے ایک مثال بیان کی ہے کہ: ایک شخص کسی کے باغ میں داخل ہوا اور پھل توڑنے لگا، کہیں سے مالک آیا اور پوچھا: یہ کیا کرر ہے ہو؟ اس آدمی نے جواب دیا کہ اللہ نے چاہا، تو میں باغ میں داخل ہوا، اور اس نے چاہا، تو میں پھل توڑ رہا ہوں، وہ نہ چاہتا تو میں نہ آتا، مالک نے لاٹھی سے مارنا شروع کردیا، مارتا بھی جاتا اور یہ بھی کہتا جاتا کہ اللہ نے چاہا تو میں مار رہا ہوں ورنہ نہ مارتا۔ (مثنوی مولانا جلال الدین رومی ۲۶۲/۵)

حضرت مولانا یوسف بنوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ مثنوی شریف علم کلام کی کتاب ہے، لوگوں نے خواہ مخواہ قصہ کہانی سمجھ لیا ہے۔ لوگ علم کلام میں منطقی دلائل کی گتھیاں سلجھانے میں اصل مقصد سے دور چلے جاتے ہیں؛ اس لیے مولانا رومی رحمہ اللہ نے قرآن کا طریقہ یعنی مثالوں سے سمجھانے کا انداز اختیار کیا اور آسان مثالوں سے بڑے بڑے مسائل سمجھا دئے۔

ملاعلی قاریؒ اور مولانا ادریس کاندھلویؒ نے مشکوۃ کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا: "التقدير في المصائب دون المعائب". یعنی مصائب اور آفات قدرتی نازل ہوں، تو ضرور تقدیر کا سہارا لو؛ مگر عیب

والے کام کرو تو ان کو تقدیر پر نہ تھوپو؛ بلکہ اپنی طرف اس کی نسبت کرو کہ تقدیر میں تو لکھا ضرور تھا؛ مگر ساتھ یہ بھی تحریر تھا کہ اپنے اختیار سے کرے گا، مجبور نہ ہوگا۔

چلا عدم سے میں دنیا میں، بول اٹھی تقدیر ❁ بلا میں پڑنے کو کچھ اختیار لیتا جا

اور فانی بدایونی ذرا جبریہ کی طرف مائل ہوں گے تو وہ کہتے ہیں:

دیکھ فانی یہ تیری تدبیر کی میت نہ ہو ❁ اِک جنازہ جارہا ہے دوش پر تقدیر کے

یعنی تقدیر کے کندھے پر ایک جنازہ جارہا ہے، دیکھ لو یہ تیری تدبیر کا جنازہ ہوگا۔ تدبیر تقدیر کے مقابلے میں کچھ کام نہیں آتی۔ مصیبت سے بچنے کے لیے آدمی تدبیر کرتا ہے؛ مگر تقدیر غالب آجاتی ہے؛ لیکن جب تدبیر تقدیر کے مزاحم ہو، تو پھر اس تدبیر پر آدمی کو عذاب نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ وہاں تدبیر کے مقابلے میں تقدیر ہوگئی اور انسان بے بس ہوگیا، جیسے کوئی درخت کی شاخ پر بیٹھ کر اپنے آپ کو بچانے کی تدبیر کرے اور پھر گر جائے، تو اس پر مؤاخذہ نہیں۔

قول دوم:

مجازات در اصل مجازات ہی نہیں؛ بلکہ جو عمل دنیا میں کیا ہے، آخرت میں اس عمل کو ایک الگ شکل دے دی جائے گی، اچھے اعمال خوبصورت شکل میں آئیں گے، اور بُرے اعمال سانپ بچھو کی شکل میں آئیں گے، مثلاً: زکوٰۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے قبر میں ان کا مال سانپ کی شکل اختیار کرلے گا۔ دنیا میں سنت پر عمل حوضِ کوثر کا پانی، اور بدعت کی مجازات حوضِ کوثر سے دوری ہوگی۔ تسبیحات آخرت میں جنت کے درخت بن جائیں گی، اور یتیم کا مال کھانا دنیا میں پیٹ بھرنا ہے اور آخرت میں آگ ہے۔

قول سوم:

مجازات اعمال کی طبعی تاثیر کا نتیجہ ہے، یعنی انسان کوئی بھی عمل کرے، اچھا ہو یا برا، اس پر طبعی اور فطری طور پر نتیجہ مرتب ہوگا، اچھے اعمال پر اچھا اور برے اعمال پر برا، مثلاً بیج بوئے گا، پانی دے گا، ہل چلائے گا تو اس کا نتیجہ پیداوار کی شکل میں برآور ہوگا۔ زہر پیئے گا تو مرے گا، اور شراب پیئے گا تو نشہ آئے گا، سیلاب آتا ہے تو بستیاں، انسان اور جانور ہلاک ہوجاتے ہیں اور تباہی پھیلتی ہے۔

قول چہارم:

تفویض کرنا، یعنی اللہ تعالیٰ ایمان اور عمل صالح کے بدلے میں جنت عطا کرتے ہیں، اور برے اعمال کے بدلے میں جہنم میں ڈالتے ہیں۔ کسی انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اللہ سے محاسبہ کرے یا پوچھے کہ ایسا کیوں

کیا؟ اور ایسا کیوں نہیں کیا؟؛ بلکہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کردے، یہی تفویض ہے۔ مثال کے طور پر جب کوئی شخص گھر بناتا ہے، تو گھر میں کسی جگہ کو سونے کا کمرہ، کسی جگہ باورچی خانہ، اور کسی جگہ بیت الخلاء بناتا ہے، باہر سے آنے والے شخص کو یہ حق نہیں کہ مالک مکان سے پوچھے کہ یہاں باورچی خانہ کیوں بنایا، اور یہاں بیت الخلاء کیوں بنایا۔ یہ تو مالک مجازی کا حال ہے کہ کسی کو اس سے سوال کا حق نہیں، اور حق تعالیٰ جل شانہ تو ہر چیز کے حقیقی مالک ہیں؛ اسی لیے قرآن مجید میں اپنی شان یوں بیان فرمائی ہے: ﴿لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ﴾. (الأنبياء:۲۳)

فارسی کا شعر ہے:

اکنوں کرا دماغ کہ پرسد ز باغبان ❁ بلبل چہ کرد، گل چہ شنید، وصبا چہ کرد؟

ترجمہ: کسی کو اتنی ہمت ہے کہ باغبان سے دریافت کرے کہ بلبل نے کیا کیا، پھول نے کیا سنا اور صبا نے کیا کیا؟!

تقدیر مبرم و معلق:

تقدیر کی دو اور قسمیں ہیں: تقدیر مُبرم، وتقدیر معلّق:

(۱) تقدیر مبرم: الذي لا يتوقّف على شيء.

(۲) تقدیر معلّق: الذي يتوقّف على شيء.

مثلاً تقدیر معلق یہ ہے کہ جس نے صلہ رحمی کی اس کی عمر میں زیادتی ہوگی، اور اگر صلہ رحمی نہیں کی تو زیادتی نہ ہوگی۔ اس میں دو باتیں ہیں: ۱- عمر کا بڑھنا موقوف ہے صلہ رحمی پر۔ ۲- اللہ تعالی کے پاس ما کان وما یکون کا علم ہے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ کو تو معلوم ہے کہ وہ شخص صلہ رحمی کرے گا، یا نہیں کرے گا۔ پس اللہ تعالی کے علم کے لحاظ سے یہ تقدیر مبرم ہے، جس میں کوئی تبدیلی نہیں۔ اور عمر کا بڑھنا صلہ رحمی پر موقوف ہونے کے لحاظ سے یہ تقدیر معلق ہے، جس میں تبدیلی ہوسکتی ہے۔

مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: ''میری دعا سے تقدیر مبرم میں بھی تبدیلی آگئی''۔ یہ صوفیا کی بات ہے، اور تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے جس کو مبرم خیال کیا، وہ درحقیقت معلق تھی، ورنہ تقدیر مبرم میں تبدیلی کا ہونا خود مبرم کے معنی کے خلاف ہے۔

قضائے مبرم و معلق سے متعلق مزید تفصیل شعر نمبر ۵۹ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ذو الجلال:

ذو: والا، صاحب، مالک۔ یہ لفظ مضاف ہوکر استعمال ہوتا ہے۔ یہ اضافت اسم ظاہر کی طرف ہوتی ہے جو

عموماً جنس ہوتا ہے اور ذو کے ذریعہ اس اسم جنس کو صفت بنایا جاتا ہے، جیسے: ذو مـــال ، رجل کی صفت ہے اور مـــال اسم ظاہر ہے اور جنس ہے، اس کی طرف ذو کو مضاف کیا گیا ہے۔ ذو کبھی ظرف کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے، جیسے: أتیته ذا صباح. یعنی میں اس کے پاس صبح کے وقت آیا۔

جلَّ یجلّ (ض) جَلالًا و جَلالةً: بلند مرتبہ ہونا۔

فائدہ: ہمارے متعدد اکابر نے مسئلہ تقدیر پر رسائل تحریر فرمائے ہیں۔ ادارہ اسلامیات، لاہور نے شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلوی، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہم اللہ کے مسئلہ تقدیر پر رسائل کا مجموعہ چھاپا ہے۔

٤

مُـرِيْـدُ الْـخَيْرِ وَالشَّرِّ الْقَبِيْحِ
وَلٰكِنْ لَيْسَ يَرْضَى بِالْمُحَالِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ خیر اور بہت برے شر دونوں کا ارادہ کرنے والا ہے؛ لیکن حق سے بعید کام پر راضی نہیں۔
اللہ تعالیٰ کی صفاتِ عالیہ میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے۔ اور اس صفتِ ارادہ کا تعلق خیر و شر دونوں کے ساتھ ہے۔

ارادہ کے لغوی و اصطلاحی معنی:

ارادہ کے لغوی معنی مشیت کے ہیں، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے: **صفةٌ أزليةٌ زائدةٌ على الذات، قائمة بذاته تعالى، شأنها تخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه.** (شرح الصاوي على الجوهرة، ص ١٧٤)

قاضی عبد النبی نے ''دستور العلماء'' میں شریف العلما سے ارادہ اور مشیت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ ارادہ کا تعلق معدوم کو موجود کرنے کے ساتھ ہے، اور مشیت وہ ارادہ ہے جس کا تعلق معدوم کو موجود کرنے، یا موجود کو معدوم کرنے کے ساتھ ہو؛ اس لیے مشیت ارادے کے مقابلے میں عام ہے۔ اور اہل لغت کے ہاں دونوں مترادف ہیں اور ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔ (دستور العلماء ١٨٧/٣)

تنبیہ: ''دستور العلماء'' کی پرانی طباعت میں مصنف کا نام عبد النبی ہے۔ اب نئی طباعتوں میں عبدرب النبی لکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ عبد النبی اور عبد الرسول باپ بیٹے علوم آلیہ میں ماہر اور صاحب تصنیف بزرگ گزرے ہیں۔

الـخَير: خیر ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو حسن لذاتہ ہو، یعنی خوبی اور بہتری اس کی ذات میں ہو، اور اس میں ذاتی لذت، ذاتی نفع اور ذاتی خوش بختی ہو۔ اور یہ شر کی ضد ہے۔

الشَّرّ: فساد، فتنہ، برائی، خرابی، بداخلاقی، گناہ۔ جمع: **شُرُور**.

القبيح: حَسَن کی ضد۔ ہر وہ چیز جو شرعاً، عرفاً، یا طبعاً ناپسندیدہ ہو۔ جمع: **قِباحٌ وقَباحَى وقَبْحَى**.

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ حیات ثابت ہے۔ اور حي کا مطلب: **ليس قابلا للعدم في ذاته وصفاته**، یا **صفة توجب وجود الشيء ويترتب عليه العلم والقدرة.**

فارسی کا ایک شعر ہے:

جہان خوش است ولیکن حیات می باید ❁ اگر حیات نباشد جہاں چہ کار آید

ترجمہ: (اے عالمگیر!) جہاں تو خوب ہے؛ مگر زندگی ہے تو اس کی خوبی سے فائدہ ہوگا، اگر زندگی نہ ہوگی تو جہاں کس کام آئے گا۔

اللہ تعالیٰ کی طرف خیر وشر کی نسبت:

اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کا ارادہ فرماتے ہیں؛ لیکن خیر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے گی اور ادباً شر کی نسبت نہیں کی جائے گی۔(۱)

قرآن کریم سے اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ﴾. (الشعراء: ۸۰).حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مرض کی نسبت اپنی طرف کی اور شفا کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف۔ یوں نہیں کہا: "أمرضني".

وقال تعالی: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾. (الفاتحة:۷). (تونے انعام کیا)۔اور آگے: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ﴾. (الفاتحة:۷). آیا (جن پر غضب ہوا۔) یہ نہیں کہا "غیرَ الذي غضبتَ علیهم" کہ جس پر تونے غضب کیا۔

وقال تعالی: ﴿أَشَرٌّ أُرِيْدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾. (الجن: ۱۰). مجہول کے صیغے کے ساتھ "أُرِيْدَ" آیا ہے۔

سورۂ کہف میں ہے کہ جب حضرت خضر نے کشتی میں عیب کا ذکر کیا تو عیب کی نسبت اپنی طرف کی اور کہا: ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيْبَهَا﴾. (الکهف: ۷۹). اور جب یتیم کے مال کی حفاظت کی جو خیر کا کام تھا، تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی اور کہا: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَّبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾. (الکهف: ۸۲).

شر کی نسبت نفس امارہ اور شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اگر کہیں شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہو، تو اس کے معنی خلق اور ارادے کے ہوں گے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کے خالق ہیں، اور خلقِ شر شر نہیں، بلکہ کسبِ شر شر ہے۔

معتزلہ اور اہل سنت کا اختلاف:

شعر میں مؤلف رحمہ اللہ نے معتزلہ کی تردید کی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خیر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہے اور شر

---

(۱) قال في تحفة المريد: واختلف العلماء في جواز نسبة فعل الشرور والقبائح إليه تعالى، والراجح جواز ذلك في مقام التعليم لا في غيره، وهذا الخلاف جار أيضًا في نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى، والأصح الجواز في مقام التعليم لا في غيره. (تحفة المريد، ص ۱۲٤)

اللہ تعالیٰ کے ارادے سے نہیں۔ اور خیر کا خالق اللہ تعالیٰ ہے؛ جبکہ شر کا خالق انسان ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے اور قبیح کا خلق بھی قبیح ہے، اور ارادہ، مشیت، رضا، محبت سب مترادف ہیں، جس طرح قبیح پر اللہ تعالیٰ راضی نہیں ہوتے اور قبیح کو پسند نہیں فرماتے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کا تعلق بھی قبیح اور شر سے نہیں ہوتا، نہ تو شر کو پیدا کرتے ہیں اور نہ اس کا ارادہ کرتے ہیں۔ (التوحید للماتریدی، ص ۹۲، و ۱۶۹)

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف یہ ہے: "خلق القبیح لیس بقبیح، وکسب القبیح قبیح". جیسے کوئی بہترین خطاط اور خوش نویس انتہائی خوبصورتی اور نفاست سے تحریر کرے "إن اللّٰہ ھو المسیح ابن مریم" تو فنِ خطاطی کے اعتبار سے اس میں کوئی نقص نہ ہو؛ لیکن الوہیت کو غیر اللہ کے لیے ثابت کرنا، یا عقیدہ رکھنا قبیح ہے۔

ایٹم بم (ATOM BOMB) بنانا قبیح نہیں، اس کا غلط استعمال قبیح ہے۔ آگ کا پیدا کرنا قبیح نہیں، اس کا کپڑے سے لگانا قبیح ہے۔ تلوار اور چھری چاقو کا بنانا قبیح نہیں، ان کا غلط استعمال قبیح ہے۔ اسی طرح پاخانہ فی حد ذاتہ بے شک ناپاک اور بہت بری چیز ہے؛ مگر قصر شاہی کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔ قصر شاہی بغیر بیت الخلاء کے غیر مکمل اور ناتمام ہے۔ معدہ اور امعاء اگرچہ سرتا پا نجاست ہیں؛ مگر اس میں شک نہیں کہ مدار حیات ہیں۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: علم الکلام- مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص ۹۷-۹۸)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: "إذا خلق القبیح فقد أراد القبیح". جب قبیح کو پیدا کیا تو ارادہ بھی پایا گیا، اور اس خلق وارادے میں کوئی شر نہیں، شر تو اس کے کسب میں ہے۔

معتزلہ کے نزدیک ارادہ، رضا، مشیت اور محبت سب مترادفات ہیں؛ جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ارادہ ومشیت الگ ہیں، ان کا تعلق قبح کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے، اور رضا ومحبت الگ ہیں، ان کا تعلق قبح کے ساتھ نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ ہر مشیت کے ساتھ رضا کا ہونا ضروری نہیں، مثلا: اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کردے کہ اپنی عورت کو طلاق دو یا پھر قتل کے لیے تیار ہو جاؤ، اب اس شخص کا قتل یا طلاق کو اختیار کرنا مشیت اور قصد وارادے سے ہی ہوگا؛ لیکن اس کے ساتھ رضا نہیں ہوسکتی۔

یا اگر کوئی شخص کہے: اگر تم میرے گھر رات کے ۱۲/ بجے آؤ گے اور دستک دو گے تو میری عادت ہے کہ دروازہ کھولوں گا؛ مگر ڈانٹ ملے گی۔ اب یہ شخص دروازہ تو اپنے ارادے سے کھولے گا؛ لیکن اس پر راضی نہیں ہوگا۔ اس لیے اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: "المشیۃ والإرادۃ لا تستلزمان الرضاء". اور مشیت تو ہر شے کے ساتھ متعلق ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ إِلَّآ أَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ﴾. (التکویر: ۲۹). جبکہ رضا کا ہر شے کے ساتھ تعلق نہیں؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ﴾. (الزمر: ۷)

ویَقْبُحُ مِن سِواكَ الفِعلُ عِندِي ۞ وتَفْعَلُه فيَحسُنُ مِنك ذَاكَا

(محاضرات الأدباء، ص ۳٤۹).

ترجمہ: آپ کے علاوہ کوئی کام کرتا ہے، تو وہ کام کبھی قبیح ہوگا۔ آپ یعنی اللہ تعالی وہ کام کرے گا یعنی پیدا کرے گا تو اچھا ہوگا۔

پیشاب پاخانہ بظاہر قبیح اور نجس بھی ہے؛ لیکن کھاد کے کام آتا ہے۔ مکتوباتِ مجدد الف ثانیؒ میں ہے:

ہیچ زشتی نیست کورا خوبی در کار نیست ۞ زنگی شب رنگ را دندان ہمچو گوہر است

اور عربی میں ہے:

و ما مِن قبيحٍ ليس فيه مَلاحةٌ ۞ ألم ترَ سِنَّ الزَّنْجِ كالشُّهْبِ في الدُّجى

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے ہر قبیح میں ملاحت اور خوبصورتی کا پہلو بھی رکھا ہے، کیا حبشی کے دانتوں کی چمک تاریکی اور اندھیرے میں تاروں کی طرح نہیں دیکھتے؟

بہر حال جو بھی شر ہوگا اس کے اندر ضرور اللہ تعالی کی طرف سے خیر ہوگی، جیسے کہتے ہیں:

قاتلش غازی، ومقتولش بود صائب شہید ۞ ہیچ کافر را دریں دنیا بچشم کم مبیں

ترجمہ: کسی کافر کو حقارت سے نہ دیکھ (ہاں اس کے کفر سے نفرت کرو) کہ اس کا قاتل غازی اور ان کا قتل کیا ہوا شہید ہوتا ہے۔

یہ فائدہ کافر کے خلق پر مرتب ہوا۔

در کارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است ۞ دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

ترجمہ: عشق کے کارخانے میں کفر سے چارہ نہیں۔ اگر ابولہب نہ ہوگا تو جہنم کس کو جلائے گی۔

لیکن ارادہ ومشیت اور رضا ومحبت میں فرق ہے: ارادہ اور مشیت کا تعلق شر اور خیر دونوں کے ساتھ ہے، اور رضا ومحبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔(۱)

---

(۱) ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة، وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام؛ بل الإرادة أعم منهما، كما في إشارات المرام معزيًا إلى عامة أهل السنة، وأشار إليه في العمدة والتمهيد للنسفي.

وذهب الشيخ الأشعري وتابعوه إلى أن المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، كما في شرح الوصية للشيخ الأكمل، وصرح بذلك إمام الحرمين في الإرشاد، وقال الآمدي في الإبكار: ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد، كما في إشارات المرام. (نظم الفرائد، ص ۹)

ولكن قال البزدوي في أصول الدين: وخالف أبو الحسن الأشعري أهل السنة والجماعة في هذه المسألة.

وقال ابن الهمام في المسايرة، ص ٥٦: وهذا (أي: الذي قاله إمام الحرمين) خلاف كلمة أكثر أهل السنة، وهو =

قرآن کریم کی متعدد آیات اس مضمون پر دلالت کرتی ہیں، چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيْدُ﴾. (هود:۱۰۷). بیشک آپ کا رب جس چیز کا ارادہ کرلیتا ہے اس کو کر گزرتا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ إِلَّا أَنْ يَشَآءَ اللّٰهُ﴾. (التكوير:۲۹). اور تم چاہو گے نہیں اِلّا یہ کہ خود اللہ چاہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾. (القصص:۶۸). اور تمہارا رب جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، اور (جو چاہتا ہے) پسند کرتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے: "ما شاء اللّٰه كان وما لم يشأ لم يكن". (سنن أبي داود، باب ما يقول إذا أصبح، رقم:۵۰۷۵). جو اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ ہوگیا اور جس کو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔

رضا اور محبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔ چند آیات کریمہ بطور دلیل ملاحظہ فرمائیں:

قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾. (الفتح:۱۸). تحقیق اللہ تعالیٰ مؤمنین سے راضی ہوگیا۔

وقال تعالیٰ: ﴿رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾. (المجادلة:۲۲). اللہ اُن سے راضی ہوگیا ہے، اور وہ اللہ سے راضی ہوگئے ہیں۔ یعنی رضا کا تعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے اچھے اعمال کے ساتھ ہے۔

= وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذا كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوبًا كما يتضح لك، لكنه خلاف النصوص التي سمعت... انتهى.

وقال محمد قدري باشا في المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية: المسألة الرابعة: وأما المعصية فمع وقوعها بإرادة اللّٰه إتفاقًا إلا أنه تكون ليست في محل رضاه، بل سخطه ونهيه عند الإمام الماتريدي. وأما الإمام الأشعري فيرى أن محبة اللّٰه شاملة لجميع الأعراض طاعة كانت أو معصية، وفي هذا إطلاق القول بأن اللّٰه تعالى يحب المعصية. والصحيح أن مذهب الأشعري ليس كذلك، بل قد أطلق القول بأن اللّٰه يحب المعصية معاقبًا عليها كما يحب الطاعة مثابًا عليها، والمحبة عند الأشعري ليس ملازمة للإرادة كما هو واضح، أي ليس مساوية لها في التعليقات، ولا المحبة صفة معنى قائم بالذات، كما في الإرادة، بل الرضا والسخط يكون من لوازم الأمر والنهي، فالذي يرضاه اللّٰه هو الذي يأمر به، والذي يسخط عليه ينهى عنه. انتهى.

وقال بعض الأفاضل: نقل ابن فورك في "مجرد مقالات الأشعري" ص ۶۹ عن الأشعري قوله: للإرادة أسماء وأوصاف، منها: القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبة... الخ. وعلى هذا فإن الأشعري يعتبر أن الرضا والمحبة من أسماء الإرادة وليس فيهما معنى زائد على الإرادة، فالمحبة ليس شيئًا غير الإرادة، فمعنى قول إمام الحرمين "إن اللّٰه يحب الكفر" أي: يريد وقوعه من الكافر فيخلقه له. (راجع هامش شرح وصية الإمام للبابرتي، ص۹۶)

فالحاصل أن عند أهل السنة والجماعة: الإرادة والمشيئة مترادفان، والمحبة والرضاء مستويان، والإرادة والمشيئة أعم من الرضاء والمحبة. وعند المعتزلة الإرادة والمشيئة والمحبة والرضاء سواء.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ﴾. (البقرة:٢٢٢). بیشک اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں اور صاف ستھرے رہنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔

وقال تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾. (النساء:١٤٨). اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ کسی کی برائی علانیہ زبان پر لائی جائے۔

وقال تعالى: ﴿وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾. (البقرة:٢٠٥). اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتا۔

وقال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:٧). اور وہ (اللہ تعالی) اپنے بندوں کے لیے کفر پسند نہیں کرتا۔

شعر کا آخری مصرعہ ہے: ولكن ليس يرضَى بالمحال. یعنی اللہ تعالیٰ محال پر راضی نہیں۔

محال کے تین معانی:

١- ما لا يمكن وجوده في الخارج. جس کا وجود خارج میں ممکن نہ ہو۔

٢- ما يقتضي ذاته العدم. وہ شے جو فی نفسہ اپنی ذات کے اعتبار سے عدم کو چاہے، جیسے شریک الباری۔

٣- البعيد عن الصواب. حق سے دور۔

محال کے پہلے اور دوسرے معنی تقریباً مترادف ہیں۔اور آخری معنی حق اور صواب سے دوری اور بعد کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔یہاں تیسرا معنی موزوں ہے۔

تَعصِي الإلهَ وأنتَ تُظهر حُبَّه ۞ هذا محالٌ في القِياسِ بَديعُ
لو كان حُبُّكَ صادِقًا لأطَعْتَهُ ۞ إنَّ المُحِبَّ لِمَن أحبَّ مُطِيعُ

(لباب الآداب للثعالبي، ص١٨٣)

محال کا لفظ آیا، مراد بعید عن الصواب اور ناممکن ہے۔

ولكن ليس يرضَى بالمَحال [١]، أي: بعيدا عن الصواب جو کام حق سے دور ہے اس پر اللہ تعالی راضی نہیں۔

---

(١) الرضاء من الله إعطاء الثواب على حصول شيء موافق، أو ترك الاعتراض على فاعله. (ضوء اللآلي، ص٧. وشرح الوصية للبابرتي، ص٩١)

والمحال: ما اقتضى الفساد من كل جهة، كاجتماع الحركة والسكون في جسم واحد. ومن الأشياء: ما لا يمكن وجوده. ومن الكلام: ما عدل به عن وجهه. (المعجم الوسيط)

والمراد بالمحال هنا المحال الشرعي. قال في نخبة اللآلي: المحال هنا هو الذي أحيل من جهة الصواب، والذي قبّحه الشرع. =

معتزلہ کے بعض اعتراضات اور ان کے جوابات:

پہلا اعتراض:

معتزلہ کہتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ کرتا ہے؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی تردید فرمائی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق قبیح، شر اور شرک کے ساتھ بھی ہوتا ہے؛ چنانچہ کفار نے کہا: ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾. (الزخرف: ۲۰) یعنی اگر اللہ تعالیٰ ارادہ فرما لیتے کہ ہم شرک نہ کریں، تو ہم ان بتوں کی عبادت نہ کرتے۔ یعنی "**لو شاء الرحمٰن ما عبدناهم، ولكن شاء ذلك فأشركنا**". اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کی یوں تردید فرمائی: ﴿مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُوْنَ﴾. (الزخرف: ۲۰). یعنی ان کو اس بات کی حقیقت کا ذرا بھی علم نہیں ہے، اور ان کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ اندازوں کے تیر چلاتے ہیں۔

جواب:

(۱) علمائے اہل سنت نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس حیثیت سے تردید نہیں فرمائی کہ شرک میں میری مشیت کا دخل نہیں؛ بلکہ کفار ومشرکین کا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ہمیں اس شرک پر قدرت کے باوجود باقی رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہمارے شرک پر راضی ہے؛ جبکہ یہ ابقاء اللہ تعالیٰ کی رضا پر دلالت نہیں کرتا؛ بلکہ یہ تو امہالِ مجرمین کے قبیل سے ہے۔ یہ نہ روکنا بھی تو اختیار اور ارادے سے ہے۔

(۲) یا کفار کا یہ مطلب تھا کہ اگر اللہ تعالی نہ چاہتا، تو ہم غیر اللہ کی عبادت نہ کرتے، یعنی ہم اللہ تعالی کے ارادے کی وجہ سے مجبور ہیں؛ لیکن ان کا مجبور نہ ہونا اور اپنے اختیار سے کام کرنا بدیہی ہے؛ اس لیے کفار کا قول غلط اور بداہت کے خلاف ہے۔

خلیفہ منصور عباسی کی ناک پر مکھی بار بار بیٹھتی اور اڑتی رہی۔ منصور نے تنگ آ کر مقاتل بن سلیمان سے کہا کہ معلوم نہیں اللہ تعالیٰ نے مکھی کو کیوں پیدا کیا؟! مقاتل بن سلیمان نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اس لیے اس کو پیدا فرمایا کہ یہ تمہارے جیسوں کے تکبّر کو ختم فرمادے۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ۹/۴۱٦. مرآة الجنان لليافعي ۱/۲٤۲. تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ۲۰۰)

= وقال في ضوء اللآلي: المراد بالمحال: المحال الشرعيُّ وفسَّره بما يوجب ارتكاب العقاب سواء كان كفرًا أو معصيةً، لا المحال العقلي، وهو ما يمنع العقل وجوده في الخارج.

وقول المصنف" ولكن ليس يرضى بالمحال" استدراك لما قبله، وهو أن الشر وإن كان بإرادته تعالى ولكن لا يرضى به.

دوسرا اعتراض:

قبیح کے ساتھ ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾. (غافر: ۳۱). اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا؛ کیونکہ ظلم قبیح ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ظلم سے مراد ظلم خاص ہے کہ خاص ظلم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اور خاص ظلم سے مراد غیر عاصی کو سزا دینا ہے، یعنی ایسا نہیں فرماتے کہ تم ظلم نہ کرو اور ہم پھر بھی تم کو سزا دے دیں؛ بلکہ سزا تو ظلم کرنے پر آخرت میں دی جاتی ہے، اور دنیا میں بھی وہ کبھی مظلوم کا انتقام لیتے ہیں؛ چنانچہ حدیث میں ہے کہ مظلوم کی بددعا آسمان پر جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''**وعزتي لأنصرنك ولو بعد حين**''. (سنن الترمذي، باب في العفو والعافية، رقم: ۳۵۹۸) جب اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتے، تو بدون سبب اور قصور کے کیوں سزا دیں گے اور کیوں مؤاخذہ فرمائیں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ زید عمرو پر اور عمرو زید پر ظلم کرتا ہے تو اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہیں، اس کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہے۔

۵

صِفَاتُ اللّٰهِ لَيْسَتْ عَيْنَ ذَاتٍ
وَ لَا غَيْرًا سِوَاهُ ذَا انْفِصَالِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی صفاتِ عالیہ عینِ ذات نہیں، اور نہ ذات سے کبھی جدا ہوتی ہیں، تو غیر بھی نہ ہوئیں۔
صفت وہ ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو، اور موصوف وہ ہے جس کے ساتھ صفت قائم ہو، اور ذات وہ ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے مستقل ہو، اپنے قیام میں کسی غیر کی محتاج نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذات کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ پر نفس اور شخص کا اطلاق بھی درست ہے۔(۱)

اللہ تعالیٰ پر ذات کا اطلاق:

(۱) صحیح بخاری کی روایت ہے: "لم يكذبْ إبراهيمُ إلّا ثلاثَ كَذَباتٍ، ثِنْتَين منهنّ في ذات اللّٰه عزَّ وجلَّ". (صحيح البخاري، باب قول اللّٰه تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا﴾، رقم:۳۳۵۸). لفظ "ذات" کے آخر میں تائے تانیث نہیں؛ بلکہ یہ "ت"، "تابوت" کی "ت" کی طرح ہے۔

(۲) حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: "سألتُ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: أيُّ الجهاد أفضلُ؟ قال: أنْ تُجاهِد نفسَك وهواكَ في ذات اللّٰه عزَّ وجَلَّ". (حلية

---

(۱) الصفةُ لغةً: الحالة التي يكون عليها الشيء من حليته ونعته كالسواد، والبياض، والعلم، والجهل. والصفة والوصف مترادفان لغة. وبعض المتكلمين فرقوا بينهما، فقالوا: الوصف يقوم بالموصوف، والصفة تقوم بالواصف، فقول القائل: زيد عالم وصف لزيد باعتبار أنه كلام الواصف، لا صفة له، وعلمه القائم به صفة لا وصف. (انظر: المعجم الوسيط، ص۱۰۳۷. التعريفات، ص۱۱۱. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/۱۰۷۸)

والذاتُ لغةً: النفس والشخص. وذات اللّٰه تعالى: عبارة عن نفسه التي هو بها موجود؛ لأنه قائم بنفسه. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۸۱٦)

وفي ضوء المعالي: أن الذات كل ما يمكن أن يتصور بالاستقلال، بخلاف الصفة فإنها كل ما لا يمكن تصوره إلا تبعًا. (ضوء المعالي، ص٦٧)

والشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور. والمراد به في حق اللّٰه تعالى إثبات الذات فاستعير لها لفظ شخص. (النهاية ۲/٤٥۱)

والعين: تقع بالاشتراك على أشياء مختلفة... وعين الشيء: نفسه. (المصباح المنير، ص۲۷٤)

وغير بمعنى المغايرة. (الكليات، ٦٦۳)

الأولياء:۲/۲۴۹). یعنی بہترین جہاد یہ ہے کہ تو اپنے نفس اور خواہش سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہاد کرے۔

(۳) "إنّ مِن أعظم الناسِ أجرًا الوزير الصالح مِن أميرٍ يُطِيعُه في ذات اللّٰهِ". (تفسير الرازي ۱/۱۱۴) یعنی سب سے بڑا اجر لوگوں میں اس صالح وزیر کا ہے جو کسی امیر کی اطاعت اللہ تعالیٰ کے لیے کرے۔

(۴) حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "إنّ للشيطان مَصَالِيًا وفُخُوخًا، وإنّ مَصَالِيَ الشيطان وفُخُوخه: البَطْر بأنعم اللّٰه، والفخرُ بعطاء اللّٰه، والكبرياءُ على عباد اللّٰه، واتباع الهوى في غير ذات اللّٰه". (الأدب المفرد للبخاري، باب الكبر، رقم:۵۵۳)

یعنی شیطان کے پاس لوگوں کو پھنسانے کے لیے بہت سارے جال اور پھندے ہیں۔ شیطان کے جال اور پھندے: اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور بخششوں کی وجہ سے فخر وتکبر ہے، اللہ تعالیٰ کے بندوں پر بڑائی ظاہر کرنا، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ماسوا کے لیے خواہشات کی اتباع ہے۔

(۵) حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "وكفى بك كاذبًا أن لا تزال مُحَدِّثًا في غير ذات اللّٰهِ عزّ وجلَّ". (سنن الدارمي، باب من قال: العلم: الخشية وتقوى اللّٰه، رقم:۳۰۱)

یعنی آپ کے جھوٹے ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے سوا دوسروں کی باتوں میں دن رات مشغول رہیں۔

(۶) جس وقت مشرکین حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے کے ارادے سے نکلے، اس وقت حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے یہ اشعار پڑھے:

ولستُ أُبالي حين أُقتَل مُسلِمًا ❁ على أيِّ شِقٍّ كان لِلّٰه مَصرَعي

وذلك في ذات الإلٰهِ وإنْ يشأ ❁ يُبارِكَ على أَوصالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ

(صحيح البخاري، باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي اللّٰه، رقم:۷۴۰۲)

(۷) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات اللّٰه". (الأسماء والصفات، للبيهقي، باب ما ذكر في الذات. قال الحافظ في الفتح (۱۳/۳۸۳): موقوف، وسنده جيد.)

(۸) حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لا تَفَقَّه كلَّ الفِقه حتى تُمقِتَ الناسَ في ذات اللّٰه، ثم تُقبِلْ على نفسك فتكون لها أشدّ مَقتًا منك للناس". (الأسماء والصفات، للبيهقي، باب ما ذكر في الذات. قال الحافظ في الفتح (۱۳/۳۸۳): ورجاله ثقات إلا أنه منقطع.)

اللہ تعالیٰ پر نفس کا اطلاق:

۱- ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾. (المائدة:۱۱۶).

ترجمہ: جو میرے جی میں ہے وہ تو جانتا ہے اور جو تیرے جی میں ہے وہ میں نہیں جانتا۔

چونکہ نفس میں یہ تو ہم ہوسکتا ہے کہ نفس ناطقہ انسانی مراد ہو جو بدن سے تعلق رکھتا ہے؛ اس لیے عام طور پر اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کرتے۔ مناطقہ نفس ناطقہ کے اصطلاحی معنی کو انسان کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

۲- قرآن مجید میں ایک دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کے لیے نفس کا اطلاق اور بھی صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ ارشاد باری ہے: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ﴾. (آل عمران: ۲۸). یہاں نفس کی اضافت اللہ تعالیٰ نے خود اپنی طرف فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ پر شخص کا اطلاق:

حقیقی اور عرفی معنی کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ پر شخص کا اطلاق درست نہیں؛ البتہ لفظ شخص کا استعمال ذات کے معنی میں حدیث شریف میں آیا ہے: "لا شخصَ أَغْيَرُ مِن اللّٰهِ، ولا شخصَ أحبُّ إليه العذرُ مِن اللّٰهِ، مِن أجل ذلك بعَث اللّٰهُ المرسلينَ، ولا شخصَ أحبُّ إليه المِدحةُ من اللّٰهِ، مِن أجل ذلك وعَد اللّٰهُ الجنةَ". (صحيح مسلم، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها، رقم: ۱٤۹۹).

اسی طرح شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ نے بھی اردو ترجمۂ قرآن میں سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت اور سورہ رعد کی دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کے لیے ذات کے معنی میں لفظ شخص کا استعمال کیا ہے۔

علامہ قرطبی مذکورہ حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: "أصل وضع الشخص لجرم الإنسان وجسمه...، وهذا المعنى على اللّٰه تعالى محال بالعقل والنقل...، فتعين تأويله هنا". (المفهم للقرطبي ٤/٦٠٣)

علامہ رازی اس حدیث کی تاویل میں لکھتے ہیں: "المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعيَّنة في نفسها تعينًا باعتباره يمتاز عن غيره". (مفاتيح الغيب ١٦٦/١)

علامہ عینی فرماتے ہیں: "قال الخطابي: إطلاق الشخص في صفات اللّٰه تعالى غير جائز، لأن الشخص إنما يكون جسمًا مؤلفًا". (عمدة القارى ١٦٤/٢٥)

علامہ ابن بطال لکھتے ہیں: "أجمعت الأمة على أن اللّٰه لا يجوز أن يوصف بأنه شخص؛ لأن التوقيف لم يرد به". (شرح صحيح البخاري لابن بطال ٤٤٢/١٠)

اور حافظ ابن حجر نے ابن فورک سے نقل کیا ہے: "إنما منعنا من إطلاق لفظ الشخص لأمور: أحدها: أن اللفظ لم يثبت من طريق السمع، الثاني: الإجماع على المنع منه، والثالث: أن معناه الجسم المؤلف المركب". (فتح الباري ٤٠١/١٣)

مذکورہ حضرات کے علاوہ صحیح بخاری کے متعدد شراح: علامہ کرمانی، علامہ قسطلانی، حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا وغیرہم رحمہم اللہ نے کتاب التوحید، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ''لاشخص اغیر من اللہ'' کے تحت اس مسئلے پر بحث کی ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ شخص کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

شعر میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ صفات باری تعالیٰ نہ عینِ ذات ہیں، اور نہ غیر ذات۔ بظاہر نہ ان کی ذات کا عین ہونا نہ غیر ہونا ارتفاع نقیضین ہے، جو محال ہے۔ مثال کے طور پر کوئی یوں کہے کہ زید نہ موجود ہے نہ معدوم؛ حالانکہ جو موجود نہ ہو وہ معدوم ہوتا ہے اور جو معدوم نہ ہو وہ موجود ہوتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مفہوم کے اعتبار سے تو صفات باری تعالیٰ کا عین نہیں۔ ظاہر بات ہے کہ ذات کا مفہوم اور ہے، اور صفات میں ہر صفت الگ اور ایک مستقل معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اور غیر نہ ہونا اس لیے کہا کہ یہ صفات کبھی بھی اس کی ذات سے جدا نہیں ہوتیں، ازل سے ہیں اور ابد تک ساتھ ہی رہیں گی۔

لفظ ''غیر'' کا لغوی و اصطلاحی معنی:

غیر لغوی: ''المتغائر مفهومًا''. یعنی جو مفہوم کے اعتبار سے غیر کہلائے۔

غیر اصطلاحی: ''الذي ينفك عن الذات''. جو ذات سے جدا ہو۔ ولا غير ذاته، أي: لا تنفك عنه. اور شعر میں یہی اصطلاحی معنی مراد ہے۔ (نشر اللآلي، ص ۳۸)

شعر کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ عالیہ مفہوم میں ذات کا عین نہیں اور غیر بھی نہیں، بمعنی ''لا تنفك عنه تعالى أبدًا''. یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی بھی ذات باری تعالیٰ سے جدا نہیں ہوتیں؛ جبکہ مخلوق کی صفات مخلوق سے جدا ہوسکتی ہیں۔ مخلوق ضعیف اور لاچار ہوجاتی ہے، اگر اس کی قوت اور قدرت علی الافعال ختم ہوجائے تو بجائے قوی اور قادر کے عاجز اور ضعیف ہوجائے گی، علم بھول گئی، تو جاہل ہوجائے گی۔

اس شعر میں ناظم رحمہ اللہ نے فرقِ باطلہ کی تردید کی ہے۔

فرقِ باطلہ اور صفاتِ باری تعالیٰ:

(۱) حکماء:

حکماء کے نزدیک صفاتِ باری تعالیٰ عینِ ذات ہیں۔

(۲) معتزلہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات ہیں۔ اور مشہور مذہب تو معتزلہ کا صفات کی بالکلیہ نفی کا

ہے، اور عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معلومات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو عالم، اور مقدورات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو قادر کہا جاتا ہے۔ صفات سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک صفاتِ کثیرہ کو ازل میں ماننے سے تعددِ قدما لازم آتا ہے، جو باطل اور ناجائز ہے۔ (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الرزاق المعتزلي، ص ١٨٢-١٨٤)

علمائے اہل السنۃ والجماعۃ نے اس کا جواب یہ دیا کہ تعددِ قدما اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ ذواتِ کثیرہ کو ازل میں قدیم مانا جائے؛ حالانکہ ہم ذاتِ واحدہ کو قدیم مانتے ہیں۔

اسی طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین نہ ہوں؛ بلکہ امر زائد ہوں، تو اللہ تعالیٰ کا فاعل اور قابل دونوں ہونا لازم آئے گا، اور ایک ہی چیز کا فاعل و قابل ہونا ممنوع ہے۔ (ضوء اللآلي، ص ٧. إشارات المرام، ص ١١٨. وضوء المعالي، ص ٦٥)

ہمارا جواب یہ ہے کہ فاعل اور قابل دونوں ہونا ایک ہی جہت سے نہیں ہے؛ بلکہ ایک جہت سے فاعل اور دوسرے اعتبار سے قابل ہے۔ جیسے سورج روشنی کے لیے اس اعتبار سے فاعل ہے کہ روشنی سورج سے نکلتی ہے، اور اُس کے لیے قابل بھی ہے؛ کیونکہ روشنی سورج کے ساتھ ہے۔ شعر:

اٹھائی نظر تو دعا بن گئی ❁ جھکائی نظر تو حیا بن گئی
نظر ترچھی ڈالی ادا بن گئی ❁ نظر پھیر دی تو قضا بن گئی

نظر ایک ہے؛ لیکن مختلف اعتبارات کی وجہ سے متعدد اور مختلف معانی ادا ہوئے۔

(۳) کرامیہ:

اس فرقہ کی نسبت محمد بن کرام سجستانی کی طرف کی جاتی ہے، جس کی وفات ۲۵۵ھ میں ہوئی، اور یہ فرقہ مجسمہ کہلاتا ہے۔ ان کے نزدیک عالم ابدی ہے، فنا نہ ہوگا۔ صفات کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ صفات موصوف پر زائد ہیں؛ اس لیے کہ اگر زائد کے بجائے ازلی مان لیں، تو تعددِ قدما لازم آئے گا؛ جبکہ قدیم تو ایک ذات واجب الوجود اللہ تعالیٰ کی ہے۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہوسکتا ہے۔ (انظر: شرح العقائد مع النبراس، ص ١٢٧. والفرق بين الفرق، ص ١٨٩. والملل والنحل، ص ٧١. وسير أعلام النبلاء ١١/ ٥٢٣)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ (۱)

---

(۱) قال ابن تيمية: فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قلنا لكم: نعم، وهذا الذي دل عليه الشرع والعقل... (منهاج السنة ٢/ ٣٨٠) =

ہمارا جواب یہ ہے کہ زوائد یا حوادث کی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ ایسی چیز جو حادث ہو، اُس کا ازل میں ہونا حدوث کی تعریف کے خلاف ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل میں حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی شانِ قدم کے خلاف ہے؛ لہٰذا جو صفات اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں اُن میں سے کوئی بھی حادث نہیں، سب قدیم ہیں۔

ماتریدیہ کے نزدیک صفاتِ فعلیہ اور صفاتِ ذات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات۔ اور اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات اللہ کا عین ہیں، جیسے وجود باری تعالیٰ عینِ باری تعالیٰ ہے۔ اور بعض غیر ہیں، جن کو صفاتِ فعلیہ کہا جاتا ہے، جیسے کسی کو رزق دینا وغیرہ۔ اور دوسری صفاتِ سبعہ جو سمع، بصر، حیات، علم، قدرت، ارادہ اور کلام ہیں، یہ صفاتِ ذات کہلاتی ہیں۔ یہ بالاجماع قدیم ہیں۔(۱)

صفاتِ فعلیہ، تکوین بھی کہلاتی ہیں، اور اس کی تعبیر **خلق الأشياء، رزق الأحياء، الإبداع، الإنشاء، الإحياء، الإفناء، الإنبات، الإنماء** سے کی جاتی ہے۔ ان کے قدیم ہونے میں اختلاف ہے، احناف کے ہاں قدیم اور اشاعرہ کے نزدیک حادث ہیں۔ بعض حضرات نے اس اختلاف کو حقیقی کے بجائے لفظی قرار دیا۔ (ضوء المعالي لملا علي القاري، ص ٢٤).

(۴) مجوس:

اس شعر میں مجوس پر بھی رد ہے کہ انھوں نے صفات کی وجہ سے دو خدا تسلیم کیے، ایک کو اِلٰہ الخیر کہا، جسے "یزدان" کا نام دیا، اور دوسرے کو اِلٰہ الشر کہا جسے "اہرمن" کا نام دیا۔

(۵) نصاریٰ:

نصاریٰ صفتِ وجود کو خدا کہتے ہیں اور اُسے اقنومِ اول قرار دیتے ہیں۔(۲)

= وقال في موضع آخر: فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به؟ قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل. (منهاج السنة ٢/٣٨١. ومثله في شرح حديث النزول لابن تيمية، ص٤٣. وتبعه ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ١/١٩٧. وانظر: الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية للشيخ سعيد فوده)

(١) قال في ضوء المعالي، ص٢٥: أطلق الناظم صفات الله، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال، فهي ليست عين الذات ولا غيرها كما هو مذهب أهل السنة. انتهى.

وهذا عند الماتريدية. أما الأشاعرة فعندهم صفات الأفعال كالإحياء والإماتة غير الذات بمعنى أنه منفكة؛ لأنها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة. وأما الصفات السلبية فإنها غير، بمعنى أنها ليست قائمة به اتفاقًا؛ لأنها أمور عدمية. وأما الصفة النفسية وهي الوجود، فهو عين الوجود عند الماتريدية والأشعري أيضًا. (راجع: إشارات المرام، ص٩٤. تحفة المريد، ص ١٤٠)

(٢) قال النسفي: والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة، هي: =

عیسائی مذہب میں خدا تین اقانیم (شخصیات) سے مرکب ہے: ۱- باپ، ۲- بیٹا، ۳- روح القدس۔ اسی عقیدے کو عقیدۂ تثلیث کہا جاتا ہے؛ لیکن اس عقیدے کی تشریح وتعبیر میں عیسائی علما کے بیانات اس قدر مختلف اور متضاد ہیں کہ یقینی طور پر کوئی ایک بات کہنا بہت مشکل ہے، وہ تین اقانیم کون ہیں، جن کا مجموعہ ان کے نزدیک خدا ہے؟ خود ان کی تعیین میں بھی اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ''خدا'' باپ، بیٹے اور روح القدس کے مجموعے کا نام ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ ''باپ، بیٹا اور کنواری مریم'' وہ تین اقنوم ہیں جن کا مجموعہ خدا ہے۔

عیسائیوں کے یہاں جو تعبیر سب سے زیادہ مقبولِ عام معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

باپ سے مراد خدا کی تنہا ذات ہے، جو اس کی صفتِ کلام اور صفتِ حیات سے قطع نظر کر لی گئی ہے، یہ ذات بیٹے کے وجود کے لیے اصل کا درجہ رکھتی ہے۔

بیٹے سے مراد خدا کی صفتِ کلام ہے، یہ صفت باپ کی طرح قدیم اور جاودانی ہے۔ خدا کی یہی صفت ''یسوع مسیح بن مریم'' کی انسانی شخصیت میں حلول کر گئی تھی، جس کی وجہ سے یسوع مسیح کو خدا کا بیٹا کہا جاتا ہے۔

روح القدس سے مراد باپ اور بیٹے کی صفتِ حیات اور صفتِ محبت ہے، یعنی اس صفت کے ذریعہ خدا کی ذات (باپ) اپنی صفت علم (بیٹے) سے محبت کرتی ہے اور بیٹا باپ سے محبت کرتا ہے، یہ صفت بھی صفتِ کلام کی طرح ایک جوہری وجود رکھتی ہے اور باپ بیٹے کی طرح قدیم اور جاودانی ہے، اسی وجہ سے اسے ایک مستقل اقنوم کی حیثیت حاصل ہے۔

اب اس عقیدۂ توحید فی التثلیث کا خلاصہ یہ نکلا کہ خدا اِن تین اقانیم یا شخصیتوں پر مشتمل ہے، خدا کی ذات، جسے باپ کہتے ہیں، خدا کی صفتِ کلام، جسے بیٹا کہتے ہیں، اور خدا کی صفتِ حیات ومحبت، جسے روح القدس کہا جاتا ہے، اِن تین میں سے ہر ایک خدا ہے؛ لیکن یہ تینوں مل کر تین خدا نہیں ہیں؛ بلکہ ایک ہی خدا ہیں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب باپ، بیٹا اور روح القدس میں سے ہر ایک کو خدا مان لیا گیا، تو خدا ایک کہاں رہا؟ وہ تو لازماً تین ہو گئے۔ یہی وہ سوال ہے جو عیسائیت کی ابتدا سے لے کر اب تک ایک چیستاں بنا رہا ہے، عیسائیوں کے بڑے بڑے مفکرین نے نئے نئے انداز سے اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی، اور اسی بنیاد پر بے شمار فرقے نمودار ہوئے، سالہا سال تک بحثیں چلیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ عیسائی اس تین ایک اور ایک تین کے عقیدے کو آج تک حل نہیں کر سکے، اور نہ قیامت تک حل کر سکیں گے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: عیسائیت کیا ہے؟ از مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ تعالی)

= الوجود، والعلم، والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل عن ذات اللّٰه تعالى إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات مغايرة. (شرح العقائد النسفية، ص۱۰۳. وانظر: النبراس، ص ۱۳۰)

٦

صِفَاتُ الذَّاتِ وَالْأَفْعَالِ طُرًّا
قَدِيْمَاتٌ مَصُوْنَاتُ الزَّوَالِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی تمام صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال قدیم ہیں، اور زوال سے محفوظ ہیں؛ (چاہے وہ صفاتِ جلالیہ ہوں یا صفاتِ جمالیہ، ایجابیہ ہوں یا سلبیہ)۔

صفات کی اقسام:

صفتِ نفسی (جس کا دوسرا نام وجود ہے) کے علاوہ تمام صفات دو قسم پر ہیں: ۱-صفاتِ ذاتیہ، ۲-صفاتِ افعالیہ۔

صفات ذاتیہ وصفات افعالیہ کی تعریف:

معتزلہ کے نزدیک صفاتِ ذات وہ ہیں، جن میں اثبات جاری ہوتا ہے، نفی جاری نہیں ہوتی، جیسے علم اللہ تعالیٰ کی صفتِ ذات ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی "الله لا یعلم" نہیں کہہ سکتا۔ اسی طرح قدرۃ اللہ جو صفتِ الٰہیہ ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی "لا یقدر"، یا "هو یعجز" نہیں کہہ سکتا۔ اور صفاتِ افعال وہ ہیں، جن میں نفی اور اثبات دونوں جاری ہوتے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک کلام اور ارادہ میں نفی جاری ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ صفات الافعال ہیں؛ ﴿كَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾. (النساء: ١٦٤) اثبات ہے، اور ﴿لَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ﴾. (البقرة: ١٧٤) نفی ہے۔ ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾. (البقرة: ١٨٥) اثبات ہے، اور ﴿لَمْ يُرِدِ اللّٰهُ﴾. (المائدة: ٤١) نفی ہے۔ اسی طرح رحمت، غضب، اعطاء یہ تمام صفاتِ افعال ہیں۔ کسی کو عطا کیا، تو کسی کو نہ دیا؛ کسی پر رحم فرمایا، تو کسی پر غضب نازل کیا۔ (دیکھئے: منح الروض الأزهر، ص ٨٢)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک صفاتِ ذات کی تعریف یہ ہے: "ما یوصَف بها الله تعالى، ولا يُوصَف بضدّها"۔ علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ موصوف ہیں، علم کی ضد جہل کے ساتھ موصوف نہیں؛ لہٰذا وہ صفات جن کو معتزلہ نے صفاتِ افعال قرار دیا، اہل السنۃ والجماعۃ نے انھیں صفاتِ ذات قرار دیا، مثلاً: اللہ تعالیٰ کلام کے ساتھ موصوف ہے، لہٰذا اس کی ضد خرس یعنی گونگے پن کے ساتھ موصوف نہیں ہوگا۔ اسی طرح اختیار وارادہ کے

ساتھ موصوف ہے، تو اس کی ضد مجبور و بے ارادہ کے ساتھ موصوف نہیں۔

اور صفاتِ افعال کی تعریف اہل سنت کے نزدیک یہ ہے: "ما یوصف بها، ویوصف بضدّها أیضًا". جیسے رحم وغضب، اور اعطاء ومنع۔ اللہ تعالیٰ رحم اور اس کی ضد غضب کے ساتھ، اسی طرح اعطاء اور منع دونوں کے ساتھ موصوف ہوسکتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ صفات ذات وافعال سب کو قدیم کہتے ہیں، یعنی ان صفات کا مبدأ تکوین قدیم ہے۔ اعطاء بالفعل یعنی فی الحال قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے؛ لیکن اس کا مبدأ صفتِ اعطاء قدیم ہے۔

مذکورہ تعریف اشاعرہ کی بیان کردہ ہے، ماتریدیہ صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال کی یہ تعریف کرتے ہیں: "ما یلزم من نفیه نقیضه فهو من صفات الذات، وما لا یلزم من نفیه نقیضه فهو من صفات الفعل". (منح الروض الأزهر، ص۸۲)

لیکن اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں۔

صفاتِ ذات (جیسے: علم اور کلام) بالاتفاق قدیم ہیں؛ البتہ صفاتِ افعال (جیسے رزق الأحیاء، خلق الأشیاء) کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ قدیم ہیں، یا حادث؟ ماتریدیہ انھیں قدیم کہتے ہیں، اور اشاعرہ حادث کہتے ہیں؛ لیکن یہ اختلاف بھی لفظی ہے، حقیقی نہیں۔ (۱)

نیز یہ اختلاف صفت تکوین پر مبنی ہے کہ تکوین مستقل صفت ہے، یا نہیں؟ جس کی تفصیلی بحث ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئے گی۔ یہاں پر مختصراً ذکر کیا جارہا ہے:

ماتریدیہ کے نزدیک تکوین (یعنی معدوم کو عدم سے وجود میں لانا) صفتِ قدیم ازلی ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک حادث ہے؛ کیونکہ تکوین مستقل صفت نہیں؛ بلکہ قدرت اور ارادے کا نتیجہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں، تو جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز وجود میں آجاتی ہے؛ لہٰذا ان کے نزدیک صفتِ قدرت وارادے کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے حادث ہوگی۔ (۲)

صفاتِ ذاتیہ جن میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اتفاق ہے، سات ہیں: علم، قدرت، سمع، بصر، حیات، ارادہ

---

(۱) قال في درج المعالي: "الصفات على قسمين: صفات ذات، وهي قديمة بالاتفاق، كالعلم والكلام. وصفات الأفعال كالتخليق والترزيق. اختُلِف فيها، فمذهب الحنفية أنها قديمة، ومذهب الأشاعرة أنها حادثة. والنزاع عند التحقيق يزول". (درج المعالي، ص٤١)

(۲) قال في تحفة الأعالي على ضوء المعالي: "وجهه أن حدوثها عند الأشاعرة باعتبار تعلقها التنجيزي، وهو حادث، وأما باعتبار تعلقها الأزلي ويسمونه المعنوي، فهي قديمة؛ لأن التكوين باعتبار رجوعه إلى صفة القدرة يكون أزليًّا، فالتخليق مثلا هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق هو القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، فحينئذ لا خلاف في المعنى. (تحفة الأعالي على ضوء المعالي، ص٢٦. وانظر: ضوء المعالي، ص٦٨. ونثر اللآلي، ص٣٠)

اورکلام۔ان صفات کواس شعر میں جمع کیا گیا ہے:

حق کی صفات علم ہے،قدرت بھی عام ہے ❁ سمع و بصر، حیات و ارادہ، کلام ہے

البتہ صفتِ تکوین میں اختلاف ہے،جس کی تفصیل یہ ہے کہ اشاعرہ اس کو مستقل صفت نہیں کہتے ؛ بلکہ اس کو قدرت اور ارادہ کی طرف راجع کرتے ہیں،یعنی جب ارادے کا تعلق کسی چیز سے ہوا تو قدرت نے اس کو خارج میں ظاہر کیا اور وجود بخشا،یہی اخراج تکوین ہے،اور یہ حادث ہے۔

اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ صفت تکوین قدیم ہے؛اس لیے کہ: **القدرة: صفة مصحِّحة للإيجاد والإخراج. والإرادة: صفة مرجِّحة للإيجاد.** یعنی قدرت ایسی صفت ہے جو ایجاد واخراج کے لیے مصحّح ہے،اور ارادہ صفتِ مرجّحہ للا یجاد ہے اور یہ قدیم ہے۔اور تکوین کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:"التكوين: صفة مؤثّرة في الإخراج والإيجاد". اور اس کو قدیم کہتے ہیں۔

علمائے کرام نے ان صفاتِ سبعہ کے علاوہ جو الفاظ صفات کا حکم رکھتے ہیں ان کو بھی صفات میں شمار کیا ہے،پھر ان میں یہ اختلاف ہے کہ ان میں تاویل کی جا سکتی ہے،یا نہیں؟

صفت باری تعالیٰ کا اشتقاق جائز ہے یا نہیں؟

علما نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت مفرد کی شکل میں آئے تو اشتقاق جائز ہے،جیسے **غفور** سے **غفر الله، يغفر الله.** اور اگر اللہ تعالیٰ کا اسم یا صفت جملے کی شکل میں یا نسبت کی صورت میں ظاہر ہو،تو اشتقاق جائز نہیں،جیسے ﴿يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾. (النساء: ۱۴۲)، ﴿وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ﴾. (آل عمران: ۵۴)یعنی اللہ تعالیٰ کو خادع یا ماکر کہنا جائز نہ ہوگا۔

صفاتِ متشابہات [1] کی تاویل کے بارے میں چند مذاہب:

(۱)معتزلہ اور معطلہ: صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں۔(شرح الأصول الخمسة، ص ۱۹۵)

(۲) مجسمہ اور مشبہہ: اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کو ثابت کرتے ہیں۔(الفرق بين الفرق، ص ۲۱۴)

(۳) اہل السنۃ والجماعۃ ان فرقِ باطلہ کی تردید کرتے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ میں دو فریق پائے جاتے ہیں:(۱)مفوِضہ (سلف)، (۲)مؤوِلہ (خلف)۔

(۱)مفوِضہ: صفات کے حقیقی معنی لے کر تشبیہ سے انکار کرتے ہوئے اجمالی تاویل کرتے ہیں،جیسے ان کا

---

(۱) المتشابه لغة: اسم لكل ما لا يهتدي إليه الإنسان، والمراد هنا كل ما ورد في الكتاب أو السنة الصحيحة موهما مماثلته تعالى للحوادث في شيء ما، وقامت الدلائل القاطعة على امتناع ظاهره في حق الله تعالى. (إتحاف الكائنات، ص ۲۰۹)

کہنا ہے: ”لـه يـد وعيـن، ولـكن لا كأيدينا ولا كأعيننا“. (الفتاوى السراجية، ص ۳۰۹)، یا پھر اللہ کے حوالے کرتے ہیں اور کـمـا يـليق بشأنه پر اکتفا کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہمیں اس کے معنی ہی معلوم نہیں۔ اکثر صحابہ اور تابعین کا یہی مذہب ہے۔

(۲) مؤوِّلہ: اشاعرہ، ماتریدیہ، امام غزالیؒ، امام بیہقیؒ اور علامہ ابن جوزیؒ تاویلِ قریب کرتے ہیں، یعنی ایسی تاویل جو عربی لغت اور محاورے کے مطابق ہو، اور تاویل بعید سے احتراز کرتے ہیں۔

تاویل بعید: وہ ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہ کی گئی ہو۔

تاویل قریب: وہ ہے جس پر دلیل قائم ہو، اور الفاظ کے ساتھ مناسبت بھی پائی جائے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”مـذهـب جـمـهـور السلف وبعض المتكلمين: الإيمانُ بحقيقتها علـى مـا يـليق به تعالى، وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد، ولا نتكلّم في تأويلها مع اعتقادنا تنزيه الله سبحانه عن سائر سمات الحدوث.

والثـانـي مـذهـب أكثر الـمـتـكـلـمـيـن وجـمـاعة مـن السلف، وهو محكي عن مالك والأوزاعـي: إنـمـا يُتـأوَّل على ما يليق بها بحسب بواطنها... يُعلَمُ أنّ المذهبين متفقان على صـرف تلك الظاهر كالمجيء والصورة والشخص والرِّجل والقدم واليد... وغيرِ ذلك ممّا يُفهِمـه ظـاهـرُهـا لِـمـا يـلـزَم عليه من محالات قطعية البطلان تستلزم أشياءَ يُحكَم بكفرها بـالإجماع، فاضطرَّ ذلك جميعَ الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره، وإنما اختلفوا هـل نـصـرفـه عـن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه بما يليق بجلاله وعظمته من غير أن نُؤَوِّله بشـيء آخـر، وهـو مـذهـب أكثر أهل السلف، وفيه تأويل إجماليٌّ، أو مع تأويله بشيء آخر، وهـو مـذهـب أكثـر أهـل الـخـلف، وهـو تأويل تفصيليٌّ...، والحاصل أن السلف والخلف مـؤوِّلـون لإجـماعِهم على صرف اللفظ عن ظاهره، ولكن تأويل السلف إجماليٌّ لتفويضهم إلى الله تعالى، وتأويل الخلف تفصيليٌّ لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين“. (مرقاة المفاتيح، باب التحريض على قيام الليل. وانظر: إشارات المرام، ۱۸۷، وحاشية العلامة الكوثري على دفع شبه التشبيه، ص ٦١.)

وفي حاشية شرح عقود رسم المفتي: ”واعلم أنه إذا ورد في كتاب أو سنة ما يوهم أنه تـعـالـى له وجه أو يد أو نحو ذلك فلا بد من تأويله بمعنى صرفه عن ظاهره وهذا محل وفاق عـن الـسـلـف والـخـلف غاية الأمر أنهم اختلفوا فى تعيين المعنى المراد، السلف يقولون في نـحـو قـولـه تـعالى: ﴿وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾: ليس له وجه

كوجهنا، ولا يد كيدنا، ولا يعلم المراد من ذلك إلا الله تعالى. والخلف يعينونه فيقولون فيما ذُكِر: ليس له وجه كوجهنا ولا يد كيدنا، والمراد عن الوجه الذات الكريم، وعن اليدِ القدرةُ. (حاشية شرح عقود رسم المفتي لمولانا مظفر حسين تحت قول الشامي: خالصًا لوجهه الكريم)

وقال في القول التمام: "مذهب السلف: وهو إثبات ما أثبته الله لنفسه، وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، فنثبت السمع والبصر والوجه واليد والعين وغير ذلك مما ثبت مع تنزيه الله تعالى عن ظواهرها المستحيلة، ونفي التجسيم قطعًا، ونفي الجوارح والأبعاض والأجزاء.

ومذهب الخلف، ويسمى مذهب المؤولة: وهو صرف هذه الألفاظ عن ظواهرها المستحيلة على الله تعالى، وحملها على معان لغوية صحيحة يقبلها السياق، ولا توهم النقص والتشبيه". (القول التمام، ص۹۲)

اہل تاویل کی بیان کردہ یہ تاویلات احتمال کے درجے میں ہوتی ہیں، یقین کے درجے میں نہیں ہوتیں؛ چنانچہ امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: "وقد عُرِف أنّ مذهب السلف تركُ التعرُّض مع قطعِهم باستحالة ظواهرها، فيقولون: أمِرّوها كما جاء ت، وذهب بعضهم إلى إبداء تأويلاتها وحملها على ما يصح حمله في اللسان عليها مِن غير قطع بتعيين مجمل منها". (الجامع لأحكام القرآن، آل عمران:۷)

سلفی حضرات اس کے ظاہری معنی کو مانتے ہیں اور اس کی کیفیت سے لاعلمی ظاہر کرتے ہیں، مثلاً: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ۱۰) میں ید سے ید جارحہ (کام کرنے کا آلہ) مراد لیتے ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ نہ اس کی حقیقت اور معنی معلوم ہے اور نہ کیفیت، اور ید سے مراد وہ ہے جو اللہ تعالی کی شایان شان ہو، جہاں تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی۔

قال في الفقه الأكبر: وله تعالى يد ووجه ونفس بلا كيف. أي: بلا كيفية وجارحة ولا مشابهة للمخلوقات. وفيه إشارات:...، الثانية: كون ما ذكر من المتشابهات محمولا على المعاني المجازية بالتأويل الإجمالي. (إشارات المرام، ۱۸٦)

خلاصہ یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ متشابہات جیسے ید او روجہ وغیرہ سے ظاہری معنی ہاتھ اور چہرے کی نفی فرماتے ہیں اور ان کو اللہ کی صفات قرار دیتے ہیں اور ظاہری معنی کی نفی کرنا اسی کو تاویل اجمالی کہا جاتا ہے، پھر مفوضین ان صفات کی مراد کو کما یلیق بشأنہ کہہ کر اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور مؤولین، یعنی خلف ان کا ایسا معنی بیان کرتے ہیں، جو عربی لغت اور محاورے کے مطابق ہو اور اس پر دلیل بھی قائم ہو، اور ان کی یہ تاویل احتمال کے

درجے میں ہوتی ہے، جزم اور یقین کے ساتھ نہیں ہوتی ہے۔
جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ تاویل قریب صحیح ہے، اور تاویل بعید صحیح نہیں؛ چنانچہ ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں:

"نقول في الصفات المشكلة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله، ومَن تأوّلها نظرنا، فإن كان تأويله قريبًا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيدًا توقفنا عنه، ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه. وما كان منها معناه ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله: ﴿عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السّٰخِرِيْنَ﴾ (زمر:٥٦) فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه. وكذا قوله صلى الله عليه: "إن قلب ابن آدم بين أُصبُعين من أصابع الرحمن" فإنّ المراد به إرادة قلب بن آدم مصرَّفةٌ بقدرة الله وما يُوقِعه فيه. وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (النحل:٢٦) معناه خرَّب اللّٰهُ بنيانهم. وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ﴾ (الإنسان:٩) معناه لأجل الله. وقس على ذلك".

قال الحافظ ابن حجرؒ: وهو تفصيل بالغ قل من تيقظ له. (فتح الباري ١٣/٣٨٣)

مفتی تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ نے صفات متشابہات کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے مذاہب کو مختصر عبارت میں تکملہ فتح الملہم میں یوں بیان فرمایا ہے: عبارت ملاحظہ فرمائیں: "قال العبد الضعيف عفا الله عنه: إنما ذكر الإمام النووي رحمه الله تعالى مذهبين لعلماء أهل السنة في مثل هذه النصوص التي نسب فيها إلى الله تعالى الإصبع أو اليد أو الكف وغيرها، أوّلها مذهب التفويض، وهو مذهب جمهور المحدثين والسلف. والثاني: مذهب التأويل، وهو مذهب أكثر المتكلمين. وهناك مذهب ثالث ذهب إليه جماعة من السلف، واختاره الحافظ الذهبي والعلامة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهم الله تعالى، وهو أن المراد من الإصبع معناها الحقيقي ولكنها صفة لله تعالى وليست جارحة، وليست مثل أصابع المخلوقات، بل كيفيتها مجهولة.

وذكر العلامة ابن دقيق العيد رحمه الله وجهًا رابعًا، استحسنه كثير من العلماء قال: نقول في الصفات المشكلة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله. .." یہاں پر مفتی تقی عثمانی صاحب ابن دقیق العید کی مذکورہ عبارت ذکر کی ہے، اور پھر لکھتے ہیں: "وهذه المذاهب الأربعة كلها

محتملة ذهب إلى كل واحد منها جماعات من العلماء المحققين، فإن المهم في العقيدة هو تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتعطيل، وإن كل واحد من هذه المذاهب الأربعة جازم بذلك، والاختلاف بينها ليس اختلاف عقيدة، فإن العقيدة هي التنزيه عن التشبيه والتعطيل، وإنما هو اختلاف رأي في التعبير عن تلك العقيدة وتقعيدها على النصوص، فليس شيء من هذه المذاهب باطلا محضًا أو ضلالا صرفًا، وإن كانت المناظرات والمجادلات النظرية التي لم تزل جارية بينها منذ قرون، ربما وقع فيها التهويل والغلوّ والإفراط من الجوانب المختلفة، وربما أدى بعضهم إلى التجاوز عن الاعتدال، ولكن الحق أن أصل الخلاف ليس إلا خلافًا اجتهاديًّا، نظير اختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية المجتهد فيها، ولذلك ذهب إلى كل رأي من هذه الآراء الأربعة فحول من علماء الأمة المتمسكين بالكتاب والسنة الذين لا شك في كونهم من أهل الحق ومن أهل السنة والجماعة. ويبدو أن مذهب جمهور السلف هو التفويض، وهو الأسلم والأحوط، والأوفق بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ﴾. وقد تكلمنا على هذه المسئلة بشيء من البسط في ما كتبناه حول "تفسير عثماني"، وهو من جملة مقالاتنا العربية". (تكملة فتح الملهم ٤٩٢/٥-٤٩٣)

لیکن علامہ ابن تیمیہ کی بعض عبارات سے تشبیہ کی بو اور تجسیم کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔علامہ ابن تیمیہ نے شرح حدیث النزول (ص ۸۰)، مجموع الفتاوی (۱۵۲/۴) اور بیان تلبیس الجہمیة (۱۰۱/۱) پر لکھا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے جسم اور لیس بجسم کہنا بدعت ہے۔اور منہاج السنة (۱۸۰/۱) میں ہے کہ اگر جسم سے مشار الیہ اور مرئی ذات اور موصوف بالصفات مراد لیں تو اس معنی میں ولیس بجسم صحیح نہیں ہے۔اور شرح حدیث النزول (۱۴۸/۱) میں لکھا ہے کہ سلف صالحین کے کلام میں مجسمہ اور اللہ تعالی کی تجسیم کی مذمت وارد نہیں۔اس کی مزید تفصیل شعر نمبر ۱۲: وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لٰكِنْ ☆ بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَالِ کے ذیل میں ملاحظہ کیجئے۔

علامہ محمد علاء الدین بن محمد امین عابدین شامیؒ صفاتِ متشابہات کی تاویل میں سلف اور خلف کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومن هذا القبيل الإيمان بحقائق معاني ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾. (طه:٥) و ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠)

وقوله عليه السلام: "ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا". الحديث. (صحيح البخاري، رقم: ١١٤٥؛ صحيح مسلم، رقم: ٧٥٨)، مما ظاهره يفهم أن الله تعالى له مكان أو جارِحَةٌ.

فإن السلف كانوا يؤمنون بجميع ذلك على المعنى الذي أراده الله تعالى، وأراده رسوله صلى الله عليه وسلم من غير أن تُطالبهم أنفسُهم بهم حقيقةَ شيء من ذلك حتى يطلعهم الله تعالى عليه.

وأما الخلف، فلما ظهرت البدع والضلالات ارتكبوا تأويل ذلك وصَرْفَه عن ظاهرِه مخافةَ الكفر، فاختاروا بدعةَ التأويل على كُفرِ الحمل على الظاهر، وقالوا: ﴿اسْتَوَى﴾ بمعنى استولى، أو بمعنى استوى عنده خلق العرش وخلق البعوضة، أو استوى علمه بما في العرش وغيره، و﴿اليد﴾ بمعنى القدرة، و"النزول" بمعنى نزول الرحمة، فمن يجد من نفسه قدرة على صنيع السلف فليمش على سنيهم، وإلا فليتبع الخلف وليحترز من المهالك". (الهدية العلائية، ص ٢٧٩ - ٢٨٠. وراجع أيضًا: القول التمام. وإتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات. وأساس التقديس للرازي. ودفع شبه التشبيه.)

امام بیہقی رحمہ اللہ مذہب سلف کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين.

ثم قال بإسناده إلى الوليد بن مسلم قال: سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد رحمهم الله تعالى عن هذه الأحاديث فقال: أمروها كما جاءت بلا كيفية". (الأسماء والصفات، ص ١١٦. وانظر: سير أعلام النبلاء ٨/ ١٠٥).

حافظ ابن حجرؒ نے صفات متشابہات کے بارے میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں، پہلے مذہب میں سلف وخلف دونوں متفق ہیں، دوسرا مذہب خلف کا ہے، اور تیسرا سلف کا، پھر علامہ طیبیؒ سے سلف کے مذہب کی تائید نقل فرمائی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

"ولأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: أحدها أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل. والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود. والثالث: إمرارُها على ما جاءت مفوِّضا معناها إلى الله تعالى... قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف

الصالح". (فتح الباري ۱۳/ ۳۹۰. وانظر للمزيد: القول التمام. وإتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات).

خلف کے تاویل کرنے کی وجہ:

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ سلف نے صفات متشابہات کی اجمالی تاویل کرتے ہوئے تفویض کے طریقے کو اختیار فرمایا ہے، جبکہ خلف لغت ومحاورے کے مطابق ان صفات کے معانی بھی بیان کرتے ہیں، جسے تفصیلی تاویل بھی کہا جا سکتا ہے۔ خلف نے سلف کے خلاف یہ طریقہ کیوں اختیار کیا؟ ملا علی قاری رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: **"ولم يريدوا بذلك (أي: بالتأويل التفصيلي) مخالفة السلف الصالح، معاذ الله أن يظُنَّ بهم ذلك، وإنما دعَت الضرورةُ في أزمِنتهم لذلك، لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من فرق الضلال، واستيلائهم على عقول العامة، فقصدوا بذلك رَدْعَهم وبطلانَ قولِهم، ومن ثم اعتذر كثيرٌ منهم وقالوا: لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صَفاء العقائد وعَدْم المُبطِلين في زمنهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك"**. (مرقاة المفاتيح، باب التعريض على قيام الليل)

وفي المنهاج القويم: "ثم هو بعد ذلك مخيَّر إن شاء أوّلها بنحو ما ذكرناه، وهي طريقة الخلف، وآثروها لكثرة المبتدعة القائلين بالجهة والجسمية وغيرهما، مما هو محال على الله تعالى". (المنهاج القويم، ص ١٤٤)

سلف وخلف کے معنی:

جو حضرات قرون ثلاثہ، یعنی صحابہ، تابعین، یا تبع تابعین کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، ان کو سلف کہتے ہیں، اور جو حضرات ان کے بعد کے ہیں، اُن کو خلف کہتے ہیں۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ: پانچویں صدی ہجری تک کے لوگوں کو سلف اور پانچویں کے بعد کے لوگوں کو خلف کہا جاتا ہے۔

قال البيجوريؒ: "السلف: وهم من كانوا قبل الخمس مئة. وقيل: القرون الثلاثة: الصحابة والتابعون وأتباع التابعون. والخلف: من كانوا بعد الخمس مئة. وقيل: من بعد القرون الثلاثة". (تحفة المريد، ص ١٥٦)

وقال الذهبيؒ: "الحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاث مئة". (ميزان الاعتدال ٤/ ١)

وفي الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد (٢/٣٥٦): "والمراد بالسلف القرون الثلاثة".

متشابہات میں علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا موقف:

متشابہات میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا موقف جس کو ہم نے ترمیم واضافے کے ساتھ تحریر کیا ہے:

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ متشابہات خبریہ جن کی بکثرت اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوئی ہے وہ تجلی مثالی پر محمول ہیں۔ بہت ساری نصوص میں اللہ تعالیٰ کے لیے عین، ید، قبضہ، قدم، اصابع، وجہ، ساق، صورت، آمنے سامنے بات کرنا، یمین، حقو، رداء، ازار، ضحک، رؤیت، کنف، بصر، اِشراف من الفوق، اور کبھی ایک صورت میں کبھی دوسری صورت میں ظاہر ہونے کا ذکر ہے۔ یہ سب منسوب شدہ نعوت اللہ تعالیٰ کی ذات کا حصہ نہیں، وہ ان چیزوں سے پاک ہے، ہاں جس صورت مثالی میں ظہور فرمادے اس میں یہ نعوت ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کی ذات نہیں۔ اس کی مثال قرآن کریم ہے، اس میں جو کلام نفسی ہے اس میں حدوث، ترتیب اور تقدیم وتاخیر نہیں، ہاں یہ کلام نفسی جب کلام لفظی کی شکل میں ظاہر ہو جاتا ہے تو اس میں یہ سب چیزیں ہیں، یا لائٹ کی اصل میں کوئی شکل وصورت نہیں؛ بلکہ ایک قوت ہے؛ لیکن ہمارے سامنے مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے کبھی بلب، کبھی راڈ، سرخ، سفید، سبز وغیرہ شکلوں میں ظاہر جاتی ہے، یا جیسے روح کے لیے کوئی شکل نہیں؛ لیکن مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے، پس یہ صورتیں اللہ تعالیٰ کی ذات نہیں؛ بلکہ مثال ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے مثل بمعنی شریک تو نہیں؛ لیکن مثال ہو سکتی ہے؛ کیونکہ مثل شریک فی الصفات کو کہتے ہیں اور مثال ما یوضح الشيء یعنی کسی شے کی وضاحت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ امام غزالی کی طرف منسوب ایک رسالہ "المضنون به على غير أهله" [1] میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مثال ہے اور مثل نہیں: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾. (النور: ٣٥) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی تو

---

(۱) علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں "المضنون به على غير أهله" کی نسبت امام غزالی کی طرف کی ہے؛ جبکہ امام ذہبی فرماتے ہیں: "فأما كتاب "المضنون به على غير أهل" فمعاذ الله أن يكون له، شاهدتُ على نسخة به بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبد الله الشَّهرزُوري أنه موضوع على الغزالي، وأنه مخترع من كتاب "مقاصد الفلاسفة"، وقد نقضه الرجلُ بكتاب "التهافت". (سير أعلام النبلاء ٣٢٩)

اور جمال الدین اسنوی نے الطبقات الشافعیہ میں لکھا ہے: "وينسب إليه تصنيفان ليسا له، بل وضعا عليه، وهما "السر المكتوم"، و"المضنون به على غير أهله". (الطبقات الشافعية للاسنوي ٢/١١٢)

دکتور مشہد العلاف نے اپنی کتاب "كتب الإمام الغزالي الثابت منها والمنحول" میں امام غزالی کی طرف "المضنون به على غير أهله" کی نسبت کے غلط ہونے پر تفصیل سے بحث کی ہے اور امام غزالی کی طرف اس کتاب کی نسبت صحیح نہ ہونے پر دس قرائن ذکر کیے ہیں۔

مثال سے کچھ وضاحت ہو جاتی ہے۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں:

زسرغیب کس آگاہ نیست قصہ مہ خوان ❁ کدام محرم دل رہ دریں حرم دارد

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا ❁ بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ بھی باقی رہتی ہے اور احادیث کی تاویلات اور تضعیف سے بھی آدمی محفوظ رہ جاتا ہے۔ ہمارے دوسرے بزرگ علامہ کوثری رحمہ اللہ بظاہر اس تجلی والی صورت سے موافق نظر نہیں آتے جیسا کہ الأسماء والصفات للبیهقي کی تعلیقات، ص۲۸۱ وغیرہ سے پتا چلتا ہے۔

تجلی مثالی کی ایک شکل اللہ تعالیٰ کا خواب میں دیکھنا ہے جس کے بہت سارے اکابر قائل ہیں، وہ بھی تجلی مثالی پر محمول ہے۔ تجلی ظهور الشی فی المرتبۃ الثانیۃ کو کہتے ہیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی تجلی مثالی کا مشاہدہ درخت کی آگ کی صورت میں فرمایا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات نہ درخت ہے اور نہ آگ؛ لیکن یہ مثالی تجلی تھی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوْا إِنِّيْ آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيْكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى. فَلَمَّا أَتَاهَا نُوْدِيَ يَا مُوْسَى. إِنِّيْ أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾. (طٰہٰ:۹-۱۱)

صورتِ مثالی کی تعریف:

کوئی ذات باوجود بقا اپنی حالت وصفت کے کسی دوسری صورت میں ظہور کرے اس کو تمثیل کہتے ہیں اور اس دوسری صورت کو صورتِ مثالی کہتے ہیں۔ خواب ومکاشفات میں تو اکثر اشیا متمثل ہوتی ہیں اور خرق عادت کے طور پر کبھی بیداری میں بھی تمثل ہوتا ہے۔ (التکشف عن مہمات التصوف، ص۳۱۶)

سورت قصص میں ہے: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُوْدِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَّا مُوْسَى إِنِّيْ أَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (القصص: ۳۰)

ان آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی شجری نار کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

موسیٰ علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا سوال کیا تو وہاں بھی پہاڑ پر تجلی الٰہی ظاہر ہوئی اور پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا؛ ﴿فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسَى صَعِقًا﴾. (الأعراف:۱۴۳)

فقہا نے لکھا ہے کہ خواب میں رؤیتِ باری تعالیٰ ہو سکتی ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ مقدمہ شامی (ص۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذاب خداوندی سے نجات مل سکتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: ”وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمِعوا صوت المعذَّبين في قبورهم“. (مجموع الفتاوى ٤/٢٩٦).

الوصیۃ الکبری میں لکھتے ہیں: ”وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم“. (الوصية الكبرى، ص ٢٧)

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رؤیت آپ صلی اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد نیند اور حالت خواب میں تو بالاتفاق ثابت ہے۔ قاضی عیاض نے شرح مسلم میں لکھا ہے: ”ولم يختلف العلماء في جواز صحة رؤية الله في المنام“. (إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٧/١١٢. وانظر: حاشية صحيح البخاري للشيخ أحمد علي السهارنفوري ٢/ ١٠٣٦، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي) اور یہ رؤیت مثالی ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت منامی بھی رؤیت مثالی ہے۔ حضرت مولانا عبدالغنی مجددی رحمہ اللہ نے سنن ابن ماجہ کے حاشیہ میں امام غزالی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ تعالیٰ کی رؤیت منامی کے بارے میں نقل کیا:

”وقال الغزالي: لا يريد أنه رأى جسمي، بل رأى مثالا صار آلة يتأدى بها معنى في نفسي إليه، وصار وسيلةً بيني وبينه في تعريف الحق إياه، بل البدن في اليقظة أيضًا ليس إلا آلة النفس، وكذا من رأى الله بمثال محسوس من نور يكون ذلك صادقًا وواسطةً في التعريف، فيقول الرائي: رأيتُ الله تعالى، لا بمعنى رأيت ذاته“. (حاشية سنن ابن ماجه بحواله مولانا فخر الحسن، ص ٢٧٩ للشيخ عبد الغني مجددي رحمه الله، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي).

البتہ حالت بیداری میں رؤیت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علما کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے؛ لیکن ابن تیمیہؒ حالت یقظہ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔ امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالت بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کر دیجئے، تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کر سکتا؛ اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہو جائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہو جائے گی۔ امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں ”تنوير الحلك في رؤية النبي والملك“ نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

رؤیت باری تعالیٰ اور رؤیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تفصیل کے لیے شعر نمبر ۲۰، اور ۲۱ ملاحظہ فرمائیں۔

یہ مسئلہ شاہ صاحب کی فیض الباری کی کتاب الاستیذان میں (۴/۴۰۳-۴۰۹) مولانا بدر عالم رحمہ اللہ کی

تعلیقات کے ساتھ مذکور ہے۔ ہم نے ترمیم اور بہت سارا اضافہ کرکے اس کو لکھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صفات متشابہات سے متعلق سلفی حضرات اور غیر مقلدین کا عقیدہ:

سلفی حضرات متشابہات کے ظاہری معنی لیتے ہیں، یعنی جس طرح انسان کے اعضا وجوارح ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ پاؤں، انگلیاں، کان اور چہرہ ہے، اللہ تعالیٰ کے یہ اعضا ہمیشہ ہمیشہ سے ہیں؛ البتہ ان اعضا کی کیفیت یعنی شکل وصورت نا معلوم ہے؛ لیکن سلفی حضرات ان کو اعضا نہیں؛ بلکہ صفات کہتے ہیں؛ چنانچہ محمد بن خلیل حسن ہرّاس فرماتے ہیں:

"وكيف يتأتى حمل اليد على القدرة أو النعمة مع ما ورد من إثبات الكف والأصابع واليمين والشمال والقبض والبسط وغير ذلك، ممّا لا يكون إلا لليد الحقيقِيّة". (شرح العقيدة الواسطية، للهرّاس، ص ٦٢)

اور محمد بن صالح العثیمین فرماتے ہیں:

"فالصفات الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفًا بها، وهي نوعان: معنوية وخبرية، فالمعنوية مثل الحياة والعلم والقدرة والحكم وما أشبه ذلك، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر. والخبرية مثل اليدين والوجه والعينين... وما أشبه ذلك مما سماه، نظيره أبعاض وأجزاء لنا. فالله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه". (شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين ١/٧٨)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وبيان هذا أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا كالوجه واليد، ومنها ما هي معان وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة، ثم من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون أن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا؛ بل صفة الموصوف تناسبه. فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين". (التدمرية، ص ٧٧. ومثله في الفتاوى الحموية الكبرى، ص ٥٣١، وص ٤٥٢. وانظر: مجموع الفتاوى ٥/٤٢ و٣٥٢. وشرح حديث النزول، ص ٢٤. ومنهاج السنة ٢/١١٥. وشرح العقيدة الواسطية، للعثيمين، ص ٢٦٠ و٢٦٢. سلفی عقائد اور صفات متشابہات، ص ۱۵۹.

وسيأتي المزيد إن شاء الله تحت قول الناظم: "ورب العرش فوق العرش...".

وقـال في "درء تعارض العقل والنقل": "والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعـلـم تأويلها إلا الله، إنما نفي عن غيرها علم تأويلها، لا علم تفسيرها ومعناها". (درء تعارض العقل والنقل ١/٢٧٨)

علامہ کوثریؒ السیف الصقیل کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

"قد يقع في كلامهما (أي: ابن القيم وابن تيمية) ذكر الوجه والعين واليد وغيرها بأنها صفـات، لـكن السياق والسباق في كلامهما يناديان أنهما أرادا بها أجزاء الذات لا المعاني القـائمة بالله سبحانه، كما يقول السلف، واصطلحا في الصفة على معنى يجامع الجزء على خلاف المعروف بين أهل العلم، وإلا لما بقي وجه لتشددهما ضد أهل الحق، وشيخ الناظم (أي: ابـن تيـمية) يـقـول فـي الأجـوبة المصرية: "إن الله يقبض السّمٰوات والأرض باليدين اللتيـن هـمـا اليـدان". فماذا يجدى بعد هذا التصريح أن يسميها صفات؟ والله سبحانه هو الهادي". (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص١٦٧-١٦٨)

وقـال الإمام بدر الدين بن جماعة: "ومن انتحل قول السلف وقال بتشبيه، أو تكييف، أو حمل اللفظ على ظاهره مما يتعالى الله عنه من صفات المحدثين، فهو كاذب في انتحاله، بريء من قول السلف واعتداله". (إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التأويل، ص٩٣)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: "من تصدق بعدل تمرةٍ من كسب طيّب – ولا يـقبل الله إلا الطيب– فإن الله تقبله بيمينه". الحديث. کے تحت قاضی عیاض سے نقل کرتے ہیں:

"وقـال عيـاض: لما كان الشيءُ الذي يُرتَضَى يُتَلَقَّى باليمين ويُؤخَذ بها استُعمِل في مثل هذا واستُعير للقبول لقول القائل "تلقاها عرابةُ باليمين" أي: هو مؤهَّلٌ للمجد والشرف، وليس المراد بها الجارحة". (فتح الباري٣/ ٢٨٠).

عبداللہ بن باز فتح الباری کے حاشیہ میں لفظ جارحہ پر تعلیق میں لکھتے ہیں: "هـذه التـأويلات ليس لها وجـه، والـصـواب إجـراء الـحديث على ظاهره، وليس فى ذلك بحمد الله محذور عند أهل السنة والجماعة؛ لأن عقيدتهم الإيمان بما جاء في الكتاب والسنة الصحيحة من أسماء الله سبحـانـه وصفـاتـه وإثبـات ذلك عـلـى وجـه الكمـال، مع تنزيهـه تعـالى عن مشـابهة المخلوقات". (تعليق فتح الباري٣/ ٢٨٠. وانظر العقيدة الصحيحة وما يضادها، ص١٢-١٣)

شیخ علامہ عثیمین نے شرح قصیدہ نونیہ میں لکھا ہے کہ ابن القیم کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالی ان

اعضا: وجہ، ید، عین، ساق، قدم وغیرہ سے پاک ہیں؛ لیکن ہم ابن قیم کے بارے میں اچھی طرح جانتے ہیں کہ وہ چہرہ، ہاتھ وغیرہ کو اللہ تعالی کے لیے ثابت کرتے ہیں؛ اس لیے ابن قیم کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ وہ اعضا کی نفی نہیں کرتے؛ بلکہ اعضا کی ان خاصیات کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ انسان کے جسم سے جدا ہو جاتے ہیں، اللہ تعالی سے جدا نہیں ہوتے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”إنه (أي: ابن القيم) ما نفى هذا عن الله، وإنما أراد خصائص هذه الأعضاء بالنسبة إلى الإنسان يجوز أن تنفصل من جسمه وأن لا تنفصل، لكن اليد بالنسبة لله عز وجل، والساق والقدم والعين، هل يجوز أن يكون فيها هذا أو لا؟ لا يجوز أبدًا“. (شرح القصيدة النونية، للشيخ العثيمين ۱/ ۳۴۵)

آگے علامہ ابن تیمیہ کی دقت تعبیر کی تعریف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے اعضا کو اعضا نہیں؛ بلکہ صفات کہیں گے۔ ”وما سماه أعضاء بالنسبة إليه مثل اليد سماها بالنسبة لنا عضو من الأعضاء، لكن بالنسبة لله لا تقول هي عضو من أعضاء الله، حاش وكلا ولا بعض منه، ولا جزء منه، إنما تقول: هي صفات ثابتة لله عز وجل“. الخ. (شرح القصيدة النونية للعثيمين ۱/ ۳۴۵)

نیز علامہ عثیمین شرح عقیدہ واسطیہ میں لکھتے ہیں کہ: ہم ان کو اجزا نہیں کہتے؛ اس لیے کہ یہ لفظ وارد نہیں اور اس لیے کہ کل بغیر جز کے باقی رہتا ہے اور جز الگ ہو سکتا ہے، اور یہ صفات الگ نہیں ہو سکتیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

”ولا نقول أجزاء وأبعاض، بل نتحاشى هذا اللفظ، لكن مسماها لنا أجزاء وأبعاض؛ لأن الجزء والبعض ما جاز انفصاله عن الكل، فالرب عز وجل لا يتصور أن شيئا من هذه الصفات التي وصف بها نفسه كاليدان تزول أبدًا؛ لأنه موصوف بها أزلًا وأبدًا، ولهذا لا نقول إنه أبعاض وأجزاء“. (شرح العقيدة الواسطية ۱/ ۱۱۸)

نیز شیخ عثیمین کہتے ہیں: ”والوجه معناه معلوم، لكن كيفيته مجهولة، لا نعلم كيف وجه الله عز وجل، كسائر صفاته“. (شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين ۱/ ۲۸۳)

نیز شیخ عثیمین ارشاد باری تعالی: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ۷۵) کے تحت فرماتے ہیں: ”فيها: إثبات اليدين لله سبحانه وتعالى، اليدين اللتين بهما يفعل كالخلق“. (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ۸/ ۲۴۵)

علامہ خلیل ہراس اور علامہ عثیمین دونوں نے عقیدہ واسطیہ کی شرحیں لکھی ہیں اور دونوں نے سلفیوں کا عقیدہ کھل کر بیان کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے لیے جو اعضا بیان کئے گئے ہیں اس کے حقیقی معنی

مراد ہیں؛ لیکن اعضا اور ابعاض کے الفاظ استعمال نہ کئے جائیں۔

مفتی عبد الواحد صاحب تحریر فرماتے ہیں: ''سلفیوں کا عقیدہ ہے کہ جیسے انسان کے اعضا و جوارح ہیں اسی طرح اللہ تعالی کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں، انگلیاں، آنکھیں، کان اور چہرہ ہے۔ اللہ تعالی کے یہ اعضا ہمیشہ ہمیشہ سے ہیں اور اللہ تعالی اپنے ہاتھ پاؤں سے عمل کرتے ہیں، اپنے کان سے سنتے ہیں، اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں؛ البتہ ان اعضا کی کیفیت یعنی شکل وصورت نامعلوم ہے۔ سلفی حضرات ان اعضا کو اعضا نہیں کہتے، صفات ذاتیہ کہتے ہیں''۔ (سلفی عقائد اور صفات متشابہات، ص۷۹)

شیخ عثیمین فرماتے ہیں: ''الصفات الذاتية...نوعان: معنوية، وخبرية...، والخبرية: مثل اليدين والوجه والعينين ... وما أشبه ذلك مما سماه نظيره أبعاض وأجزاء لنا. فاللّٰه تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه''. (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ۱/۷۸)

شیخ عثیمین دوسری جگہ آیت کریمہ ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ کے تحت لکھتے ہیں: ''فيها إثبات اليدين للّٰه سبحانه وتعالى، اليدين اللتين بهما يفعل كالخلق هنا. اليدين اللتين بهما يقبض: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾ (الزمر:٦٧). وبهما يأخذ، فإن اللّٰه تعالى يأخذ الصدقة فيربيها كما يربي الإنسان فلوه. وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فيها أيضًا تشريف لآدم عليه الصلاة والسلام حيث خلقه اللّٰه تعالى بيده. قال أهل العلم: وكتب اللّٰه التوراة بيده، وغرس جنة عدن بيده، فهذه ثلاثة أشياء كلها كانت بيد اللّٰه''. (شرح العقيدة الواسطية ۱/۲۹۱-۲۹۲)

ید اور رجل کا ترجمہ ہاتھ اور پیر کے ساتھ:

بعض حضرات ید اور رجل وغیرہ کا ترجمہ ہاتھ اور پیر کے ساتھ ممنوع سمجھتے ہیں؛ لیکن ہمارے اکابر ومشائخ اس کو جائز سمجھتے ہیں؛ البتہ اللہ تعالی کے ہاتھ سے آلۂ جارحہ یعنی کام کرنے کا آلہ مراد نہیں؛ بلکہ ہاتھ کی حقیقت اور معنی کچھ اور ہے، جس تک ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔ حضرت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے معارف السنن میں نقل فرماتے ہیں: قال الشيخ: يتوهم من ''جامع الفصولين'' وهو كتاب معتبر من معتبرات الفقه الحنفي، أنه لا يجوز ترجمة المتشابهات الواردة في صفات اللّٰه ترجمة لغوية بغير العربية.

قال الراقم: لعله يشير إلى ما يستفاد مما ذكره في الباب الثامن والثلاثين في الكلمات

الكفرية، قال في (٢-٢١٦): قال: "دست خداى دراز است" (أي: يد الله طويلة) كفر، قيل: لو عنى به الجارحة، لا لو عنى القدرة.

قال الشيخ : والذي يظهر عندي أن يكون النهي عن تفسيره، دون ترجمته اللغوية. (معارف السنن ٤/١٥٦)

وقال في العرف الشذي: "ويتوهم من جامع الفصولين – وهو من معتبراتنا – النهي عن الترجمة اللغوية أيضًا للمتشابهات، لكن قريحتي تحكم أن النهي عنه تفسيرها، لا ترجمتها تحت الألفاظ من الحقو، واليد، والوجه، وغيرهما". (العرف الشذي ١/٤٩٥)

قرآن کریم میں جہاں کہیں ید کا لفظ آیا ہے ہمارے اکابر نے اس کا ترجمہ ہاتھ سے کیا ہے، مثلا: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) کا ترجمہ شاہ عبد القادر بن شاہ ولی اللہ رحمہما اللہ نے موضح القرآن میں ان الفاظ میں کیا ہے: "ہاتھ اللہ کا ہے اوپر ہاتھ ان کے"۔ نیز یہی ترجمہ شاہ رفیع الدین صاحب نے بھی کیا ہے۔ اور حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے: "اللہ کا ہاتھ ہے اوپر ان کے ہاتھ کے"، اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن میں "خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے" سے ترجمہ کیا ہے۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾. (المائدة: ٦٤) کا ترجمہ حضرت شاہ عبد القادر اور شاہ رفیع الدین صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے: "بلکہ دونوں ہاتھ اس کے کشادہ ہیں"۔ اور حضرت شیخ الہند نے: "بلکہ اس کے تو دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں"۔ اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ: "بلکہ ان کے تو دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں" سے ترجمہ کیا ہے۔

بعض حضرات کو اشارات المرام کی عبارت سے شبہ ہوتا ہے کہ صفات متشابہات میں سے لفظ "يد" کا غیر عربی میں ترجمہ درست نہیں؛ البتہ دیگر صفات متشابہات کا ترجمہ درست ہے۔ اشارات المرام کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: "وفسروا بالفارسية ما ورد في الشرع بالعربية من متشابهات صفات الباري تعالى، فجائز القول به لمن عرف وجه إطلاقهم ولم يشبه، كما أفصح عنه بقوله ذكر اليد لا يجوز بالفارسية، ويجوز أن يقول بروى خدا بلا تشبيه".

چند سطروں کے بعد مزید لکھتے ہیں: " ومنها ما قيل: إنه لا يجوز إطلاق اليد بالفارسية لكونه نصًّا في إثبات العضو لعدم استعمالهم إياه على وجه الاستعارة، بخلاف إطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم إياه على وجه الاستعارة بمعنى الوجود". (إشارات المرام ١٩٠-١٩١)

یعنی دست کا استعمال آلہ جارحہ میں ہوتا ہے۔

لیکن یہ بات اس لیے درست نہیں معلوم ہوتی ہے کہ لفظ "ید" کا ترجمہ فارسی میں "دست" ہے، اور غیاث اللغات میں دست کے معروف معنی کے علاوہ آٹھ مزید معانی لکھے ہیں، جن میں سے ایک معنی قدرت بھی ہے؛ اس لیے یہ کہنا کہ فارسی میں لفظ "ید" کا اطلاق اثبات عضو میں نص ہے، صحیح نہیں، اور نہ ہی صفات متشابہات میں سے لفظ "ید" کے ترجمے کے عدم جواز کی تخصیص درست ہے۔

له يدٌ لا كأيدينا کہنا جائز ہے:

نیز بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ نہ کہا جائے "له يد لا كأيدينا، وعين لا كأعيننا"؛ جبکہ فقہا اور متکلمین سے یہ الفاظ ثابت ہیں، فتاوی سراجیہ کے مصنف جو بدء الأمالی کے بھی مصنف ہیں اور علم کلام میں ماہر و متخصص ہیں، وہ فرماتے ہیں: "اللّٰه تعالى موصوف بصفات الكمال، ويوصف بأن له يدًا وعينًا، ولكن لا كأيدينا ولا كأعيننا، ولا نشتغل بالكيفية". (كتاب الكراهية، باب المسائل الاعتقادية، ص ۳۰۹)

نیز یہ بھی فقہا اور متکلمین سے منقول ہے: "وله أي للّٰه سبحانه يد ووجه ونفس، أي كما يليق بذاته وصفاته". (شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري، ص ۳٦)

جب ہم کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور کلام، اللہ کی صفت ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ کیا قرآن میں تاویل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟ ہاں تاویل ہوتی رہتی ہے۔ اور جب آیاتِ قرآنی میں تاویل کی جاسکتی ہے، تو پھر دوسری صفات میں کیوں نہیں کی جاسکتی؟

تاویل کے متعدد معانی:

(۱) صرف الكلام من الظاهر إلى خلاف الظاهر لوجود القرينة. یعنی قرینے کی بنا پر کلام کو اس کے ظاہری معنی سے خلافِ ظاہر کی طرف پھیرنا۔

(۲) تفسیر۔

(۳) بیانِ حقیقت، جیسے: ﴿هذا تأويلُ رُؤْيَايَ﴾. (يوسف: ۱۰۰) یعنی یہ میرے خواب کی تعبیر ہے۔

قرآن وحدیث سے تاویل کی چند مثالیں:

(۱) ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ﴾. (المائدة: ٦). "الغائط" کے لغوی معنی پست اور نشیب میں واقع زمین کے ہیں؛ لہٰذا معنی یہ ہوئے کہ جو تم میں سے نشیب والی زمین سے لوٹ کر آئے اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے؛ جبکہ اس معنی کا کوئی بھی قائل نہیں، اور بالاتفاق اس سے قضائے حاجت مراد ہے۔

حضرت سعید بن جبیرؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ کے بارے میں دریافت کیا کہ موالی (غیر عرب) اور عرب کا اختلاف ہے، موالی کہتے ہیں کہ اس سے مَس بالید مراد ہے، اور عرب کہتے ہیں کہ اس سے مراد جماع ہے۔ تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''غُلِبت الموالي''. موالی ہار گئے۔ اس سے مراد جماع ہے۔ (السنن الكبرى للبيهقي، باب الوضوء من الملامسة (۱/ ۱۲۵). وسنن سعيد بن منصور، رقم: ۶۲۰).

(۲) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا﴾. (الحجرات: ۱۵). اس کی تاویل یہ ہے کہ مؤمن سے کامل مؤمن مراد ہے۔

(۳) ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خٰشِعُوْنَ﴾. (المؤمنون: ۱). سے بھی کامل مؤمنین مراد ہیں۔

(۴) ﴿إِنْ تَنْصُرُ اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ﴾. (محمد: ۷). اگر کوئی ظاہری معنیٰ قصداً مراد لے، تو کفر لازم آتا ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی کی مدد کی ضرورت نہیں، نہ وہ کسی کا محتاج ہے۔ تاویل یہ ہے کہ اللہ کے دین کی مدد مراد ہے۔

(۵) ''لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن''. (صحيح البخاري، باب النُّهبى بغير إذن صاحبه، رقم: ۲۴۷۵) تاویل یہ کہ ایمان کا نور نہیں رہتا۔

(۶) ''سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر''. (صحيح البخاري، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، رقم: ۴۸) یہ حکم اس کو حلال سمجھنے کی صورت میں ہے، یا کفر لغوی، یعنی کفرانِ نعمت مراد ہے۔

(۷) ''والله لا يؤمن، والله لايؤمن، والله لايؤمن. قيل: ومن يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جارُه بوايِقَه''. (صحيح البخاري، باب إثم من لا يأمن جاره بوايقه، رقم: ۶۰۱۶) تاویل یہ ہے کہ مؤمن کامل نہیں۔

(۸) ﴿مَنْ كَانَ فِي هٰذِهٖٓ أَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ أَعْمٰى﴾. (بني إسرائيل: ۷۲). میں اگر تاویل نہ کریں تو معنی یہ ہوگا کہ دنیا کے یہ سب نابینا حضرات آخرت میں بھی اندھے اٹھائے جائیں گے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ جن کو سلفی حضرات اپنا مقتدیٰ تسلیم کرتے ہیں، صفات کے معاملے میں منکرین تاویل کے نمائندے سمجھے جاتے ہیں، وہ بھی کبھی کبھی تاویل پر اتر آتے ہیں۔

(۹) حدیث میں آتا ہے: ''الركن يعني الحجر يمين الله في الأرض، يصافح بها خلقه مصافحة الرجل أخاه''. (مصنف عبد الرزاق، رقم: ۸۹۱۹. وأخبار مكة للفاكهي ۱/ ۳۲۴)

یہ حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوفاً صحیح ہے؛ البتہ مرفوعاً ضعیف ہے۔ اس حدیث کو ابن تیمیہ رحمہ اللہ، علامہ آلوسی اور بعض دوسرے حضرات نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمَن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه". (مجموع الفتاوى٦/٣٩٧. روح المعاني، طه:١٦)؛ لیکن یہ الفاظ حدیث کی کتابوں میں نہیں مل سکے، ممکن ہے کہ روایت بالمعنی ہو۔

امام بیہقی نے اس حدیث کو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: "يأت الركن يوم القيامة...وهو يمين الله التي يصافح بها خلقه". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ٣١٥. اس روایت کی مزید تحقیق کے لیے دیکھئے: تنبيه القارئ لتقوية ما ضعفه الألباني ١/١٤٦)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یہ تعظیم واکرام کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح بڑے آدمیوں کے ہاتھ کا بوسہ لیا جاتا ہے، اسی طرح اکراماً اس کا بھی بوسہ لیا جاتا ہے۔ اور جو حجر اسود کا اکرام کرے تو گویا اس نے اللہ تعالیٰ کا اکرام کیا۔ آپ نے اس کو مجاز پر محمول کیا ہے، یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک ہاتھ ہے اور وہ حجر اسود ہے؛ بلکہ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

(۱۰) ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾. (الفجر: ٢٢). سے مراد قدرت کا ظہور ہے۔ (حاشية الكوثري على السيف الصقيل، ص١٣٧)

(۱۱) حدیث میں آتا ہے: "تأتي سورة البقرة وسورة الملك". مراد إتيان سے إتيان الثواب ہے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي ص ٩. الفصل في الملل والأهواء والنحل ١/٩٦)

اور مفوضہ کے بڑے بڑے ائمہ کرام، جیسے ابن حزم ظاہریؒ وغیرہ بھی تاویل سے کام لیتے ہیں، جیسے جیحون وسیحون اور نیل وفرات کے بارے میں آتا ہے کہ یہ جنت کی نہریں ہیں۔

(۱۲) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سَيحان وجيحان، والفُرات والنِّيل كلٌّ من أنهار الجنة". (صحيح مسلم، باب ما في الدنيا من أنهار الجنة، رقم: ٢٨٣٩)

اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جنت کا مطلب یہ ہے کہ برکت والا پانی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "هذا يوم الجنة" اور مراد یہ ہوتی ہے کہ انتہائی خوشگوار اور اچھا دن ہے۔ (انظر: حاشية دفع شبه التشبيه للكوثري، ص ٣٧٩).

(۱۳) "إن الله ينزل كل ليلة". (موطأ الإمام مالك، رقم: ٦١٩) امام مالک رحمہ اللہ اس کا مطلب بیان کرتے ہیں: "ينزل أمره". (الاستذكار ٢/٥٢٩)

مؤولہ قرآن وحدیث کے اصولوں کی روشنی میں تاویل قریب کرتے ہیں۔ ایسی کوئی تاویل نہیں کرتے جو اصولِ شرع کے اور دین کے بنیادی عقائد کے خلاف ہو۔ سلف اور خلف دونوں کا مقصد تعطیل اور تشبیہ کی نفی ہے؛

اس لیے ایسی تاویل میں نہ ممانعت ہے، نہ خرابی۔ سلف میں اس جانب اتنا انہماک نہ تھا، تو اپنے زمانے کے اعتبار سے بعض مرتبہ تاویلات کیں اور تفویض زیادہ کی؛ لیکن بعد والوں میں عقلیت غالب آئی، تو انھوں نے اپنے حالات اور زمانے کے مطابق تاویلیں کیں۔

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں:

(۱) ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (فصلت: ٥٤) أي علمه لكلّ شيء محيط یعنی علم کے اعتبار سے محیط ہے۔

(۲) ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾. (الأنعام: ٣) أي في السماوات وفي الأرض بعلمه.

(۳) ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد: ٤) أي بعلمه. یعنی اپنے علم کے اعتبار سے تمہارے ساتھ ہے۔

(۴) ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾. (ق: ١٦) یعنی علم اور قدرت کے اعتبار سے شہہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔

(۵) ’’إِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوْبَ مُسِيْءُ النَّهَارِ‘‘. (صحيح مسلم، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت، رقم: ٢٧٥٩) ید سے مراد اللہ کی رحمت ہے۔

(۶) ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة: ١١٥) وجہ کی تاویل علم اور قدرت سے کرتے ہیں۔

بعض اوقات تاویل کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا:

سلفی حضرات اگر تاویل نہ کریں تو یہ ہوگا کہ:

﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) سے اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ہاتھ ثابت ہوگا۔

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾. (المائدة: ٦٤) سے اللہ تعالیٰ کے لیے دو ہاتھ ثابت ہوں گے۔

﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيْنَا﴾. (يس: ٧١) سے اللہ تعالیٰ کے لیے متعدد ہاتھ ثابت ہوں گے۔

اب تعارض ہوا کہ کتنے ہاتھ ہیں؟ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ: یدین حقیقت پر محمول ہیں، اور ید جنس ہے، مراد دو ہاتھ ہے، اور أیدینا میں جمع مافوق الواحد کہا گیا۔ یہ ان کی تاویلات ہیں؛ اسی لئے ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں: ’’إن كانت التأويل من المَجاز البيِّن، فالحقُّ سُلوكه من غير توقُّف‘‘. (مرقاة المفاتيح ٩٢٤/٣)

اور اگر تاویل نہ کی جائے تو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص:۸۸) کا العیاذ باللہ کیا یہ ترجمہ ہوگا کہ وجہ مبارک کے علاوہ ہاتھ پاؤں سب کچھ ہلاک ہونے والا ہے۔ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں؛ اس لیے اس سے مراد کل شيء هالك إلّا ذاته ہوگا۔

اور اگر تاویل نہ کریں تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. (الشوری:۱۱) کا مطلب ہوگا: لیس مثل مثله شيء؛ اس لیے کہ کاف بھی تشبیہ کے لیے ہے، تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے مثل کی مثل نہیں، یعنی ایک مثل ہے، مگر اس مثل کا دوسرا مثل نہیں۔ نعوذ باللہ۔ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ مثل المثل کی نفی مستلزم ہے نفیِ مثل کو، یا حرف کاف زائد ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی تاویلات ہیں۔

حضرت سفیانِ ثوریؒ نے بھی ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾. (البقرة:۲۹) کی قصد إلى السماء سے تاویل کی ہے۔ (تفسير القرطبي ۱/۱۷۶، البقرة: ۲۹).

متقدمین زیادہ تر تفویض کرتے تھے اور متأخرین باطل فرقوں: مجسمہ، معطلہ وغیرہ کی تردید اور عوام کے عقائد کی حفاظت کی خاطر زیادہ تر تاویل کرتے تھے؛ لیکن متقدمین میں سے کسی نے تاویل کو باطل نہیں قرار دیا، اور نہ متأخرین نے تفویض کو غلط کہا؛ تاہم سلفی حضرات ماتریدیہ اور اشاعرہ کو گمراہ کہتے ہیں۔

شیخ صالح عثیمین نے ماتریدیہ اور اشاعرہ کو اہل سنت سے اس لیے خارج قرار دیا کہ یہ تاویل کرتے ہیں؛ جبکہ تاویل وتفویض میں کوئی منافات نہیں کہ ید سے مراد حقیقی معنی بھی ہو جس کی حقیقت مخلوق کے ید سے الگ ہو، جیسے له يد لا كأيدينا، اور نعمت وعطا بھی مراد ہو۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مخلوق کو دوسری مخلوق پر قیاس نہیں کرتے، جیسے مچھر کے کسی عضو پاؤں وغیرہ کو مکھی کے پاؤں پر قیاس نہیں کرتے، اسی طرح انسان کے پاؤں کو ہاتھی گھوڑے اور بیل پر قیاس نہیں کرتے، پھر خالق کی صفات کو مخلوق پر، اور مخلوق کی صفات کو خالق پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں؟!

پھر يد لا كأيدينا میں تفویض بھی ہو سکتی ہے اور ایسا ید بھی مراد ہو سکتا ہے جس کی حقیقت مخلوق کے ید سے علاحدہ ہو۔ اور کنائی معنی، یعنی قدرت اور قوت وتصرف بھی مراد ہو سکتا ہے، اور دونوں معنی لینے میں کوئی منافات نہیں؛ کیونکہ اصلی اور کنائی دونوں معانی جمع ہو سکتے ہیں۔

مختصر المعانی میں یہ قاعدہ ہے کہ لازم اور ملزوم دونوں جمع ہو سکتے ہیں، مثلاً: "زيدٌ كثيرُ الرماد" زید بہت راکھ والا ہے، یعنی زید سخاوت والا ہے، اور سخی آدمی کے گھر میں حقیقتاً بھی کھانے پکانے کی کثرت سے بہت سی راکھ جمع ہو جاتی ہے؛ اس لیے لازم وملزوم دونوں جمع ہو سکتے ہیں کہ زید سخی بھی ہو اور مہمانوں کی کثرت کی بنا پر بہت زیادہ کھانا پکانے کی وجہ سے راکھ کا ڈھیر بھی لگ جاتا ہو۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ اپنے ایک غلام کو برا بھلا کہا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہوگئے اور فرمایا "إخوانكم خَوَلُكم جعلهم الله تحتَ أيديكم". (صحيح البخاري، باب المعاصي من أمر الجاهلية، رقم: ۳۰) تحت أيديكم سے کوئی یہ مراد نہیں لیتا کہ غلام کو تمہارے ہاتھ کے نیچے چلنا چاہیے، اور تمھارا ہاتھ ہمیشہ اس کے اوپر رہنا چاہیے؛ بلکہ اس سے مراد تصرف اور قدرت ہے۔ تحت أيديكم. أي: تحت تصرّفكم.

سلف وخلف سبھی تاویل کرتے ہیں:

علامہ زاہد الکوثریؒ فرماتے ہیں کہ خلف اور سلف سب تاویل کرتے ہیں؛ البتہ اتنا فرق ہے کہ سلف تاویل اجمالی کرتے تھے اور خلف (متأخرین) تاویل تفصیلی کرتے ہیں۔ سلف فرماتے ہیں: "له يد لا كأيدينا"، یعنی تشبیہ کی اجمالی نفی ہے کہ مخلوق کے ہاتھ جیسا نہیں بلکہ جیسا اس کی شان کے لائق ہے ویسا مراد ہے۔ اور خلف تاویل تفصیلی کرتے ہیں، اور وہ ید سے نعمت و قدرت، اور وجہ سے ذات اور اللہ تعالیٰ کی رضا مراد لیتے ہیں۔ (القول التمام، ص ۹۲)

محدثین حضرات بھی تاویل کرتے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ ضحک کی تاویل رحمت سے کرتے ہیں، اور ﴿مَا مِنْ دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ اٰخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾. (هود: ۵۶) (زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں جس کو اس کے پیشانی کے بالوں سے نہ پکڑا ہو) کا معنی امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے أي في ملكه وسلطانه نقل کیا ہے۔ (صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ).

سنن ترمذی میں حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آسمان اور سات زمینوں کا ذکر کیا اور سب کے درمیان پانچ سو برس کا فاصلہ ہونا بیان فرمایا۔ اس حدیث میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں: "ثم قال: والذي نفس محمد بيده لو أنكم دلّيتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله". الحدیث۔

اس روایت کو محدثین منقطع سمجھتے ہیں۔ محدثین حسن بصری اور ابو ہریرہ کے درمیان انقطاع کے قائل ہیں۔ ترمذی کی کتاب التفسیر میں سورۂ حدید کی تفسیر کی طرف مراجعت کیجیے۔ ترمذی پر بشار عواد کی تعلیقات ملاحظہ کیجیے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ بعض اہل علم کی طرف اس حدیث کی تاویل کی نسبت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "إنما هبط على علم الله، وقدرته، وسلطانه. وعلمُ الله وقدرتُه وسلطانُه في كلّ مكان...".

معلوم ہوا کہ تاویل کوئی شجرۂ ممنوعہ نہیں، اور سلف سے تفویض وتاویل دونوں ثابت ہیں؛ اگر چہ بہترین

مسلک مسلکِ تفویض ہے۔

التاویل عند السلف:

(۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿اَلْيَوْمَ نَنْسٰكُمْ﴾ (الجاثية: ٣٤) کی تفسیر ترکنا کم سے کی ہے۔
(تفسير الطبري ١٨/٦٠٧، السجدة: ١٤).

(۲) مجاہدؒ نے ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسٰهُم﴾ کی تفسیر نؤخرهم سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ١٠/٢٣٩، الأعراف: ٥١).

(۳) مجاہدؒ نے ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر: ٥٦) کی تاویل في أمر الله سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٢٠/٢٣٤، الزمر: ٥٦)

(۴) قتادہؒ نے ﴿يٰحَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر: ٥٦) کی تاویل ضيع طاعة الله سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٢٠/٢٣٥)

(۵) مقاتلؒ نے ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد: ٤) کی تاویل بقدرته وسلطانه وعلمه سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ٤٣٠).

(۶) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) کی تاویل بالوفاء بما وعدهم من الخير سے کی ہے۔ (تفسير البغوي ٧/٣٠٠).

(۷) زید بن اسلمؒ نے ﴿فَأَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾. (النحل: ٢٦) کی تاویل هدَم الله بنيانهم من الأصل سے کی ہے۔ اور قتادہؒ نے لأتاها أمر الله من أصلها سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٧/٥٧٧).

(۸) حسن بصریؒ نے ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر: ٢٢) کی تاویل أمره وقضاءُه سے کی ہے۔ (تفسير البغوي ٨/٤٢٢، الفجر: ٢٢).

(۹) سفیان بن عیینہؒ اور ابن کیسانؒ نے ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾. (البقرة: ٢٩) کی تاویل قصد إليها بخلقه واختراعه سے کی ہے۔ (تفسير القرطبي ١/١٧٦، البقرة: ٢٩).

(۱۰) مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عکرمہؒ وغیرہ نے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم: ٤٢) کی تاویل اشتداد الأمر سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ٣٢٥).

(۱۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہؒ نے بھی ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم: ٤٢) کی تاویل يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب سے کی ہے۔ (فتح الباري ٨/٨٥٨).

(۱۲) عکرمہؒ نے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم: ٤٢) کی تاویل میں عن کرب وشدة کی روایت نقل کی ہے، اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک تاویل إقبال الآخرة

و ذهاب الدنيا بھی مروی ہے۔(تفسير القرطبي۱۸/ ۱۶۲، القلم: ۴۲. تفسير الطبري ۲۳/ ۱۸۹).

(۱۳) صحیح بخاری میں ہے: ”لـقد عجب اللهُ أو ضحِك مِن فلان وفلانة“. علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قال أبو عبد الله يعني البخاري: الضحك هنا الرحمة. (عمدة القاري ۱۹/ ۲۲۸).

(۱۴) صحیح بخاری میں ہے: ”يضحك الله إلى رجلين“. (صحيح البخاري، باب الكافر يقتل المسلم، ثُم يسلم...، رقم: ۲۸۲۶). ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تاویل رحمت اور رضا سے کی ہے، اور بخاری سے رحمت کی تاویل نقل کی ہے۔(فتح الباري ۶/ ۴۰)

(۱۵) تفسیر طبری میں ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة: ۱۱۵) کی تاویل مجاہدؒ سے قبلة الله نقل فرمائی ہے۔(تفسير الطبري ۲/ ۴۵۹، البقرة: ۱۱۵).

التفویض عند السلف:

(۱) قال إسحاق بن راهويه: سألني ابن طاهر عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم في النزول؟ فقلت له: النزول بلا كيف. وقال أبو سليمان الخطابي: هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراءَ ها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها. وعن الزهري ومكحول قالا: امضوا الأحاديث على ما جاء ت. وسئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاء ت في التشبيه، فقالوا: أَمِرُّوها كما جاء ت بلا كيفية. (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۴۵۲).

(۲) وفي الدرّ المنثور عن أم سلمة في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ﴾، قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر. (الدرّ المنثور ۴/ ۴۷۳، وعزاه إلى ابن مردويه، واللالكائي في السنة).

(۳) سفیان بن عیینہؒ نے بھی ربیعۃ الرائیؒ سے الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول نقل کیا ہے۔ (الدرّ المنثور ۴/ ۴۷۳، وعزاه إلى اللالكائي)

(۴) امام مالکؒ سے کسی نے دریافت کیا: كيف استوىٰ؟ قال: فما رأيتُ مالكًا وجد مِن شيء كموجدته من مقالته، وعلاه الرُّحَضاء -يعني العرق- وأطرق القوم، قال: فسرى عن مالك، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسوال عنه بدعة. (الدرّ المنثور ۴/ ۴۷۳، وعزاه إلى اللالكائي. ومثله في الأسماء والصفات للبيهقي،

ص ۳۷۹)

(۵) ابن عیینہؒ سے مروی ہے: ما وصف اللّٰہ به نفسه فتفسيرُه قراءَ تُه، ليس لأحد أن يفسّره إلا اللّٰه تعالى ورُسُله صلوات اللّٰه تعالى عليهم أجمعين. (الدرّ المنثور ۳/۴۷۴)

مذکورہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض سلفِ صالحین اس کے ظاہری معنی بیان کرنے سے بھی احتراز کرتے تھے۔

(۶) امام بیہقیؒ نے اپنی "كتاب الأسماء والصفات" میں ابو منصور الحمشاذیؒ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "وقد اختلف العلماءُ في قوله "يَنزِل اللّٰهُ." فسُئِل أبو حنيفة عنه، فقال: ينزل بلا كيف". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۴۲۱).

(۷) علامہ زاہد کوثریؒ نے "دفع شبهة التشبيه" کی تعلیق میں لکھا ہے: لما سُئِل الإمام أحمد عن أحاديث النزولِ، والرؤية، ووضع القدم، ونحوها، قال: نؤمن بها ولا كيف ولا معنى. وقال أيضًا: يومًا سألوه عن الاستواء، قال: استوَى على العرش كيف شاء وكما شاء، بلا حدّ ولا صفة يبلغها واصف. على ما ذكره الخلالي. وهذا هو التفويض والتنزيه كما هو مذهب السلف. واللّٰه تعالى أعلم.

(۸) ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں امام ترمذیؒ کا قول نقل کرتے ہیں: "قال الترمذي في جامعه: قال أهل العلم من أهل السنة والجماعة: نؤمن بهذه الأحاديث ولا نتوهم فيها تشبيهًا، ولا نقول كيف، هكذا روي عن مالك وابن عيينة وابن المبارك وغيرهم، وأنكرت الجهمية هذه الروايات". (فتح الباري ۳/۲۸۰)

(۹) حضرت مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ "القول التمام" کے مقدمے میں تحریر فرماتے ہیں: "مذهب جمهور السلف أن هذه النصوص من المتشابهات التي لا يعلم معناها إلا اللّٰه سبحانه وتعالى، فيجب فيها التوقف والسكوت، ولا حاجة إلى الخوض في تأويلها، فنؤمن بها إجمالًا مع الجزم بالتقديس والتنزيه واعتقاد عدم إرادة ما يقتضي الحدوث والتشبيه، ثم لا نجزم بتعيين معناها، بل نكل علمها إلى اللّٰه سبحانه وتعالى.

وذهب جماعة من السلف إلى أننا نعتقد بأن اللّٰه تعالى أراد بها معناها الحقيقي، ولكن المعنى الحقيقي المنسوب إلى اللّٰه سبحانه وتعالى يغاير المعنى الحقيقي المنسوب إلى المخلوقات والحوادث، فللّٰه تعالى يد بالمعنى الحقيقي كما يليق بشأنه، ولكنها

ليست كيد المخلوقات والحوادث؛ لأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء. وأما كنه يده تعالى فلا سبيل إلى معرفتها فنفوّض ذلك إلى الله تعالى". (مقدمة القول التمام، ص ٢٢)

(۱۰) القول التمام کے مقدمے میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی لکھتے ہیں: "وقد انتهى الدكتور الكبيسي إلى أن في السلف مَن أثبت، وفيهم من فوّض، وفيهم من أوّل، حتى التأويل ثبت عن السلف وهو حق". (مقدمة القول التمام، ص ١٤)

مذکورہ عبارات سے واضح طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جمہور سلف نے تفویض کو اختیار فرمایا ہے؛ لیکن تاویل کو بدعت کہنا صحیح نہیں؛ کیونکہ صحابہ کرام سے مختلف آیات واحادیث میں تاویل ثابت ہے، جیسا کہ عنوان: "قرآن وحدیث میں تاویل کی چند مثالیں" اور "التأویل عند السلف" کے تحت گزر چکا ہے۔

صفات متشابہات ودیگر عقائد پر اہل السنۃ والجماعۃ کی چند تصانیف:

صفات متشابہات اور دیگر عقائد پر اہل السنۃ والجماعۃ کے اکابرین نے بہت ساری کتابیں، رسالے اور کتابوں پر تعلیقات لکھی ہیں، جن میں چند یہ ہیں:

ابوبکر احمد بن حسین بیہقی کی "كتاب الأسماء والصفات".

امام الحرمین عبدالملک الجوینی کی "الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد".

ابوحامد غزالی کی "الاقتصاد في الاعتقاد".

حافظ ابوالقاسم ابن عساکر کی "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري".

جمال الدین ابوالفرج ابن جوزی حنبلی کی کتاب "دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه".

امام فخر الدین رازی کی "أساس التقديس". جس کے رد میں شیخ ابن تیمیہ نے "التأسيس" لکھی۔ امام رازی کی کتاب طلبہ کو پڑھانے کے قابل ہے۔

قاضی بدرالدین بن جماعہ کی "التنزيه في إبطال حجج التشبيه" اور "إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل".

شہاب الدین احمد بن جہبل حلبی کی "الحقائق الجليلة في الرد على ابن تيمية فيما أورده في الفتوى الحموية".

تقی الدین سبکی کبیر کی "السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل" جس میں حافظ ابن القیم کے قصیدہ نونیہ کے بعض مقامات کارد ہے اور علامہ کوثری کی قیمتی تعلیقات کے ساتھ شائع ہوئی۔

تقی الدین حصنی دمشقی کی ”دفع شُبه مَن شَبَّه وتمرَّد ونسَب ذلك إلى الإمام أحمد“.
محمد زاہد الکوثری کی متعدد کتب مثلا ”دفع شُبه مَن شَبَّه“. ”تبيين كذب المفتري“. ”التبصير في الدين“. ”الفقه الأبسط“. ”زغل العلم“ وغیرہ پر تعلیقات۔
ڈاکٹر محمد عیاش کی ”الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة“.
یوسف قرضاوی کی ”فصول في العقيدة بين السلف والخلف“.
سیف بن علی کی ”القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام“.
خلیل دریان کی ”غاية البيان في تنزيه الله عن الجهة والمكان“.
عیسی عبد اللہ مانع الحمیری کی ”تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية“.
سعید بن عبد اللطیف فودہ کی متعدد تحریریں۔
شیخ ابو بکر بن محمد ملا احسائی کی کتاب ”مسلك الثقات في نصوص الصفات“.
مولانا اعجاز احمد اشرفی صاحب نے ”صفات باری تعالی اور مسلک اہل سنت“ نامی کتاب میں ان کتابوں میں سے بعض پر اچھا تبصرہ فرمایا ہے۔

۷

نُسَمِّي اللّٰهَ شَيْئًا لَا كَالْأَشْيَا
وَذَاتًا عَنْ جِهَاتِ السِّتِّ خَالِي

ترجمہ: ہم اللہ تعالی کو شے کہہ سکتے ہیں؛ لیکن دیگر اشیا اور موجودات کی طرح نہیں اور اللہ تعالی کو ذات کہہ سکتے ہیں جو چھ جہات سے مبرا ہے۔

لفظ "شيء" کی لغوی و اصطلاحی تعریف:

اہل سنت کے نزدیک شيء موجود کو کہتے ہیں۔ معتزلہ اور اہل لغت کے نزدیک ہر اس چیز کو شيء کہتے ہیں جس کا تصور کیا جا سکے اور اس کے بارے میں خبر دی جا سکے، "**مايصح أن يُعلم ويُخبَر عنه**"، یعنی جو معدوم ممکن کو شامل ہو۔ (كشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۰٤۸. وتفسير البيضاوي ۱/ ۵۳، البقرة: ۲۰. والحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، ص ٦٦. وإشارات المرام، ص ۱۱۳)

معتزلہ دلیل میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَيْئًا﴾. (یس: ۸۲) **أي: معدومًا.**

لیکن یہ اختلاف کوئی مضبوط اختلاف نہیں ہے۔ بعض اشاعرہ نے تطبیق دی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شيء بمعنی **الموجود في زمان من الأزمنة** ہے، یعنی جو ماضی، حال، یا مستقبل میں موجود ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شيء بمعنی معدوم ہے، ایسا معدوم ہے جو آگے چل کر موجود ہونے والا ہے، تو ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْئًا﴾ میں انھوں نے شے سے معدوم مراد لیا، اور ہم نے شے سے **موجود في زمان من الأزمنة** مراد لیا۔

اللہ تعالیٰ پر "شيء" کا اطلاق کر سکتے ہیں، لیکن "لا كالأشياء" یہ وہی سلف والی تاویل ہے؛ اس لیے ہم کہیں گے کہ: "**اللّٰهُ شيء لا كعامة الأشياء، خلافًا للجهمية**[1]"؛ کیونکہ جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق جائز نہیں۔

---

(۱) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان المقتول سنة ۱۲۸ھ، وكان رجلا من ترمذ. والجهمية طائفة من طوائف الجبرية، من عقائدهم الفاسدة: ۱- نفي الصفات الأزلية. ۲- عدم جواز وصف الباري بصفة يوصف بها خلقه. ۳- حدوث كلام اللّٰه تعالى. ٤- حدوث علم اللّٰه تعالى. ۵- إن الإيمان هو معرفة اللّٰه فقط. ٦- قولهم بفناء الجنة والنار بعد دخول أهلها فيها. (راجع: الفرق بين الفرق، ص ۱۸٦. والملل والنحل، ص ۵٦)

جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): "لم یرد هذا الإطلاق" یعنی شریعت میں اللہ تعالیٰ کے لیے شے کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ کے لیے شے کا اطلاق کیا گیا ہے؛ اگرچہ اسمائے حسنیٰ میں نہیں، اور شے بمعنی موجود ہے؛ اس لیے اطلاق ہوسکتا ہے۔ نیز ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ۸۸) سے بھی اس اطلاق کا جواز نکلتا ہے؛ اس لیے کہ استثنا میں اصل استثنا متصل ہے، منقطع نہیں، اور جب اصل اتصال ہے تو شے میں اللہ تعالیٰ بھی مراد ہے، جب ہی استثنا متصل صحیح ہوگا۔ یعنی سوائے ذات باری تعالیٰ کے تمام موجودات فنا ہوجائیں گے۔

دلیل (۲): ﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (البقرة: ۲۰) اگر شے اللہ کو شامل ہو، تو معنی ہوگا إن اللّٰه على كلّ شيء قدير. أي: على اللّٰه قدير. اور ظاہر بات ہے کہ اللہ کی قدرت دوسری چیزوں پر ہے، اپنی ذات پر ایسی نہیں ہے کہ اللہ اپنی ذات کو فنا کرے۔ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ خود اپنی ذات میں نقصان پیدا کرے، جیسا دوسروں میں کرتا ہے۔

جواب: یہاں شے بمعنی مخلوق ہے، یعنی اللہ تعالیٰ ہر مخلوق پر قادر ہے۔ اور شيء مصدر ہے شاء يشيئ سے، اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے۔ مبنی للفاعل ہو تو شيء بمعنی الشائي (مرید) ہوگا، اور اس معنی میں اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے۔ اور مبنی للمفعول ہو، تو شيء بمعنی مشيئ ہوگا۔ آیتِ بالا میں شيء بمعنی مشيئ ہے، جیسے ﴿وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيْلٌ﴾. (هود: ۱۲) میں شيء بمعنی مشيئ ہے۔ جہمیہ نے مثال مشيء کی دی؛ جبکہ ہمارا کلام شائي مبنی للفاعل میں ہے۔

دلیل (۳): ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ جہمیہ کہتے ہیں کہ: مثل کا مثل بعینہ وہی ذات ہوتی ہے، مثلاً زید کے مثل کا مثل نہیں، تو بالفرض زید کا مثل اگر عمرو ہو، تو عمرو کا مثل خود زید ہوگا۔ جہمیہ کہتے ہیں کہ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أي: ليس مثل مثله شيء.

جواب: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ میں جمہور کے نزدیک کاف زائد ہے، اور مبالغہ کے لیے آیا ہے۔ اور یہ بھی غلط ہے کہ مثل کا مثل اسی ذات پر بولا جاتا ہے، بلکہ مثل کا مثل دوسرے پر بھی بول سکتے ہیں۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: "قالوا: ويحتمل أن يكون الكاف فيه زيادة كما يقول في الكلام: كلمني فلان بلسان كمثل السنان. ولهذه الجارية بَنان كمثل العَنَدَم. ومعناه: مثل العَنَدم – العَنْدَمُ دمُ الأَخَوَين –. وقد قيل: العرب إذا أرادت التأكيد في إثبات التشبيه كرّرت حرف التشبيه، فقالت: هذا كهكذا...، فلما أراد اللّٰه سبحانه أن ينفي التشبيه على آكد ما يكون

من النفي جمع في قراءتنا بين حرف التشبيه، واسم التشبيه حتى يكون النفي مؤكدًا على المبالغة. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٦٦)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق بمعنی الشائي آیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ﴾. (الأنعام: ١٩). میں شيء کی تفسیر اللہ ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ٨٨) میں بھی اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہوتا ہے، یعنی كل شيء هالك إلا الشيء الذي هو الله، فهو ليس بهالك.

حدیث شریف میں آیا ہے: ''كان الله ولم يكن شيء غيره'' (صحيح البخاري، رقم: ٣١٩١). اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: ''لا شيء أغير من الله''. (صحيح البخاري، رقم: ٥٢٢٢).

ان دونوں احادیث میں اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق کیا گیا ہے۔

تو شعر میں نسمّي اللّٰهَ شيئًا لا كالأشياء کا مطلب ہوگا: ليس هو شيئًا كالأشياء.

لفظ ''أشياء'' کو غیر منصرف پڑھنے کی وجہ:

لفظ ''أشياء'' کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے؛ جبکہ اس میں غیر منصرف کے اسباب نہیں پائے جاتے؛ کیونکہ أشياء، شيء کی جمع ہے، جیسے فعل کی جمع أفعال اور قول کی جمع أقوال ہے۔ اور أفعال، أقوال، أرواح سب منصرف ہیں، تو أشياء بھی منصرف ہونا چاہیے؛ لیکن ہمیشہ غیر منصرف استعمال ہوتا ہے، جیسے: ﴿لَا تَسْأَلُوْا عَنْ أَشْيَآءَ﴾. (المائدة: ١٠١)

غیر منصرف ہونے کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں؛ مگر ایک عام وجہ یہ ہے کہ عدم انصراف مشابہت کی وجہ سے ہے کہ أشياء، حمراء کے ساتھ مشابہ ہے؛ اگرچہ حمراء، أحمر کی مؤنث ہے، اور أشياء تو مؤنث نہیں، وہ تو شيء کی جمع ہے؛ لیکن مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، جیسے عرفات منصرف آیا ہے: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ﴾ (البقرة: ١٩٨)؛ حالانکہ بظاہر غیر منصرف ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ علمیت اور تانیث ہے، نیز مکانات کے نام قرآن میں غیر منصرف استعمال ہوئے ہیں، جیسے: ﴿اُدْخُلُوْا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ﴾. (يوسف: ٩٩)؛ لیکن عرفات منصرف آیا مسلمات کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے۔ اس کو کہتے ہیں: منصرف وغير منصرف لأجل المشابهة.

علامہ فیومیؒ ''المصباح المنیر'' میں لکھتے ہیں: ''جمعُ الشيءِ أشياءُ غير منصرف، واختُلِف في علته اختلافًا كثيرًا، والأقرب ما حكي عن الخليل: أنّ أصله شَيْئَاءُ وِزانُ حَمراءَ، فاستُثقل

وجود همزتين في تقدير الاجتماع، فنقلت الأولى أول الكلمة فبقيت لَفْعَاء، كما قلبوا أَدْؤُرٌ، فقالوا: آدُرٌ". (المصباح المنير ١/٣٣٠)

محی الدین درویشؒ نے اعراب القرآن میں أشياء کے غیر منصرف ہونے کے بارے میں تین مشہور مذاہب نقل فرمائے ہیں۔عبارت ملاحظہ فرمائیں: "أشياء ممنوعة من الصرف، وقد خاض علماء اللغة والنحو في سبب منعها، ويتلخص مما أوردوه في المذاهب الآتية:

١ - مذهب سيبويه والخليل وجمهور البصريين: أنّها منعت من الصرف لألف التأنيث الممدودة وهي اسم جمع لشيء، والأصل شيئاء بوزن فعلاء، فقدمت اللام على الألف كراهية اجتماع همزتين بينهما ألف.

(قال في الدُّر المصون: ورُجِّح هذا المذهبُ بأنه لم يلزم منه شيءٌ غيرُ القلب، والقلب في لسانهم كثير.)

٢ - مذهب الفراء: وهو أن أشياء جمع لـ"شيء"، وإن أصلها "أشيئاء" فلمّا اجتمع همزتان بينهما ألف حذفوا الهمزة الأولى تخفيفًا.

٣ - مذهب الكِسائي: أن وزن أشياء: أفعال، وإنما منعوا صرفًا تشبيها له بما في آخره ألف التأنيث.

وهناك مذاهب أخرى أضربنا عنها؛ لأنها لا تخرج عن هذه الفحوى". (إعراب القرآن للدرويش ٣/٣٠. وللتفصيل راجع: الدر المصون ٤/٤٣٤-٤٤٠، المائدة: ١٠١)

"لا كالأشياء" تنزیہ ہے،یعنی يطلق عليه الشيء مع التنزيه. جیسےله ذات لا كذواتنا. اسی طرح شيء لا كالأشياء. یعنی شيء بمعنی الموجود ہے؛خواہ ممکن ہو یا واجب؛اسی لیے اللہ کو بھی شے کہتے ہیں،یعنی الشيء الموجود بذاته، الممتنع عدمه؛ جبکہ دوسری چیزیں "لايمتنع عدمها" ہیں۔ قال اللّٰه تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾. (مريم:٦٧) أي: لم يكن موجودًا.

نسخوں کا اختلاف:

اکثر نسخوں میں "كالأشياء" ہے،اور بعض نسخوں میں "كأشياء" اور بعض میں "كشيء" ہے۔اور معنی ووزن کے لحاظ سے تینوں صحیح ہیں۔(١)

---

(١) ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں: "الأشياء" معرفة، ويستقيم الوزن بنقل حركة الهمزة، وفي نسخة "كأشياء" وفي أخرى =

وَذَاتًا عَنْ جِهَاتِ السِّتِّ خَالِي:

ذاتًا عطف ہے شيئًا پر أي: نسمي اللّٰه ذاتًا. اللہ تعالیٰ پر ذات کا اطلاق ہوگا؛ لیکن ایسی ذات جو جہاتِ ستہ: فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، ویسار سے پاک ہے۔ اس کی ذات جہات کی محتاج نہیں؛ اس لیے کہ ایک کنارے کا ایک جہت سے اور دوسرے کنارے کا دوسری جہت سے لگنا تقسیم پر دلالت کرتا ہے، اور مناطقہ کہتے ہیں: ما هو ينقسم فهو ينعدم.

انسان بغیر مکان کے نہیں رہ سکتا؛ مگر اللہ کو مکان کی ضرورت نہیں۔

مکان کی تعریف: فراغٌ متوهم يشغله شيءٌ ممتد.

حیز کی تعریف: فراغٌ متوهم يشغله شيءٌ ممتد أو غير ممتدٍّ.

لیکن یہ فرق علامہ تفتازانی کے نزدیک ہے، عام متکلمین کے نزدیک حیز ومکان دونوں ہم معنی ہیں۔ (حاشية عصام الدين على شرح العقائد، ص ٦٥)

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ذات کے استعمال سے متعلق تفصیل شعر نمبر ۵ میں گزر چکی ہے۔

اس مصرع میں معتزلہ وغیرہ کی تردید ہے۔ معتزلہ، قدریہ اور جہمیہ کہتے ہیں: اللّٰه في كل مكان. (۱)

= "كشيء" وهي ليست بشيء. (ضوء المعالي، ص ٦٩).

لیکن نثر اللآلي میں "كشيء" کے بارے میں ملا علی قاریؒ کے قول "وهي ليست بشيء" کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "(لا كالأشياء) على ما وجد في نسخة صحيحة، وفي نسخة أخرى "كأشياء" مجموعة منكرة، وفي نسخة أخرى "كشيء" بالإفراد والتنكير، وهي على ما قيل: أولى من النسختين المقدمتين؛ لأن استقامة الوزن معها حاصلة بدون كلفة، ولا كذلك الأولى والثانية...، وأما ما ذكره الفاضل علي القاري بقوله: "وفي نسخة أخرى كشيء، وهي ليست بشيء" فهو ليس بشيء؛ لاستقامة الوزن معها كما عرفت، وما تؤديه من المعنى لا يقصر عن درجة ما يؤيده غيرها صحة ووجاهة، ولا يقدح في ذلك كون الواجب نفي مماثلته تعالى لجميع الأشياء لا لشيء واحد؛ لأنا نقول: إذا نفيت مماثلته لشيء من الأشياء فقد نفيت مماثلته لجميع الأشياء بناء على أن النكرة في سياق النفي تعمّ، فثبت ما نفاه، وبطل مدعاه". (نثر اللآلي، ص ٣٢)

(۱) ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں: "اختلف المعتزلة في ذلك (يعني: القول في المكان)، فقال قائلون: الباري بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة: أبو الهذيل، والجعفران، والإسكافي، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي. وقال القائلون: الباري لا في مكان، بل هو على ما لم يزل عليه. وهو قول هشام الفوطي، وعباد بن سليمان، وأبي زفر، وغيرهم من المعتزلة". (مقالات الإسلاميين، ص ١٣١)

وذكر في موضع آخر القول الثالث، وهو: "وقال قائلون: الباري في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان". (مقالات الإسلاميين، ص ١٧٠)

وقال الحسين النجار (وقد كان أكثر معتزلة الري ومن حولها على مذهبه): "الباري تعالى بكل مكان ذاتًا ووجودًا، لا بمعنى العلم والقدرة". (الملل والنحل ١/ ٩٠. وانظر أيضًا: أصول الدين للبزدوي، ص ٤٠) =

مشبہہ اور کرامیہ(۱) کہتے ہیں: **اللّٰہ متمکن فوق العرش**. اس شعر میں ان سب کی تردید ہے۔ ہم کہیں گے کہ اللہ تعالی نے عرش پر استواء فرمایا، جس کی حقیقت کا علم ہم اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں، ہمیں معلوم نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ سے ایک شخص نے استواء علی العرش سے متعلق سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: ''**الاستواءُ غيرُ مجهولٍ، والكيفُ غيرُ معقولٍ، والإيمان به واجبٌ، والسُّؤال عنه بدعةٌ، وما أراك إلا مبتدِعًا، فأمَر به أن يُخرَج**''. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص١١٦) یا مناسب تاویل کرتے ہیں، جس کا ذکر ان شاء اللہ آرہا ہے۔

= شیخ عبد الحمید ترکمانی نے ''ضوء المعالی'' کی تعلیق (ص۵۴) میں معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کو خطا قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/۳۴۵) میں جہم بن صفوان سے نقل کیا ہے: ''قال (أي: جهم): هو هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء''. جبکہ خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱/۵۰۸) میں لکھا ہے:''وقد نزع به بعض المعتزلة القائلين بأن الله في كل مكان''. اور ماقبل میں بھی گزر چکا ہے کہ ابو الحسن اشعری اور حسین نجار نے جمہور معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے۔

المعتزلة:

قال الشيخ زاهد الكوثري نقلًا عن أبي الحسن الطرائفي الدمشقي (م:٣٧٧هـ): أن أصل المعتزلة كانوا من شيعة علي رضي الله عنه، فلما تخلى الحسن رضي الله عنه عن الخلافة اعتزلوا الناس وانقطعوا لمساجدهم وعبادتهم. وقيل: إن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا يحضران مجلس الحسن البصري، فلما أحدثا مذهبا وهو أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر اعتزلا مجلس الحسن البصري. وقد انقسم المعتزلة إلى أكثر من عشرين فرقة. من عقائدهم الفاسدة: ١-نفي إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة. ٢- إن العبد يخلق أفعاله الاختيارية. ٣- قولهم بوجوب الصلاح والأصلح. ٤- إن القرآن محدث. وهم يسمون أنفسهم أهل التوحيد والعدل. (حاشية السيف الصقيل، ص١٣. وانظر: مقالات الإسلاميين ١/١٥٠-٢١٧. وأصول الدين، ص٢٥٥. والملل والنحل، ص٣١-٥١. والفرق بين الفرق، ص١٠٤. وتبيين كذب المفتري، ص١٩. وشرح العقائد النسفية، ص٥٤)

والقدرية: التي تنسب أفعال العبيد إلى قدرهم مع كونهم مطبقين على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها. وهم فرقتان:

الأولى: وهي تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وقوعها، وتخوض في القدر حيث بالغت في نفيه.

والثانية: وهي تنسب أفعال العباد إلى قدرهم. ومذهب هذه وإن كان مذهبًا باطلًا أخف من مذهب الفرقة الأولى، فإنه كفر. (تحفة المريد، ص١٨٧)

(١) المشبهة: وهم صنفان، صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين متفرقون على أصناف شتى. (انظر: الفرق بين الفرق، ص١٩٨-٢٠٢. والملل والنحل، ص٦٨-٧٠. وحاشية السيف الصقيل للكوثري، ص١٤.)

والكرامية: أصحاب محمد بن كرام، يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانًا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان. (مقالات الإسلاميين للأشعري ١/١٢٠-١٢١، ط: المكتبة العصرية)

اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب:

آج کل کے سلفی حضرات کہتے ہیں کہ تمہارا مذہب بھی معتزلہ وجہمیہ جیسا ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ ہر جگہ ہے، اور تم بھی کہتے ہو کہ اللہ ہر جگہ ہے۔

علامہ زاہد کوثریؒ فرماتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں متمکن ہے، تو اس سے جسمیت کا قول لازم آتا ہے، جو مجسمہ کا باطل عقیدہ ہے۔ ہاں اگر یہ مراد لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے؛ لیکن متمکن نہیں اور قرب کے اعتبار سے نسبت برابر ہے، جیسا کہ خود ارشاد باری ہے: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾. (ق:١٦). تو اس معنی میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قال العلامة الكوثريؒ: "وأما قول من يقول: إنه تعالى في كل مكان – بالنظر إلى نقل المصنف– فظاهره قول بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان، إلا إذا أراد تنزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان". (حاشية العلامة الكوثري على "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" لابن قتيبة، ص٢٨)

اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا مطلب:

معتزلہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے ہر مکان میں ہے؛ جب کہ ہم اللہ کی ذات کو متمکن، جالس اور مستقر فی مکان ہرگز نہیں مانتے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی نسبت مکان اور مکین کے ساتھ باعتبارِ علم اور قدرت کے ہے۔ اور یہی مطلب ہے آیت کریمہ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة:١١٥) اور ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد:٤) اور ﴿مَا يَكُوْنُ مِنْ نَجْوٰى ثَلٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾. (المجادلة:٧) اور ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾. (الأنعام:٣)، اور حدیث: **"لو أنكم دَلَّيتم بحبل إلى الأرض السُّفْلَى لهبَط على الله"**[1] کا، اور اس جیسی دیگر آیات واحادیث کا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی، نور اور قرب ہر جگہ ہے، عرش ہو یا فرش۔ جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اگر ان کا عقیدہ مشبہہ یا مجسمہ کی طرح ہے کہ اللہ عرش پر متمکن ہے، تو یہ غلط ہے، اور اگر عرش سے مراد ایک مرکز ہے اور عرش ایک تختِ حکومت ہے جہاں سے اللہ کی طرف سے اوامر واحکام دیے جاتے ہیں، تو ہم بیان

(١) أخرجه الترمذي، باب ومن سورة الحديد، رقم: ٣٢٩٨. وإسناده ضعيف؛ قتادة مدلس ولم يصرح بسماعه من الحسن البصري، والحسن لم يسمع من أبي هريرة. وقال الترمذي في تفسير هذا الحديث: "وفسّر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان".

قال ابن العربي: "والمقصود من الخبر أن نسبة البارئ من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت، إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته". (عارضة الأحوذي ١٢/ ١٨٤. وانظر: حاشية الكوثري على السيف الصقيل، ص ١٣٩)

کر چکے کہ عرش سے بھی قرب کی نسبت ہے اور فرش سے بھی، یا عرش پر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ہم کہتے ہیں کہ فلاں تختِ حکومت پر بیٹھ گیا، تو مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ تخت پر بیٹھ گیا ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ حکومت چلا رہا ہے، تخت پر بیٹھا ہو یا نہ بیٹھا ہو۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے اولاً آسمان اور زمین کی تخلیق کا ذکر کیا ہے، پھر استواء علی العرش کا ذکر ہوا، جس سے معلوم ہوا کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کو پیدا کیا، پھر اس پر حکومت چلا رہے ہیں۔ اصل مقصود اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، اور تنزیہ اچھی تاویل اور تفویض دونوں طرح ہو سکتی ہے، اور یہی سلفِ صالح کا طریقہ رہا ہے۔

استواء علی العرش کے بارے میں حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے متضاد اقوال:

بعض لوگ اس مسئلے میں بہت زیادتی کرتے ہیں، مثلاً حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کبھی تو لکھتے ہیں کہ استواء علی العرش ہمارے استواء کی طرح نہیں اور قرب ہمارے قرب کی طرح نہیں۔ اور حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوی میں اور اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے بدائع الفوائد میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ خالی ہے اور قیامت کے دن اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں بٹھائیں گے۔ (الفتاوى الكبرى ٦/ ٤١٠ . وبدائع الفوائد ٤/ ٤٠) اب اس سے تجسیم کا شبہ پیدا نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟!

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ''والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة. وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذاك؟ وقد صرّح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التحريف". (حاشية السيف الصقيل، ص ٥٤)

ابن مرزوقؒ ''براءة الأشعريين'' میں لکھتے ہیں: ''أول فتنة وقعت ببغداد بين مجسمة الحنابلة وبين غيرهم بسبب التجسيم. قال الحافظ ابن الأثير في كامله في حوادث سبعة عشر وثلاث مئة ما نصه: وفيها وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين غيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أن أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿عَسٰٓى أَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا﴾ هو أن الله سبحانه وتعالى يقعد النبيَّ صلى الله عليه وسلم معه على العرش، وقالت الطائفة الأخرى: إنما هو الشفاعة، فوقعت الفتنة واقتتلوا، فقتل بينهم قتلى كثيرة". (براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ١/ ١٨)

سلفی ابن تیمیہؒ کا دفاع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ان کا اپنا مسلک نہیں؛ بلکہ مجاہد کا قول نقل کیا ہے۔

لیکن یہ بات تحقیق کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ ابن تیمیہؒ جب کسی بات کو نقل کرتے ہیں تو اس پر تنقید کرتے

ہیں اور سند کو دیکھتے ہیں، یہاں کیوں من وعن قبول کر لیا اور پھر اس انداز سے نقل کیا کہ گویا تعامل اور سلف سے ثابت ہے؛ جبکہ مجاہد کی روایت موقوف ہے اور موقوف روایت کا عقائد میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، نیز وہ روایت سنداً ضعیف بھی ہے۔ اور ابن قیمؒ تو متعدد حضرات کے نام شمار کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ حضرات بھی اس کے قائل ہیں۔ اور خود ابن تیمیہ درء تعارض العقل والنقل میں لکھتے ہیں: ''حديث قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش ثابت عن مجاهد وغيره، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول''. (درء تعارض العقل والنقل ۵/۲۳۷)

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہؒ کے اقوال میں تضاد ہے۔

نیز ابن تیمیہؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت کرتے ہیں، اور ان کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت وعدم جہت دونوں کے اطلاق کو بدعت سمجھتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

'' أما قول القائل: ''الذي نطلب منه أن ينفيَ الجهةَ عن الله والتَّحَيُّزَ''، فليس في كلامي إثبات لهذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيًا وإثباتًا بدعة''. (الفتاوى الكبرى ۶/۳۲۵)

مجموع الفتاوی کی اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اثبات جہت کو بدعت سمجھتے ہیں؛ جبکہ ''بيان تلبيس الجهمية'' میں لکھتے ہیں: ''أنَّ كونَ الرَّبِّ إلهًا معبودًا يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود، وإرادته، وتوجه القلب إليه''. (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ۴/۵۵۷)

ابن تیمیہؒ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: ''أن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمرٌ ثبت بالنصوص المتواترة''. (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ۴/۴۳۰)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''فهذا ادعاء من ابن تيمية بأن كون الله في جهة متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو كذب عليه''. (الكشف الصغير، ص۲۸۷)

اسی کتاب میں ابن تیمیہؒ ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ''الوجه الرابع: أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة''. (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ۴/۴۴۴)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: '' في هذا النص يدعي ابن تيمية أن الإجماع أيضًا قام على أن الله يرى في جهة، وإنّ الذين أجمعوا هم السلف والأئمة. وهو في هذا إن قصد بالسلف أي الصحابة والتابعين، وبالأئمة أي أئمة أهل السنة،

فهو كاذب عليهم كعادته. وإن قصد بالسلف سلفه من المجسمة والكرامية، وبالأئمة أي أئمة هؤلاء الذين هم أئمته، وبهم يقتدي فهو صادق، إلا أن إجماعهم ليس حجة إلا على أتباعهم الذين التزموا طريقتهم". (الكشف الصغير، ص۲۸۸)

ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: " فثبت أنه في الجهة على التقديرين". (منهاج السنة النبوية۲/۶۴۹)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالی کے لیے جہت سے کیا مراد لیتے ہیں؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سعید فودہ لکھتے ہیں: "فإن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى بمعنى أن الخلق إذا توجهوا إلى الله، فإن الله ذاته هو جهتهم، أي: يكون مقابلهم بعيدا عنهم بمسافة معينة، فإذا قطع الخلق هذه المسافة وصلوا إلى الله". (الكاشف الصغير، ص۲۷۵)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: "لقد تقدم أن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى عن ذلك بمعنى أن الله تعالى هو نفسه جهة نفسه، فهو الجهة التي ينتقل منها إلى العالم". (ص۲۷۶. وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ۱/۲۶۶)

فقہ اکبر کی عبارت: "ولا يقال: إنّ يدَه قدرتُه أو نعمته" کا صحیح مطلب:

اشکال: ایک اشکال ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے فقہ اکبر (جس کو فقہ ابسط بھی کہتے ہیں) میں منقول ہے کہ ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ۱۰) میں ید کی تاویل نعمت اور قدرت سے نہ کی جائے۔ یہ بھی تاویل کا انکار ہے، تو اس کا کیا جواب ہے؟

فقہ اکبر بروایت حماد کی عبارت یہ ہے: "ولا يقال: إنّ يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفة بلا كيف". (الفقه الأكبر مع شرح الملا علي القاري، ص۳۷). قال القاري: أي: مجهول الكيفيات.

جواب: جواب یہ ہے کہ ید کی تفسیر نعمت اور قدرت سے کرنے کو یقین اور واجب کا درجہ نہ دیں؛ بلکہ اس کو ظن کے درجے میں رکھیں؛ کیونکہ مرادِ الٰہی مخفی ہے؛ جبکہ معتزلہ تاویل کو یقینی اور لازم سمجھتے ہیں۔

یعنی اہل سنت اشاعرہ ید بمعنی صفت خداوندی لیتے ہیں؛ لیکن عوام کو تجسیم سے بچانے کے لیے درجہ احتمال میں اس کے معنی قدرت ونعمت بھی لیتے ہیں، یعنی ملزوم ولازم دونوں معنی مراد لیتے ہیں، جیسے "فلانٌ كثير الرماد" میں کثرت رماد کے ساتھ سخاوت لازم ہے، اور دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ مختصر المعانی میں ہے: "فظهر أنها (أي: الكناية) تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمه، كإرادة

طول النجاد مع إرادة طول القامة". (مختصر المعاني، ص ۴۳۲)

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "وهذا التأويل لهذه الألفاظ لِما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية، وهو ممكن أن يراد، ولا يجزم بإرادته". (المسايرة، ص ۶۲)

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اگر چہ تاویل کا انکار فرمایا؛ لیکن متاخرین نے لوگوں کو تجسیم سے بچانے کے لیے تاویل کی اجازت دی، جیسے امام ابوحنیفہ قرآن وحدیث کی تعلیم پر اجرت کو ناجائز کہتے ہیں اور متاخرین نے علم کو باقی رکھنے کی خاطر اجازت دی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے مزارعت کی اجازت نہیں دی؛ جبکہ متاخرین نے جائز کہا۔ اور بھی دوسرے بہت سے مسائل میں متاخرین فقہا نے ایسا کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب قول "إنَّ اللّٰه في السماء دون الأرض" کی تحقیق:

اشکال: جلالین کے حاشیے میں مذکور ہے: "وروى البيهقي عن أبي حنيفة أن اللّٰه في السماء دون الأرض، وعنه قال: من أنكر اللّٰه في السماء فقد كفر". (طبع: قدیمی کتب خانہ، کراچی، پاکستان، صفحہ ۱۳۴، حاشیہ ۶، تحت قوله تعالى: ثم استوى على العرش. الأعراف: ۵۴)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے، اور اس عبارت سے تجسیم کی بو آتی ہے۔

جواب: اس روایت کو امام بیہقیؒ نے "الأسماء والصفات" میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے، عبارت ملاحظہ فرمائیں:

أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، أنا أبو محمد بن حيّان، أنا أحمد بن جعفر بن نصر، ثنا يحيى بن يعلى قال: سمعتُ نعيمَ بن حماد يقول: سمعت نوح بن أبي مريم أبا عصمة يقول: كنا عند أبي حنيفة أول ما ظهر، إذ جاءَتْه امرأةٌ من تِرمذ كانت تُجالِس جهمًا، فدخلت الكوفة، فأظُنُّنِي أقل ما رأيت عليها عشرة آلاف من الناس تدعو إلى رأيها، فقيل لها: إن ههنا رجلا قد نظر في المعقول يقال له: أبو حنيفة، فأتته فقالت: أنت الذي تعلِّم الناس المسائل، وقد تركتَ دينك؟ أين إلٰهك الذي تعبده؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها، ثم خرج إليها وقد وضَع كتابين: اللّٰهُ تبارك وتعالى في السماء دون الأرض. فقال له رجلٌ: أرأيتَ قول اللّٰه عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، قال: هو كما تكتب إلى رجل إني معك وأنتَ غائب عنه. قلتُ: لقد أصاب أبو حنيفة فيما نفى عن اللّٰه عز وجل من الكون في الأرض. وفيما ذكر من تأويل الآية، وتبِع مطلق السَّمع في قوله: إن اللّٰه عز وجل في السماء.

ومراده من تلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿ءَ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ . . .(الأسماء والصفات للبيهقي، باب قول الله لعيسى عليه السلام: إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ، ص۳۹۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بے اصل اور موضوعی ہے؛ نوح بن أبي مریم کو بعض نے کذاب ووضاع کہاہے، اسی طرح نعیم بن حماد بھی متہم ہیں۔ (دیکھئے: تہذیب التہذیب ۱۰/ ۴۵۸-۴۶۳، و۱۰/ ۴۸۴-۴۸۸)

علامہ محمد زاہد کوثریؒ "الأسماء والصفات" کی تعلیق میں فرماتے ہیں: "نعيم بن حماد مجسم، وكذا زوج أمه نوح ربيب مقاتل بن سليمان شيخ المجسمة. والكلام في نعيم ونوح معروف عند أهل النقد...، ولو كانت المرأة كما وصفها الحاكي لاشتهر أمرها ودونت قصتها في كتب التواريخ، والحكاية باطلة بأسرها، وغلط المصنف في تعليقه عليها كما ترى، مع ظهور حال السند عند أهل النقد..." (ص۳۹٦)

نیز خود امام بیہقیؒ نے اس کی نسبت پر جزم نہیں فرمایا، جیسا کہ ان کی عبارت: "ومراده من ذلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه" سے پتہ چلتا ہے۔ اور آگے علی فرض الصحۃ اس کا صحیح محمل بھی ذکر کردیا: ومراده مِن تلك -والله أعلم- إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾. وقد روى عنه أبو عصمة أنه ذكر مذهب أهل السنة، وذكر في جملة ذلك: وإنا لا نتكلم في الله بشيء".

امام صاحب کی طرف منسوب قول "من أنكر أن الله في السماء فقد كفر" کی تحقیق:

اشکال: علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کی طرف منسوب یہ قول ذکر کیا ہے: "من أنكر أن الله في السماء فقد كفر".

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: "وسمعت القاضي أبا محمد المعري ببعلبك يقول: سمعت الإمام أبا محمد بن قدامة المقدسي سنة إحدى عشرة وست مئة يقول: بلغني عن أبي حنيفة أنه قال: من أنكر أن الله في السماء فقد كفر". (كتاب العرش للذهبي ۲/ ۱۸۰، ط: أضواء السلف)

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی قول ہے جو فقہ اکبر بروایت ابو مطیع بلخی المعروف بـ"الفقه الأبسط"(۱) میں ہے، اسی قول سے یہ مطلب کشید کرلیا گیا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ روایت ابن قدامہ

---

(۱) الفقہ الأکبر کے نام سے دو کتابیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہیں، ایک ان کے صاحبزادے حماد کی روایت سے ہے، جس کی فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی، محی الدین محمد بن بہاء الدین (م:۹۵٦) اور ملا علی قاری رحمہم اللہ نے شرح لکھی ہے، اور دوسری ابو مطیع بلخی کی سند سے ہے، جسے "الفقه الأبسط" بھی کہتے ہیں۔ ابو منصور ماتریدی، محمد بن محمود حنفی سمرقندی اور عبید اللہ مفتی نے اس کتاب کی شرح لکھی ہے۔ =

مقدسیؒ کے طریق سے ہے۔اور ابن قدامہ مقدسیؒ نے خود اس روایت کو اپنی کتاب "إثبات صفة العلو" میں نقل کی اور فقہ اکبر کی طرف منسوب کی ہے۔ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: "بلغني عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: (في كتاب الفقه الأكبر) من أنكر أنّ الله تعالى في السماء فقد كفر". (إثبات صفة العلو، لابن قدامة، ص ۱۷۰، رقم: ۸۱)

= حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے الفقه الأكبر میں دین کے بنیادی اصول ومسائل کو آسان انداز میں بیان کیا گیا ہے؛ جبکہ ابو مطیع بلخی کی الفقه الأكبر حقیقت میں امام صاحب کی امالی اور آپ کے اقوال ہیں، یایوں کہیے کہ امام صاحب سے ابو مطیع بلخی کے کئے گئے سوالات اور امام صاحب کے تفصیلی جوابات کا مجموعہ ہے؛ اس لیے اس کتاب کی نسبت امام صاحب کی طرف کرنے کے بجائے ابو مطیع بلخی کی طرف کرنا زیادہ مناسب ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب "العبر" (۲۷۲/۱) میں اس کتاب کی نسبت ابو مطیع کی طرف کی ہے،علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: "أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب أبي حنيفة، وصاحب كتاب الفقه الأكبر".

بعض علما کے نزدیک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف حماد سے مروی الفقہ الأکبر کی نسبت بھی مشکوک ہے؛ چنانچہ شیخ محمد ابوزہرہ لکھتے ہیں: "نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة...، نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ، وليس باتفاق جميع المشايخ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء". (أبو حنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص ۱۸۸)

ابو مطیع کی کتاب متقدمین میں الفقه الأكبر کے نام سے مشہور تھی؛ لیکن بعد میں حماد سے مروی الفقه الأكبر سے تمیز کرنے کے لیے اسے الفقه الأبسط کے نام سے چھاپا گیا۔

اول الذکر حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے الفقه الأكبر کی سند یہ ہے: نصر بن يحيى، عن ابن مقاتل، عن عصام بن يوسف، عن حماد بن أبي حنيفة، عن أبيه. (الفقه الأكبر، مخطوط، رقم: ۲۳٤، بمكتبه شيخ الإسلام عارف حكمت، المدينة المنورة)

اس سند میں مذکورہ حضرات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

۱ – نصر بن يحيى: هو نصر بن يحيى البلخي تفقه على أبي سليمان الجوزجاني، وروى عنه أبوعتاب البلخي. مات سنة: ۲٦۸هـ. (الجواهر المضية ۵٤٦/۳. الفوائد البهية، ص ۲۲۱)

۲ – محمد بن مقاتل: هو محمد بن مقاتل الرازي، كان من أصحاب الرأي مقدما في الفقه، روى عن سفيان بن عيينة ووكيع وسلم بن الفضل، وروى عنه محمد بن أيوب وحمد بن حكيم الترمذي والحسين بن أحمد. قال عنه الذهبي في "المغني" (۲/۶۳۵): "ضعيف". وفي "الميزان" (۳۸۸/۵): "تكلم فيه ولم يترك".

۳ – عصام بن يوسف: هو عصام بن يوسف البلخي، روى عن سفيان وشعبة، وحدث عنه عبد الصمد بن سليمان وغيره، قال عنه ابن سعد: "كان عندهم ضعيفًا في الحديث". وقال ابن عدي في الكامل: "روى عن الثوري وعن غيره أحاديث لا يتابع عليها". وقال الخليلي: "هو صدوق". انظر: الكامل لابن عدي (۲۰۸/۵). وميزان الاعتدال (٦٧/۳). ولسان الميزان (١٦٨/٤).

٤ – حماد بن أبي حنيفة: هو حماد بن أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، قال عنه ابن خلكان: "إنه كان على مذهب أبيه، وإنه كان صالحًا خيرًا". وقال عنه الذهبي في "الميزان": "ضعفه ابن عدي وغيره من قبل حفظه". مات سنة ۱۷٦هـ. انظر: الكامل لابن عدي (٦٦٩/۲). وميزان الاعتدال (۵۹۰/۱). ولسان الميزان (۳٤٦/۲). وتاريخ بغداد (۲٤۳/٦). ووفيات الأعيان (۲۰۵/۲). =

حالانکہ فقہ اکبر کے مطبوعہ نسخے میں یہ عبارت نہیں، ممکن ہے کہ جو عبارت پیچھے گزری: ”من قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فقد كفر، وكذا من قال: إنه على العرش، ولا أدري العرش أ في السماء أو في الأرض“. (الفقه الأكبر، ص ۱۳۵) اس سے یہ مطلب کشید کر کے نقل کیا گیا ہو؛ حالانکہ اس کا یہ مطلب نہیں، اور اس کے راوی ابو مطیع بلخی پر بھی کلام ہے۔ نیز اس میں ”بلغني“ ہے؛ لہٰذا اسناد میں بھی جہالت ہے۔

= ثانی الذکر ابو مطیع بلخی کی روایت سے الفقه الأكبر کی سند یہ ہے: الشيخ أبو بكر الكاساني، عن العلاء السمرقندي، عن أبي المعين النسفي، عن أبي عبد الله الحسين بن علي المعروف بالفضل، عن أبي مالك نصران بن نصر الختلي، عن أبي الحسن علي بن أحمد الفارس، عن نصر بن يحيى، عن أبي مطيع عبد الله البلخي، عن الإمام أبي حنيفة. (الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي مخطوط محفوظ بدار الكتب ضمن المجموعة ٦٤-٢١٥)

اس سند میں مذکورہ حضرات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

۱، ۲- ابو بکر کاسانی صاحب بدائع اور علامہ علاء الدین سمرقندی صاحب تحفۃ الفقہاء کبار احناف میں سے ہیں۔ ان کے حالات کے لیے دیکھئے: الجواهر المضية، تاج التراجم، الفوائد البهية، طبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده.

٣- أبو المعين النسفي: هو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد أبو المعين النسفي صاحب كتاب تبصرة الأدلة، والتمهيد لقواعد التوحيد. مات سنة ٥٠٨هـ.

٤- أبو عبد الله الحسين بن علي: هو الحسين بن علي الألمعي الكاشغري الواعظ. قال عنه الذهبي: ”متهم بالكذب“. وقال السمعاني: ”شيخ فاضل واعظ، ولكن أكثر رواياته وأحاديثه مناكير، صنّف التصانيف الكثيرة في الحديث، لعلها تربو على المئة والعشرين مصنفًا، وعامتها مناكير“. انظر: ميزان الاعتدال (١/٥٤٤). والأنساب (١١/٢٢). ولسان الميزان (٢/٣٠٥-٣٠٦).

٥- أبو مالك نصران بن نصر الختلي: ذكره ابن حجر في 'تبصير المنتبه“، وقال عنه: ” أبو مالك نصران بن نصر الختلي، روى الفقه الأكبر عن علي بن الحسين الغزال، وعنه أبو عبد الله الحسين الكاشغري. انظر: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ١/٢٩٨.

٦- أبو الحسن علي بن أحمد الفارس: لم أقف له على ترجمة.

٧- نصر بن يحيى: تقدم التعريف به.

٨- أبو مطيع البلخي: هو الحكم بن عبد الله بن مسلم أبو مطيع البلخي الخراساني، صاحب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، روى عن هشام بن حسان وابن عون، وروى عنه أحمد بن منيع وخلاد بن أسلم وجماعة. مات سنة١٩٩هـ.

قال الذهبي: تفقه به أهل تلك الديار، وكان بصيرا بالرأي علامة كبير الشأن، ولكنه واه في ضبط الأثر. وكان ابن المبارك يعظمه ويجله لدينه وعلمه“. وقال ابن حجر: روى عنه محمد بن مقاتل وموسى بن نصر، وكانا يبجلانه“.

وضعّفه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والبخاري، وأبو داود، والنسائي، وأبو حاتم الرازي، وأبوحاتم محمد بن حبان البستي، والعقيلي، وابن عدي، والدارقطني، وغيرهم. ورموه بعضهم بالتجهم والإرجاء والرأي. انظر: ميزان الاعتدال (١/٥٧٤-٥٧٥). ولسان الميزان (٣/٢٤٦). ومقدمة العلامة الكوثري على ”العالم والمتعلم“ المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

اشاعرہ واحناف کے بارے میں علامہ ذہبی کا تعصب:

نیز علامہ ذہبی رحمہ اللہ کا قول اس باب میں معتبر نہیں ۔ علامہ کوثری رحمہ اللہ نے السیف الصقیل (ص۲۰۱-۲۰۸) کے حاشیہ میں ان پر تفصیلی کلام فرمایا ہے۔ یہاں پر اختصار کی خاطر صرف بعض عبارات کے نقل پر اکتفا کیا جارہا ہے:

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ”الذهبي يبعد عن رشده ويفقد صوابه إذا جاء دور الكلام على أحاديث في الصفات أو في فضائل النبي صلى الله عليه وسلم، أو أهل بيته عليهم السلام، وكذلك حينما يترجم لشافعي من الأشاعرة أو حنفي مطلقا رغم تظاهره بالإنصاف والبعد عن التعصب في كثير من المواضع على سعة علمه في الحديث ورجاله... وهو شافعي الفروع إلا أنه مجسم اعتقادًا رغم تبريه منه في كثير من المواضع، وعنده نزعة خارجية وإن كان أهون شرًّا بكثير من الناظم وشيخه في ذلك كله...

قال التاج ابن السبكي: ” وأما تاريخ شيخنا الذهبي فإنه على حسنه وجمعه مشحون بالتعصب المفرط لا أخذه الله، فلقد أكثر الوقيعة في أهل الدين، أعني الفقهاء الذين هم صفوة الخلق واستطال بلسانه على كثير من أئمة الشافعيين والحنفيين ومال فأفرط على الأشاعرة، ومدح فزاد في المجسمة“. (حاشية السيف الصقيل، ص ۲۰۱–۲۰۸)

علامہ ذہبیؒ نے امام بیہقیؒ سے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب مذکورہ کلام اپنی کتاب ”العلو“ ص۱۳۴، رقم: ۳۶۲ میں، اسی طرح ”کتاب العرش“ ۲/۱۷۶، رقم:۱۵۱ میں نقل کیا ہے؛ البتہ بیچ میں امام بیہقیؒ کا کلام ”إن صحت الحكاية عنه“ کو چھوڑ دیا، جس سے پڑھنے والے کو یہ وہم ہوجاتا ہے کہ یہی امام صاحب کا قول ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں ۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں:

”ومما يزيدك بصيرة في هذا الباب اجتراء الذهبي على حذف لفظ ”إن صحت الحكاية عنه“ من كلام البيهقي في الأسماء والصفات (ص۳۰۳) عند ما نقل كلامه في كتاب العلو (ص۱۲٦) في صدد نسبة القول بأن الله في السماء، إلى أبي حنيفة ليخيل إلى السامع أن سند هذه الرواية لا مغمز فيه... وقد أشار البيهقي بقوله ”إن صحت الحكاية“ إلى ما في الرواية من وجوه الخلل، وعند ما حذف الذهبي هذا اللفظ يظن من لا خبرة عنده بالرجال أن الإله في السماء قول فقيه الملة إمام شطر هذه الأمة، بل ثلثيها في جميع القرون، مع

بطلان رواية ذلك عنه بالمرة". (حاشية السيف الصقيل، ص ٢٠٤-٢٠٥)

اسی طرح علامہ ذہبیؒ نے اپنی کتاب العرش م (۲/ ۱۷۸، رقم: ۱۵۲) میں ابو مطیع کا کلام فقہ اکبر سے نقل کیا اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا؛ حالانکہ میزان الاعتدال میں ان کے ترجمے میں ان کے بارے میں علما کی تضعیف نقل کی ہے۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: "**ونقل الذهبي في كتاب العلو جملة ذلك بدون أن يذكر سند الهروي في روايته تعمية وترويجًا للباطل**". (حاشية السيف الصقيل، ص ٢٠٥)

شیخ عبد الہادی نے "**اللّٰه معنا بعلمه لا بذاته**" میں لکھا ہے کہ علامہ ذہبیؒ نے دوسری کتابوں میں کتاب العلو کے مضمون سے رجوع فرمالیا ہے۔ عبارت شعر نمبر (۱۲) میں آرہی ہے۔

علامہ ذہبی کی ابن تیمیہؒ کے بارے میں ایک جگہ تعریف اور دوسری جگہ اظہارِ ناراضگی:

نیز ذہبی نے علامہ ابن تیمیہ کی بہت تعریف فرمائی ہے اور لکھتے ہیں: "**وهو أكبر من أن يُنبه مثلي على نعوته فلو حلفت بين الرُّكن والمقام لحلفتُ إني ما رأيتُ بعيني مثله ولا واللّٰه ما رأى هو مثل نفسه في العلم**". (الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي، ص ٣٥)

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: "**وهو عجيب في استحضاره (الحديث)، واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب السنة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال: "كل حديث لا يعرفه ابن تيميه فليس بحديث**". (ذيل طبقات الحنابلة لزين الدين الدمشقي الحنبلي ٤/ ٥٠٠)

اس کے بعد "**زغل العلم**" (ص ۳۸) میں ان سے ناراضگی ظاہر فرمائی اور یہ لکھا کہ دنیوی لذتوں، کھانے پینے وغیرہ میں بہت محتاط تھے؛ لیکن غرور، مشیخت اور ریاست کی حرص کی وجہ سے میں نے مصر و شام میں لوگوں کو ان سے متنفر پایا۔ پھر امام ذہبیؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کو "**النصيحة الذهبية**" کے نام سے ایک عبرتناک خط لکھا۔ یہ خط "**زغل العلم والطلب**" کے ساتھ شیخ محمد زاہد الکوثری رحمہ اللہ نے چھپوایا ہے۔

غیر مقلدین اور سلفی حضرات ان رسائل سے مطمئن نہیں ہیں؛ مگر کیا کریں شیخ محمد زاہد الکوثریؒ مختلف مسلم ممالک کے کتب خانوں کی سیر کر چکے تھے اور ان کے مخطوطات و مطبوعات کو چھان مارا تھا اور مختلف نوادرات کو جمع فرمایا، ان کو یہ رسالے ملے اور انھوں نے چھپوائے۔ اس داستان کی تفصیل ہمارے دوست مولانا رشید احمد سواتی کی کتاب "دفاع درس نظامی" کے صفحہ ۳۷۵ سے تا ۳۹۰ دیکھ لیں۔

۸

وَلَيْسَ الْاِسْمُ غَيْرًا لِلْمُسَمّٰى
لَدٰى أَهْلِ الْبَصِيْرَةِ خَيْرَ آلِ

ترجمہ: ان اہل بصیرت کے نزدیک جو شریعت کی بہترین تابعداری کرنے والے ہیں اسم اپنے مسمی سے متغائر نہیں؛ بلکہ عین ہے۔

ملاعلی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلا مصرعہ اگر یوں ہوتا: "وإن الاسم عين للمسمّى"، تو زیادہ بہتر ہوتا؛ کیونکہ ناظم رحمہ اللہ کا مقصد یہی ہے کہ اسم عین مسمّٰی ہے، اور اسماء اللہ تعالیٰ عین مسمّٰی ہیں۔ اور یہ مصرعہ اس معنی کو زیادہ آسانی سے واضح کرتا ہے۔

اسم، مسمّٰی کا عین ہے یا غیر؟:

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ اسمائے الٰہیہ ذات اور مسمّٰی کا عین ہیں۔

دلیل (۱): ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾. (الأعلى: ۱) ربّ اعلیٰ کے نام کی تسبیح کرو، یعنی اس کی ذات کی۔

دلیل (۲): ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾. (البقرة: ۱۱٤) اسم کا ذکر کرنے اور اس کو یاد کرنے سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات کو یاد کرنا ہے۔

دلیل (۳): اسم اگر عین مسمّٰی نہ ہو، تو مؤمن بالاسم مؤمن باللہ نہ ہوگا؛ حالانکہ مؤمن باسماء اللہ مؤمن باللہ ہے؛ اس لئے اگر کوئی کہے: **أنامؤمن بالغفور الرحيم. يا آمنتُ بالرَّحمٰن الرحيم الذي لا إلٰه إلا هو** تو وہ یقیناً مؤمن شمار ہوگا۔

معتزلہ کے نزدیک اسم غیر مسمّٰی ہے۔

دلیل اول: اسم موجود رہتا ہے اور مسمّٰی کبھی رہتا ہے اور کبھی نہیں، جیسے زید مرجاتا ہے اور اس کا نام باقی رہتا ہے۔ مسمّٰی کے عدم سے اسم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔

دلیل ثانی: ایک اسم کے ساتھ کئی اشخاص موسوم کئے جاتے ہیں؛ اس لیے اسم مسمّٰی کا غیر ہے؛ کیونکہ اسم ایک ہے اور مسمّٰی کثیر اور متعدد ہیں، اور کبھی اس کے برعکس ہوتو تا ہے کہ اسما متعدد اور مسمّٰی ایک ہے۔

دلیل ثالث: اسم میں وہ تاثیر نہیں ہوتی جو مسمّٰی میں ہوتی ہے، اسم النار محرق نہیں، اور نار محرق ہے،

اسم الثلج مبرد نہیں، ثلج (برف) مبرد ہے۔

دلیل چہارم: الاسم صوت لا يبقى، و المسمّىٰ شخص يبقى. اسم الفاظ کے قبیل سے ہے منہ سے نکالنے کے بعد سنا جاتا ہے اور پھر فضا میں گم ہو جاتا ہے؛ جبکہ مسمّٰی باقی رہتا ہے۔

لیکن علما فرماتے ہیں کہ اگر اسم کے معنی مدلول الاسم ہو تو اسم عین مسمّٰی ہے، اور اگر مدلول الاسم مراد نہ ہو؛ بلکہ اللفظ الدالّ على المسمّى ہو، تو مسمّٰی کا غیر ہوگا۔ یا جیسے روح المعانی میں علامہ آلوسیؒ نے بسم الله الرحمن الرحيم کے تحت لکھا ہے کہ اسم اگر سُمُوٌّ سے ہو بمعنی علو، تو ذات باری تعالیٰ عالی ہے، اور اسم عین مسمّٰی ہے، جیسے ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ أي: سبّح ربّك الأعلىٰ. اور اگر اسم کوفیین کے مطابق وِسم سے مشتق ہو، جس کے معنی علامت کے آتے ہیں اور علامت کے معنی ہیں: اللفظ الدال على الشيء، تو اسم اللہ کی ذات سے الگ ہوگا اور اللہ کی ذات پر دال وعلامت ہوگا۔ اور کبھی کبھی اس طرح استعمال بھی ہوتا ہے، جیسے ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوْهُ بِهَا﴾. (الأعراف: ۱۸۰) یہاں اسمائے حسنیٰ کو الگ ذکر کیا گیا اور مسمّٰی کو الگ ذکر کیا گیا، جس کی طرف ضمیر کو راجع کیا گیا ہے۔ اسی طرح ''إنّ للّٰه تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة'' میں بھی اسم الگ اور مسمّٰی الگ ہے۔

خلاصہ یہ کہ دونوں طریق پر استعمال ہوا ہے:

۱- اسم عین مسمّٰی ہو، جیسے: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾. (الأعلى: ۱) یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی پاکی بیان کرو۔

۲- اسم غیر مسمّٰی ہو، جیسے: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾. (الرحمٰن: ۷۸) تمھارے پروردگار کا نام بڑا بابرکت ہے۔ ﴿مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوْهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾. (يوسف: ٤٠) اللہ کے سوا جس جس کی تم عبادت کرتے ہو، اُن کی حقیقت چند ناموں سے زیادہ نہیں ہے، جو تم نے اور تمھارے باپ دادوں نے گھڑ لیے ہیں۔ یعنی کفار نے نام ہی رکھے ہیں، ان کا مسمّٰی نہیں پایا جاتا۔

اسم کے عین مسمی یا غیر مسمی سے متعلق مذاہب کی تفصیل:

متکلمین حضرات نے چار مذاہب نقل کیے ہیں:

(۱) الاسم(۱) عين المسمّى و التسمية.(۲)

---

(۱) قال الغزالي: الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى. (المقصد الأسنى، ص۱۷۳. ومثله في تحفة المريد، ص٢٤، والمعجم الوسيط)

(۲) قال علي القاري في ضوء المعالي (ص۷۳): ''وهو بعيد جدًا''. وقال التونسي في تحفة الأعالي، ص۲۸: ''لأن التسمية لا يطلق عليها الاسم بالاتفاق، فهي غيره قطعًا، وهذا وجه البعد''.

(٢) الاسم غير المسمّى وغير التسمية.

(٣) الاسم عين المسمّى وغير التسمية.

(٤) الاسم ليس بعين المسمّى ولا غيره.[1]

متأخرین اس مسئلہ کے بارے میں فرماتے ہیں: هذه من جملة الفوائد، لا من ضروريات العقائد.

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اسم عین مسمی ہے یا غیر مسمی؟ یہ اختلاف مسمی سے مراد کے اختلاف پر مبنی ہے، اور بہرصورت اس بحث میں پڑنا فضول ہے۔عبارت ملاحظہ فرمائیں: "قالت الحشَوِيَّةُ والكَراميّة والأشعريّةُ: الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة، وهي أن قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى، أم لا؟ يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ما هو، وأن المسمى ما هو، حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا؟ فنقول: إن كان المراد بالاسم هذا اللفظَ الذي هو أصواتٌ مُقَطَّعةٌ وحُروفٌ مُؤَلَّفَة، وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها، وتلك الحقائق في أعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى، والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثًا.

وإنْ كان المراد بالاسم ذاتُ المسَّى وبالمُسمَّى أيضًا تلك الذات كان قولُنا: الاسم هو المسمى، معناه أنَّ ذاتَ الشيءِ عينُ الشيء، وهذا وإن كان حقًّا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات، وهو عبث، فثبت أن الخوض في هذا البحث على جيمع التقديرات يجري مجرى العبث". (مفاتيح الغيب ١/ ١٠٦، الكتاب الثاني، الباب الثالث في مباحث الاسم)

ابن الامیرؒ اتحاف المرید کے حاشیے میں لکھتے ہیں: "والتحقيق إن أريد من الاسم اللفظ، فهو غير مسماه قطعًا، وإنْ أريد ما يفهم منه، فهو عين المسمى، ولا فرق في ذلك بين جامد ومشتق فيما يقضي به التأمل". (حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص٨. وانظر: إشارات المرام، ص١١٤. وتحفة المريد، ص٢٤)

اور کمال بن ابی شریفؒ جمع الجوامع کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں: "لم يظهر لي في هذه المسألة ما يصلح محلا لنزاع العلماء. وقال صاحب المواقف: ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ فرس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره، بل في مدلول الاسم أهي

(١) قال في نشر اللآلي، ص٤٩: "قلت: هذا كله محله إذا لم تقم قرينة. أما إذا قامت قرينة كما إذا قلت: كتب اسم الله. فالمراد اللفظ فيكون غير المسمى إجماعًا".

الذات من حيث هي هي، أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه".

اورعز الدین بن جماعہؒ کہتے ہیں: "وكان عين التحقيق من مشايخي يقول: عجبت من العقلاء كيف اختلفوا في هذه المسألة". (درج المعالي، ص ٤٥)

شعر میں اہل بصیرت سے مراد اہل السنۃ والجماعۃ ہیں۔

البصيرة: نور في القلبِ يُعرَف به الخير و الشرُّ. جمع بصائر آتی ہے۔اوربصیر کے معنی آنکھوں کی روشنی کے ہیں،جس کی جمع أبصار آتی ہے۔اور بصر آنکھ کو کہتے ہیں۔ (۱)

خیر آل: یعنی شریعت کے بہترین اتباع کرنے والے اورتابعدار۔

خیر آل کورفع ،نصب اور جر،تینوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔(۲)

آل اور اہل میں فرق:

(۱)آل اشراف کی طرف منسوب کیا جاتا ہے،جیسے آل النبي صلى الله عليه وسلم، يا آل أبي بكر رضي الله عنه.

أهل اشراف وغیر اشراف دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے،جیسے: أهل النبي صلى الله عليه وسلم وأهل الحجام.

(۲) آل عقلا کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے آل النبي صلى الله عليه وسلم، آل زيد.

اورأهل غیر عقلا کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے،جیسے: أهل الكبائر، وأهل المسجد و المدرسة.

(۳) آل میں مضاف الیہ اولیٰ بالحکم ہوتا ہے،مثلاً: ﴿أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر: ٤٦) أي: الفرعون بالأولىٰ.

أهل میں مضاف الیہ کا اولیٰ بالحکم ہونا ضروری نہیں ہے۔(كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٧٢/١. والمفردات، ص ٣٠)

آل کا استعمال تین طریقوں پر ہوتا ہے:

(۱) آل بمعنی ازواج،جیسے: قالت عائشة رضي الله عنها: "ما شبع آل محمّد من خبز برٍّ

---

(۱) قال في التعريفات: "البصيرة: قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها. وهى التى يسميها الحكماء: العاقلة النظرية والقوة القدسية". (التعريفات للجرجاني، ص ٢٠. وانظر: مدارج السالكين ١٤٣/١.)

(۲) قال في نشر اللآلي: "(خير آل) بالجر صفة لـ"أهل" أوبدل، ويجوز رفعه على القطع، ونصبه على المدح". (ص٤٦)

مأدومٍ ثلاثةَ أيامٍ حتى لحِق بالله". (صحيح البخاري، باب ما كان السلف يدخرون في بيوتهم، رقم: ۵۴۲۳)

ایک دوسری روایت میں ہے: "ما أمسى عند آل محمّد صاعُ برٍّ ولا صاع حَبٍّ، وإنّ عنده تسع نسوة". (صحيح البخاري، باب شراء النبي صلى الله عليه وسلم بالنسيئة، رقم: ۲۰۶۹)

ایک اور روایت میں ہے: "اللّٰهمّ اجعل رزق آل محمّد قُوتًا". (صحيح مسلم، باب في الكفاف والقناعة، رقم: ۱۰۵۵)

ایک روایت میں ہے: "اصنعوا لآل جعفر طعاما؛ فإنه قد أتاهم أمرٌ شغلهم". (سنن أبي داود، باب صنعة الطعام لأهل الميت، رقم: ۳۱۳۲)

ایک روایت میں ہے: "قال أبو بكر: وشُغِلتُ بأمر المسلمين فسيأكل آلُ أبي بكر من هذا المال...". (صحيح البخاري، باب كسب الرجل وعمله بيده، رقم: ۲۰۷۰)

ان پانچوں روایات میں آل سے مراد ازواج مطہرات یا فیملی ہے۔

(۲) آل بمعنی اقارب، جیسے: "أما علمت أن الصدقة لا تحلّ لآل محمّد". (مسند أحمد، رقم: ۷۷۵۸) أي: أقاربه من بني هاشم.

(۳) آل بمعنی تابعدار، جیسے: " آل محمّد كلّ تقيّ". وفي إسناده نوح بن أبي مريم، وهو متكلّم فيه.

وقال تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر: ۴۶) أي: أتباعه.

وقال الشاعر:

آل النبيّ هم أتباع ملته ۞ مِن الأعاجم والسودان والعرب
لو لم يكن آله إلا أقاربه ۞ صلى المصلي على الطاغي أبي لهب

(ديوان الهبل، ودواوين الشعر العربي، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، ص ۲۹، معجم المناهي اللفظية، ص ۳۱).

وقال عبد المطلب:

وانصر على آل الصليب ۞ وعابديه اليوم آلك

(سمط النجوم العوالي، ص ۱۱۱).

والمراد بآل الصليب: أتباعه.

آل اور أهل کی تحقیق پر حضرت مولانا محمد موسیٰ خان روحانی بازیؒ نے مستقل رسالہ بنام "لطائف البال في الفروق بين الأهل والآل" تحریر فرمایا ہے، دیوانگانِ تحقیق اس کی طرف مراجعت کریں۔

٩

وَ مَا إِنْ جَوْهَرٌ رَبِّي وَ جِسْمٌ
وَ لَا كُلٌّ وَ بَعْضٌ ذُو اشْتِمَالٍ

ترجمہ: اللہ نہ جوہر ہے، نہ جسم، نہ کل، نہ بعض اور نہ زمان ومکان اور اجزا پر مشتمل ہے۔

"ما" نافیہ ہے، اور "إن" بھی نافیہ زائد ہے، جو نفی کی تاکید کے لیے آیا ہے، جیسے: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنّٰهُمْ فِيْمَآ إِنْ مَّكَّنّٰكُمْ فِيْهِ﴾. (الأحقاف: ٢٦) میں إنْ زائد ہے۔(نثر اللآلي، ص ٣٨)

جوہر کے لغوی معنی:

جوہر کے لغوی معنی: کسی شے کی حقیقت اور ذات کے ہیں۔ متکلمین کے ہاں جوہر قائم بالذات کو کہتے ہیں، یعنی جو دوسرے کی صفت نہ ہو، اور نہ دوسرے کے ساتھ قائم ہو۔ جوہر اصل میں گوہر تھا، یا عربی لفظ جهر سے ہے؛ کیونکہ جوہر نظر آتا ہے، عرض اکثر نظر نہیں آتا۔

جوہر کی اقسام:

جوہر کی دو قسمیں ہیں:

(١) جوهر فرد: یہ جزلا یتجزی ہے، یعنی جو ایک ایسی حد پر پہنچ جاتا ہے کہ مزید اس کے اجزا نہیں ہو سکتے۔ حکما اس کا انکار کرتے ہیں۔

(٢) الجسم المركب من الأجزاء.[1]

اس شعر میں فلاسفہ کا رد ہے جو اللہ کو (نعوذ باللہ) جوہر کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ جوہر کا استعمال صحیح نہیں:

متکلمین اللہ تعالیٰ کو جوہر نہیں کہتے ہیں، نہ جوہر بمعنی قائم بذاتہ، اور نہ جوہر بمعنی جزلا یتجزّی۔

دلیل (١): اسمائے حسنی توقیفی ہیں، اور یہ نام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں نہیں پایا جاتا۔

---

(١) بعض المتكلمين لا يستعملون لفظ الجوهر في الجزء الذي لا يتجزى إلا مقيدا بالفرد، ويطلقون الجوهر للممكن القائم بنفسه سواء كانت جسمًا أم جزء لا يتجزى. وبعض المتكليمن يستعملون لفظ الجوهر للجزء بدون تقييده بالفرد، ومنهم سعد التفتازاني في شرح العقائد. (راجع: شرح المقاصد ٢/ ١٤١. وانظر: شرح القعائد النسفية مع النبراس، ص ٨٠)

دلیل (۲): المتبادر من لفظ الجوهر إما جسم أو جزء الجسم، وهو ليس كذٰلك.

دلیل (۳): الجوهر من أقسام الممكن، والله تعالى ليس بممكن، بل هو واجب الوجود.

دلیل (۴): جوہر کو مکان کی ضرورت ہوتی ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ مکان سے منزّہ ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جوہر کی تعریف یہ ہے: الجوهر هو الموجود لا في موضوع. یعنی جوہر وہ ہے جو کسی خاص متعین جگہ نہ ہو؛ بلکہ منتقل ہوتا رہے، جیسے کتاب وغیرہ جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جا سکتی ہے۔
(شرح العقائد النسفية، ص۹۲. وشرح المقاصد ۲/۱۴۱)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: ”وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع مجردًا كان أو متحيزًا، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع. وأما إذا أريد بها القائم بذاته والموجود لا في موضوع، فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المركب والمتحيز“. (شرح العقائد النسفية، ص۹۲)

عرض: الموجود في موضوع. عرض کی مثال دیوار کی سفیدی اور رنگ وغیرہ ہے جو دیوار سے منتقل نہیں کیا جا سکتا۔

اس شعر میں فلاسفہ کے علاوہ نصاریٰ کی بھی تردید ہے، وہ بھی اللہ تعالیٰ کو جوہر کہتے ہیں: جوهر منقسم إلى الأب والروح والابن. (راجع: شرح العقائد النسفية مع النبراس، ص۱۱۱)

فلاسفہ کے نزدیک جوہر کی اقسام:

فلاسفہ مشائین (متبعینِ ارسطو) جوہر کی درجِ ذیل اقسام بیان کرتے ہیں:

(۱) عقولِ عشرۃ۔

(۲) نفس: اور نفس کی پھر چار اقسام بیان کرتے ہیں: ۱-نفس حیوانیہ، ۲-نفس انسانیہ، ۳-نفس نباتیہ، ۴-نفس فلکیہ۔

(۳) صورت جسمیہ: وہ شکل جس کی وجہ سے کسی چیز کا جسم بنتا ہے، جیسے ہمارے اجسام۔

(۴) صورت نوعیہ: وہ شکل جو ایک خاص نوع کی ہو، جیسے انسان کی ایک مخصوص شکل وصورت ہے اور بکری کی الگ، وقِس على هٰذا.

(۵) صورت شخصیہ: ہر ایک کی خاص شکل۔

(٦) ہیولیٰ: جوہر کی قسم ہے۔

(۷) جسم: یہ بھی جوہر ہے۔(راجع: دستور العلماء ۲۸٦/۱. وشرح المقاصد ٦/۳. والكليات، ص۲٤۷)

اس شعر میں لفظ جسم کی نفی سے کرامیہ کا بھی رد ہے، جو کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق صحیح ہے؛ اس لیے کہ جسم کے معنی قائم بذاتہ کے ہیں۔فرقہ مجسمہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کو ثابت کرتے ہیں۔(نعوذ باللہ)

اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے، نہ عرض۔ جوہر کے مقابلے میں عرض آتا ہے، اور عرض اسے کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات پر علما نے اس وجہ سے مواخذہ کیا کہ وہ جسمیت کی واضح طور پر نفی نہیں کرتے، وہ لکھتے ہیں: ''ولم يذم أحد من السلف أحدًا بأنه مجسم، ولا ذم المجسمة''. (بيان تلبيس الجهمية ۳۷۲/۱)

دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: ''وإذا كان كذلك فاسم "المشبهة" ليس له ذكر بذم في الكتاب والسنة، ولا كلامِ أحد من الصحابة والتابعين''. (بيان تلبيس الجهمية ۳۸۷/۱)

عرض کی اقسام:

۱- قارالذات: عرض کی ایک قسم ایسی ہے جو اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہو سکتی، جیسے دیوار کی سفیدی جو دیوار کے ساتھ قائم ہے اور اسے دیوار سے منتقل نہیں کیا جا سکتا۔

۲- غیر قارالذات: عرض کی دوسری قسم وہ ہے جو قابل انتقال ہوتی ہے، جیسے زمانہ، جس میں ایک ساعت گزرنے کے بعد دوسری آتی ہے۔(شرح المقاصد ۱٤۱/۲)

عرض کی فلاسفہ نو اقسام بیان کرتے ہیں، جن کو اس شعر میں ذکر کیا ہے:

کم کیف أین وضع متی فعل انفعال ❁ مِلک واضافت است شمایاد کن مقال

اور ان سب کی مثالیں منطق کی کتاب مرقات کے اس شعر میں ہیں:

مردی دراز نیکو دیدم بشہر امروز ❁ با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

(جوهر)، كم، كيف، انفعال، أين، متى، ❁ اضافت، وضع، فعل، ملك

میں نے آج ایک لمبے اچھے آدمی کو دیکھا کہ شہر میں ایک چاہی ہوئی چیز (سامان) کے ساتھ بیٹھا تھا اور اپنے کام یعنی تجارت میں کامیاب تھا۔(المرقات فی المنطق، باب اجناس عالیہ)

جسم: معتزلہ کے نزدیک جسم اسے کہتے ہیں جو ابعاد ثلاثہ (طول، عرض اور عمق) کو قبول کرے، اسے مرکب من الاجزا بھی کہتے ہیں۔عمق کو نکال دیا جائے تو سطح کہلاتا ہے، اور عرض بھی نکال دیا جائے، تو خط کہلاتا

ہے، اور خط کی انتہا نقطہ ہے، جس کو مناطقہ بسیط کہتے ہیں، جو نہ طول میں منقسم ہوسکتا ہے نہ عرض میں اور نہ عمق میں۔ متکلمین کے نزدیک جسم اسے کہتے ہیں جو دو یا دو سے زائد اجزا سے مرکب ہو۔ (راجع : ضوء اللآلي، ص ۱۱. والمسامرة، ص ۱۷. والكليات، ص ۷٦. دستور العلماء ۱/ ۲۷٤)

كُلٌّ و بعضٌ : اللہ تعالیٰ کل بھی نہیں ؛ کیونکہ مرکب من الاجزا ہوتا ہے؛ اس لیے اجزا کا محتاج ہوا، اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جز بھی نہیں ؛ اس لیے کہ جز، کل کے بغیر نہیں رہ سکتا ؛ کیونکہ جز تو کل کی تکمیل کے لیے ہوتا ہے؛ اس لیے ذاتِ باری جز بھی نہیں۔

و لا ذو اشتمال : أي: لا صاحب اشتمال. اشتمال على الزمان و المكان کی نفی ہے، اور زمانے پر بھی مشتمل نہیں ؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ زمان ومکان دونوں کا خالق ہے؛ اس لیے وہ نہ زمانے کا محتاج ہوسکتا ہے اور نہ مکان کا۔ حدیث میں ہے: "**أُقَلِّبُ اللّيلَ و النهارَ**". (صحيح البخاري، باب ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾، رقم: ٤٨٢٦) میں ہی دن رات کو پلٹا تاہوں، اور دن رات کے اختلاف اور تبدیلی ہی سے زمانہ وجود میں آتا ہے اور پیدا ہوتا ہے۔ نیز ازل میں مکان بھی نہ تھا اس کو بھی اللہ تعالیٰ نے عدم سے وجود بخشا۔ (۱)

اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ " ذو اشتمال" صرف وزن شعری کو صحیح رکھنے کے لیے لایا گیا ہے۔ (۲)

حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے متکلمین اس کے قائل ہیں کہ کسی بھی جز کو ٹکڑے کرتے کرتے اس حد تک پہنچایا جاسکتا ہے جس کے مزید آگے اجزا اور ٹکڑے نہ ہوسکیں، یہی جز لایتجزیٰ ہے، اور اس کو وہ وضع غیر منقسم قرار دیتے ہیں۔ فلاسفہ اور بعض معتزلہ جز لایتجزیٰ کے قائل نہیں۔

جز لایتجزیٰ کا مسئلہ فوائد کے قبیل سے ہے، عقائد کا مسئلہ نہیں۔

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: قوله "ذو اشتمال" صفة لـ "كل وبعض"، أي: لا يشتمل مولانا على غيره؛ لأنه لو كان كلا لاشتمل على الغيرِ، ولو كان بعضًا لاشتمل عليه الغيرُ، وكل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، وتبين بهذا أنه تعالى لا يحويه مكان ولا زمان ولا جهة من الجهات، ولا يدانيه شيء من المكونات، ولا يماثله شيء من المخلوقات، إذ كل ذلك محال على واجب الوجود المنزه عن الافتقار ومماثلة الحوادث". (وانظر: نشر اللآلي، ص ٥٢. وضوء اللآلي، ص ١١)

(۲) قال في ضوء اللآلي: " ذو اشتمال" إنما جاء به لرعاية الوزن، وليس مسألة أخرى. (ص ٥٢)

١٠

وَ فِي الْأَذْهَانِ حَقٌّ كَوْنُ جُزْءٍ
بِلَا وَصْفِ التَّجَزِّي يَا ابْنَ خَالِي

ترجمہ: عقلی دلائل کی روشنی میں نا قابل تقسیم جزلا یتجزی حق ہے۔ میرے ماموں زاد بھائی یہ بات سمجھ لیں۔

یعنی ''جزلا یتجزیٰ'' کا ہونا حق اور عقلاً ثابت ہے، اور خارج میں اس کا وجود معقول ہے۔ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ خارج میں اور نفس الامر میں اس کا وجود پایا جائے، اور وفي الأذهان سے یہ اشکال نہ کیا جائے کہ محض ذہنی اختراعی وجود ہے اور خارج میں اس کا وجود نہیں؛ بلکہ تقدیر عبارت یوں ہوگی: ''كون الجزء لا يتجزىٰ حق وثابت في الخارج عند العقول السليمة''.

يا ابن خالي کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں:

(۱) يا ابن خالي: اصل میں يا ابني تھا، یعنی طالب علم کو بیٹا کہا۔ اور خالي اصل میں خال ہے، جو شعر کے پہلے مصرعے میں جز کی صفت ثانیہ ہے، أي: جزء خال عن التقسيم.

(۲) ابن خالي: شفقت کی وجہ سے ماموں کا بیٹا کہا، یا وزن شعری کے لیے ذکر کیا۔(۱)

في الأذهان:

ذہن کے لغوی معنی: سمجھ، عقل اور حافظہ کے ہیں۔ علمی اصطلاح میں ذہن مختلف نفسیاتی احوال کو محسوس کرنے والی طاقت کا نام ہے۔ اسی طرح ادراک اشیاء کی استعدادِ محض کا نام بھی ذہن ہے۔

یہاں ذہن سے مراد عقل ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک ذہن کی تعریف یہ ہے: قوة للنفس تشمل على الحواس الظاهرة والباطنة. یعنی ذہن نفس کی اس قوت کو کہتے ہیں جو حواس ظاہرہ اور باطنہ پر مشتمل ہوتی ہے۔(۲)

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: (في الأذهان) متعلق بـ(حق) أي ثابت في الأذهان، و(حق) خبر مقدم، و(كون) مبتدأ مؤخر، و(بلا وصف التجزي) صفة (جزء)، و(خال) صفة بعد صفة، و(يا ابني) جملة ندائية معترضة بين الصفتين.

وكون (خالي) صفةً كما قلنا، ومشى عليه بعض الشراح مفيد، كما ترَى، وقال شيخنا في شرحه: وقوله (يا ابن خالي) ترحم وتلطف؛ لأن ابن الخال له رحم، فكأنه قال: إني نصحتُ لك القول بذكر هذه الفوائد النافعة، كما ينصح ذو الرحم رحمه.

(۲) قال الجرجاني: ''الذهن: ١- قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم. ٢-هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر''. (التعريفات، ص٤٨) وفي ضوء المعالي: ''والمراد هنا العقل''.

حواس خمسہ:

حواس ظاہرہ پانچ ہیں: ۱-قوتِ سامعہ، ۲-باصرہ، ۳-لامسہ، ۴-شامہ، ۵-ذائقہ۔

حواسِ باطنہ بھی پانچ ہیں:

(۱) حسِ مشترک: **القدرة التي تدرك بها المحسوسات.**

(۲) خیال: **خزانة المحسوسات.** یعنی وہ محسوسات جو ذہن کے اندر پڑے رہتے ہیں۔

(۳) واہمہ: **قدرة مدركة للمعاني الجزئية، كالشجاعة من الأسد، والجبانة من الثعلب.** یعنی خاص خاص معانی کا ادراک کرنے والی قوت، مثلاً شیر کو دیکھا تو شجاعت کا پتہ چلا، لومڑی کو دیکھا تو بزدلی کا پتہ چلا۔

(۴) حافظہ: **خزانة المعاني.** جہاں معانی جمع ہوتے ہیں۔

(۵) متصرفہ: وہ قوت جو تصرف کرتی ہے، مثلاً ایک سال کے بعد کسی چیز کو دیکھ کر چونکا اور حواس باختہ ہوا کہ یہ تو وہی پرانی چیز ہے، اور آج کی جدید شی، کو ایک برس قدیم اور پرانی شی، پر منطبق کر دیا۔ (دستور العلماء ۴/۲)

اصل حواس باطنی ہیں، جن کے مجموعے کو ذہن کہا جاتا ہے۔ حسِ مشترک اور خیال کا تعلق محسوسات سے ہے، اور وہم اور حافظہ کا تعلق معانی سے ہے، وہم کو سلطان القویٰ کہتے ہیں۔ کسی بھی معانی کے استنباط کے لیے انسان پر وہم کا غالب آنا کافی ہو جاتا ہے، مثال کے طور پر رات کے وقت قبرستان سے گزرتے ہیں تو ذہن میں آتا ہے کہ کہیں مردہ قبر سے اٹھ کر قتل نہ کر دے، یا مجمع کے سامنے بیان اور تلاوت کے وقت یہ خیال آنا کہ کہیں غلطی نہ ہو جائے۔

متکلمین حواس باطنہ خمسہ کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ محسوسات اور معانی کے ادراک کے لیے نفس کافی ہے، اور نفس ناطقہ کلیات اور جزئیات دونوں کا مدرک ہے۔

فلاسفہ کا حواس خمسہ ثابت کرنا دو قاعدوں پر مبنی ہے:

(۱) **النفس لا تدرك الجزئيات.** (۲) **الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.** اس لیے کہ ایک قوت ایک ہی کام کر سکتی ہے۔ (حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص ۲۶-۲۷)

متکلمین کے نزدیک یہ فلسفہ باطل ہے؛ بلکہ نفس ناطقہ جمیع کلیات اور جزئیات کے لیے کافی ہے۔

جزء لایتجزیٰ کا ثبوت:

ناظم رحمہ اللہ کے نزدیک جزء لایتجزیٰ ثابت ہے۔ اور جزء لایتجزیٰ سے مراد "**الجزء الذي لا ينقسم**

أصلاً“ ہے۔

جزلایتجزی سے ناظم رحمہ اللہ کی مراد کی وضاحت کرتے ہوئے عزالدین بن جماعہؒ فرماتے ہیں: ”**والمراد أنه متحيز لا يقبل القسمة لا بالفكر، ولا بالطبع، ولا بالفرض، ولا بالوهم، وهو الذى يسمونه ويعبرونه بالنقطة**“. (درج المعالي، ص٤٨. وانظر: تحفة المريد، ص٣١٧)

متکلمین کے نزدیک جسم اتنے چھوٹے چھوٹے ذرات سے مرکب ہے، جو انسانی آنکھ سے نظر نہیں آتے۔ اور فلاسفہ قدیم کے نزدیک جسم جزء لایتجزیٰ سے نہیں؛ بلکہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے بنا ہے۔ ارسطو اور اس کے متبعین کا یہی مذہب ہے۔(النبراس، ص٨٢. وانظر: تحفة المريد، ص٣١٧)

فلاسفہ کے دلائل:

(۱) **الجزء الذي لا يتجزى يكونه يمينُه غيرَ يسارِه، فانقسم.** یعنی جس جز کو لایتجزیٰ فرض کریں گے اس کا یمین یسار سے الگ ہوگا، اور یمین و یسار میں اس کی تجزی اور تقسیم ہو جائے گی۔

متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس جز لایتجزیٰ کا نہ یمین ہے نہ یسار، اور اسی لیے وہ لایتجزیٰ ہے کہ اس کے اجزا نہیں ہو سکتے۔

(۲) اگر ہم جز لایتجزیٰ کو دو جزء کے درمیان رکھیں، تو درمیانی جز مانع من التقسیم ہوگا، یا نہیں ہوگا؟ اگر مانع من التقسیم ہو، تو پھر درمیان میں تقسیم آگئی؛ کیونکہ ایک جانب ایک کنارہ ہے اور دوسری جانب دوسرا کنارہ ہے، اور مانع عن التقسیم ہونا خود قابل تقسیم ہونا ہے۔ اور اگر مانع نہ ہو، تو اس کو تداخل کہتے ہیں۔

متکلمین کہتے ہیں کہ یہ تداخل نہیں، تلاصق ہے۔

تداخل: ایک جز کو دوسرے جز میں داخل کرنا۔ مثلاً تین جز فرض کیا، اب درمیانی جز اگر مانع من التلاقی ہوگا، تو پھر تقسیم ہوگئی، اور اگر مانع من التلاقی نہ ہوا، تو ایک جز دوسرے جز میں داخل ہوگا، اسی کو تداخل کہتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ بالکل اندر داخل نہ ہوا؛ بلکہ چپک گیا، اور اگر تداخل ہو بھی جائے تو کونسی قیامت آجائے گی۔ اور یہ کہنا کہ ”دو جسم ایک بن جائے گا“ تو یہ بظاہر ایک ہے اور اندر سے دو ہیں۔ (شرح المقاصد ٣/٣٩)

متکلمین کے اثبات جز لایتجزیٰ کے دلائل:

(۱) اگر ہم ایک کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھیں، تو یہ کرہ حقیقی سطح حقیقی سے جز لایتجزیٰ کے ساتھ ملاقات کرتا ہے، اگر جز لایتجزیٰ کو نہ مانا جائے تو خط ثابت ہوگا۔ اور کرہ حقیقی میں خط نہیں ہوتا۔ اگرچہ متکلمین کرہ حقیقی کو تسلیم نہیں کرتے؛ مگر یہ دلیل الزامی طور پر دی ہے۔

(۲) جزلایتجزیٰ ثابت ہے، اگر ثابت نہ مانا جائے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا، پہاڑ لا الی نہایہ تقسیم ہوتا چلا جائے گا، اسی طرح رائی کا دانہ بھی لا الی نہایہ تقسیم ہوتا چلا جائے گا، اور کسی حد پر ان کی تقسیم نہ رکے گی۔

(۳) جزلایتجزیٰ کو تسلیم کرنا اللہ تعالیٰ کی قدرت کو تسلیم کرنا ہے کہ اللہ تعالی نے جسم کو ایک مدت تک اجزائے لاتجزیٰ سے جوڑ کر رکھا ہے؛ حالانکہ ہر جزا لگ الگ ہے، اور جب روح نکلتی ہے تو چند دنوں میں جسم کے یہ اجزا بکھر جاتے ہیں، جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے جوڑ کر رکھا تھا۔

(۴) اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اجزا کو بکھیر کر ہر جز کو ایسے ٹکڑوں اور ذرات میں بدل دیں کہ مزید اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس پر آیت قرآنی بھی دلالت کرتی ہے ﴿وَمَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ .(سبأ: ۱۹)ہم نے انھیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے تتر بتر کر دیا۔ نیز قدرت الہی نے اس کو تقسیم کیا، یہاں تک کہ جز لایتجزیٰ نے کہا: میں مزید تقسیم نہیں ہو سکتا۔

اگر کوئی کہے کہ اس جز لایتجزیٰ کو بھی تقسیم کریں، تو ہم کہیں گے کہ یہ خلافِ مفروض ہے۔ نیز نقصان قابل کا ہے، فاعل کا نہیں؛ کیونکہ وہ جز خود قابل تقسیم ہی نہیں۔ (شرح العقائد ، ص۷۷. والنبراس ، ص۸۲. ونخبة اللآلي.)

اثباتِ جزلایتجزیٰ کے فوائد:

جزلایتجزیٰ کے اثبات کا کیا فائدہ ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: **”فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم، في إثبات الجوهر الفرد نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات، وامتناع الخرق والالتيام عليها“.**

(شرح العقائد النسفية، ص۷۸. وانظر أيضًا: تحفة المريد ، ص۳۱۷)

(۱۱)

وَمَا الْقُرْآنُ مَخْلُوْقًا تَعَالٰی
كَلَامُ الرَّبِّ عَنْ جِنْسِ الْمَقَالِ

ترجمہ: قرآن کریم مخلوق نہیں، رب کائنات کا کلام لوگوں کے کلام کی مشابہت سے بلند و بالا ہے۔

قرآن کریم مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

قرآن کریم مخلوق نہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو مخلوق میں پیدا کیا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۵۳۱-۵۳۲)

کرامیہ بھی قرآن کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ (لوامع الأنوار البهية ۱/۱۳۷)

اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن مخلوق نہیں؛ حتی کہ اصوات وحروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن یہ ان حنابلہ کا مسلک ہے جو اس مسئلے میں غلو کرنے والے ہیں، امام احمد اور محققین حنابلہ کا یہ مسلک نہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا: ''**الكلام النفسي القائم بالله سبحانه قديم، والكلام القائم بالخلق حادث كحدوث ذواتهم وصفاتهم**''. یعنی جو خالق کی صفت ہے وہ قدیم ہے، اور جو مخلوق کی صفت ہے وہ حادث اور مخلوق ہے۔ (تأنيب الخطيب، ص ۱۰۷)

شعر کے دوسرے مصرعے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام برتر و بالا ہے، مخلوق کے کلام سے اس کو کوئی مشابہت اور مماثلت نہیں ہے۔

جنس المقال کا مطلب یہ ہے کہ **تعالى كلام اللهِ عن كونه مماثلاً بكلام الناس**. کلام اللہ کلام الناس کے مماثل اور مشابہ نہیں۔

جنس سے مراد وہ جنس نہیں جو مناطقہ کہتے ہیں کہ: **الجنس ما يجمع الأشياء مختلفة الحقائق، كالحيوان**. یعنی جنس وہ ہے جو مختلف الحقائق اشیا کو جامع ہو، جیسے حیوان۔ اصولیین کے نزدیک جنس کی مثال انسان ہے؛ اس لیے کہ اس کے تحت مرد و عورت مختلف الاغراض ہیں: **الجنس ما يجمع مختلف**

الأغـراض كـالإنسـان. مرد کے اپنے اغراض ہیں اور عورت کے اپنے اغراض ہیں؛ اس لیے یہاں جنس سے مراد مماثل ہے، أي: كلام الله ليس بمماثل بكلام الناس.(١)

قرآن کی تعریف:

" الكلام المنزل من الله تعالَى، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً متواترًا بلا شبهة". (٢)

علم الکلام کی وجہ تسمیہ:

علم کلام کو علم کلام کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں کلام اللہ کی بحث بہت زیادہ کی گئی ہے۔ اور یہ مسئلہ ایک دور میں باعثِ مناظرہ رہا ہے۔(نشر اللآلي، ص٥٧)

چار معانی میں قرآنِ کریم کا استعمال:

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم چار معانی میں استعمال ہوتا ہے:

---

(١) قـال محمد أعلى بن علي التهانوي: الجنس لغة: الضرب من كل شيء وهو أعم من النوع. وعند الفقهاء والأصوليين عبـارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض، دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون، كالإنسان فإنه مقول على كثيـريـن مـختلفين بالأغراض، فإنّ تحته رجلا وامرأة، والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبيا وإماما...، والغرض من خلقه الـمـرأة مستفـرشة آتية بـالـولـد، مـدبرة لأمور البيت وغير ذلك. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/٥٩٣. وانظر: التعريفات، ص٣٥)

(٢) كشف الأسرار ١/٢٢. وانظر: التعريفات، ص٧٥. ومناهل العرفان ١/١٢. والتلويح على التوضيح ١/٤٦.

وقـد اختـلف الـعـلـمـاء في لفظ " القرآن" هل هو مشتق أم جامد؟ فالمروي عن الشافعي، وجماعة: إنه اسم علَم غير مشتق خـاص بهـذا الـكـلام الـمـنـزل عـلى النبي المرسل صلى الله عليه وسلم، وهو معرف غير مهموز عنده، كما حكاه البيهقي والخطيب وغيرهما.

والـمـنـقـول عـن الأشعري وأقوام: أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممته إليه، وسمي به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض.

وقـال الـفراء: هو مشتق من القرائن؛ لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضًا، ويشبه بعضها بعضًا، وهو على هذين القولين بلا همز أيضًا ونونه أصلية.

وقـال الـزجـاج: هذا القول غلط، والصواب أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف، ونقل حركتها إلى ما قبلها فهو عنده وصف مهـمـوز عـلـى فـعـلان مشتق من القرء بمعنى الجمع، ومنه قرأت الماء في الحوض إذا جمعته، وسمي به لأنه جمع السـور، كـما قال أبو عبيدة، أو ثمرات الكتاب السالفة، كما قال الراغب، أو لأن القارئ يظهره من فيه أخذًا من قولهم "ما قَرَأَتِ الـنَّـاقَةُ سَلًى قَـطُّ"، كـمـا حكي عن قطرب. وعند اللحياني وجماعة هو مصدر كالغفران، سمي به المقروء تسمية المفعول بالمصدر. (راجع: مقدمة روح المعاني. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٣٠٦. ومناهل العرفان ١/٧).

(۱) قائم بذات الله. قرآن کریم کو جب کلام نفسی سے تعبیر کیا جائے تو یہ صفت الٰہیہ قائم بذات اللہ ہے۔
(۲) المکتوب بین الدفتین. یہ حادث اور مخلوق ہے۔
(۳) الألفاظ اللسانیة. یہ بھی حادث ہیں۔ جب امام بخاری رحمہ اللہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا، تو فرمایا:
''أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا''. (فتح الباري ۱/ ٤٩٠)
(۴) الألفاظ القلبیة. یہ بھی حادث ہیں؛ اس لیے کہ حفظ سے قبل دل میں یہ الفاظ نہیں تھے، حفظ کے بعد دل میں آئے۔

علما فرماتے ہیں کہ وجود کے چار مراتب ہیں: ۱- وجود في الکتابة، ۲- وجود في العبارة، ۳- وجود في الذهن، ٤- وجود في الأعیان، أي: في الخارج. یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی میں فرق ہے۔

مسئلہ خلق قرآن:

خلق قرآن کا مسئلہ ایک عظیم فتنہ کی شکل میں مامون الرشید کے دور میں شروع ہوا اور معتصم کے بعد واثق کے عہد کے خاتمے تک تقریباً تیس ماہ تک جاری رہا، اور متوکل کے زمانۂ خلافت میں اختتام پذیر ہوا۔ اس موضوع پر بقول مولانا یوسف بنوریؒ سب سے زیادہ تحقیقی اور تفصیلی بحث قاضی امام ابوبکر باقلانیؒ نے اپنی کتاب ''الإنصاف'' میں لکھی ہے۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف کلام نفسی کے عقیدہ پر ہے۔

شیخ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ مسئلہ خلق قرآن کا تاریخی پس منظر اور خلاصۂ بحث ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''اتفقت کتب التاریخ والنِّحَل علی أن أول من قال بخلق القرآن هو (الجَعْد بن درهم)، ثم (جهم بن صفوان)، ثم تبعهما (بِشْر بن غِیاث المَریسي)، کما یظهر ذلك من کتاب ''شرح السنة'' للحافظ اللالکائي، ومن کتاب ''الردّ علی الجهمیة'' لابن أبي حاتم الرازي، وغیرهما...

وقد ظهرتْ هذه الفتنة بعضَ الظهور في زمن الإمام أبي حنیفة رحمه الله تعالی، فقال فیها قولًا فصلًا، وردَّ علی ناشریها، فأسکتهم إلی حین...

ولکن مع هذا لم تنطفئ هذه الفتنة، فاستمرّتْ تظهر وتختفي إلی عهد الخلیفة المأمون العباسي، فأخذت في عهده مأخذها من الظهور والتمکن، واعتقدها المأمون اعتقادًا، وتبنّی القول بخلق القرآن مقتنعًا برأي المعتزلة في هذه المسألة أتمّ اقتناع. وأخذ

يدعو العلماء والقضاة والمحدثين والرواة إلى القول بخلق القرآن، ويضطهدهم على ذلك، وكان ذلك في السنة الأخيرة من حياته وخلافته سنة ٢١٨هـ.

واستمرت هذه الفتنة من بعد عهد المأمون سنة ٢١٨هـ، إلى عهد المعتصم، ثم إلى عهد الواثق، ثم إلى أول عهد المتوكل سنة ٢٣٢، فلما تولى المتوكل الخلافة لم يتحمّس للقول بخلق القرآن، كما كان عليه أسلافُه الخلفاء الثلاثة، بل قد نهى عن القول بخلق القرآن في سنة ٢٣٤، وكتب بذلك إلى الآفاق، فانطفأت الفتنة التي أقلقت الدولة والناس". (مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ٥-٩)

مسئلہ خلق قرآن کے موضوع پر متعدد حضرات نے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، امام بیہقی نے عقیدے کے لحاظ سے بحث کی، تو تاج الدین سبکی نے تاریخی پہلو کو سامنے رکھا، اور شیخ احمد امین نے اس مسئلے کے سیاسی پہلو کو اُجاگر کیا۔ شیخ عبد الفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ "مسئلة خلق القرآن" کے حاشیے میں لکھتے ہیں: "وقد تحدّث (أحمد أمين) في "ضحى الإسلام" عن هذه المِحنة من الناحية السياسية وآثارها. وتحدث الإمام البيهقي مطوَّلًا في "الأسماء والصفات" ص ٢٣٩-٢٦٩. واستوفى ابن حزم في "الفِصَل في الملل والأهواء والنِحَل" ٣/٤-١٥ الكلامَ على شرح هذه المسألة وما يسوغ فيها أن يقال فيه: مخلوق، وما لا يسوغ، بأناة وهدوء. وعرَضها من الناحية التاريخية التاجُ السبكي في "طبقات الشافعية" ١/٢٠٦-٢١٧، فعُد إليهم إذا شئت". (حاشية مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، ص-٩)

اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازلی ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں، اور یہ ازلی صفتِ کلام لفظ اور صوت سے خالی ہے؛ اس لیے کہ حروف واصوات مخلوق اور حادث ہیں۔ اور دیگر صفات باری تعالیٰ کی طرح یہ صفتِ کلام نفسی بھی قائم بذات اللہ ہے۔

معتزلہ نے کلام نفسی کا انکار کیا اور صرف کلام لفظی ثابت کر کے کلام کو اسی میں منحصر کر دیا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٢-٥٣٣) اتنا ضرور ہے کہ دونوں مذاہب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ کلام لفظی کو اللہ کی صفت نہیں کہتے، بخلاف کرامیہ، حشویہ اور سالمیہ کے جو حروف واصوات سے مرکب کلام کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ (شرح العقائد النسفية، ص ١١٤)

شیخ عبد العزیز البخاریؒ نے شرح اصول بزدوی میں اور علامہ بیاضی نے اشارات المرام میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے ایک طویل مناظرے کے بعد اتفاق رائے سے یہ فیصلہ کیا کہ کلام اللہ کے مخلوق

ہونے کا قائل کافر ہے۔

علامہ بیاضی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”(فمن قال بأن كلام الله) القائم به (مخلوقٌ) موجد بعد العدم... (فهو كافر بالله العظيم) ففرع على كونه صفته على التحقيق الحكم بكفر من قال بأن كلامه القائم به محدث مخلوق، كما أشار إليه بعنوان كلام الله، وصرّح بذلك صاحب الكشف والتقرير وصاحب المقاصد، وعليه حمل قول أبي يوسف: ناظرت أبا حنيفة في خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، كما في شرح البزدوي.

ولعل امتداد المناظرة ليتضح كون القول بخلقه إنكارًا لما هو من الضروريات الدينية، وهو تنزهه تعالى عن النقائص؛ لأن الإكفار إنما هو في الضروريات، كما أشار إليه الإمام في مواضع، واختاره الجمهور كما مر. (إشارات المرام، ص١٧٦)

امام بیہقی محمد بن اسحاق کے طریق سے نقل کرتے ہیں: ”قال محمد بن إسحاق: سألت أبا يوسف فقلتُ أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق؟ قال: معاذ الله، ولا أنا أقوله. فقلت: أكان يرى رأي جهم؟ فقال: معاذ الله، ولا أنا أقوله“. امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

امام بیہقی ایک دوسری سند سے امام ابو یوسف سے نقل کرتے ہیں: ”قال أبو يوسف القاضي: كلمت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا؟ فاتفق رأيه ورأيي على أن من قال القرآن مخلوق، فهو كافر“. امام بیہقی فرماتے ہیں: ”قال أبو عبد الله: رواة هذا كلهم ثقات“.

اسی طرح خطیب بغدادی نے ابوبکر المروذی کے طریق سے نقل کیا ہے: ”قال أبو بكر المروذي: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول القرآن مخلوق“.

خطیب بغدادی ایک دوسری سند سے نقل کرتے ہیں: ”قال أبو سليمان الجوزجاني ومعلى بن منصور الرازي: ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي داود، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة“. (تاريخ بغداد ١٥/٥١٦. وانظر: حاشية العلامة الكوثري على ”الاختلاف في اللفظ“، ص٤١ لتوضيح ما نسب إلى الإمام أبي حنيفة. وانظر أيضًا: مناقب أبي حنيفة للموفق المكي، ص٧٢-٧٥، لتوضيح ما قيل إنه استتيب)

اس مسئلہ کی مزید تشریح کے لیے شرح المقاصد اور شرح العقائد علامہ تفتازانی اور شرح عضدی اور اس کے حواشی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ آلوسیؒ نے تفسیر روح المعانی کے مقدمہ میں جو کلام فرمایا ہے وہ بھی بصیرت کے لیے کافی اور شافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے؛ اسی لیے جب اس مسئلے کو بیان کرتے ہیں تو یہ نہیں کہتے کہ: القرآن غير مخلوق؛ بلکہ یہ کہتے ہیں: القرآن كلام الله غير مخلوق.

کلام اللہ کے غیر مخلوق اور قدیم ہونے کے دلائل:

دلیل (۱): ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا﴾. (الشوری: ۵۱). کلام جب اللہ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے، تو اس کی صفات بھی قدیم ہوں گی، یا یوں کہیے کہ: متکلم قدیم ہے، تو کلام بھی قدیم ہوگا، جس طرح مخلوق حادث ہے، تو اس کی صفات بھی حادث ہوتی ہیں۔

دلیل (۲): قال الإمام أحمد بن حنبل: "القرآن من علم اللّٰه، وعلمُ اللّٰه غير مخلوق". (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص ۳۱. وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ۲/۳۹۱. والسنة للخلال ۵/۱۳۳. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ۱۱/۴۳).

دلیل (۳): ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾. (الأعراف: ۵۴). معلوم ہوا کہ امر الگ چیز ہے اور خلق الگ ہے؛ اس لیے کہ امر کو خلق کے مقابل لایا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن کریم خلق ہے یا امر ہے؟

قرآن کی آیت میں یہ مضمون اس طرح وارد ہے: ﴿وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوْحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾. (الشوری: ۵۲) یعنی یہ ہمارا امر ہے، اور جب امر خلق کے مقابلے میں ہے، تو امر غیر مخلوق ہوگا۔

دلیل (۴): ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَّقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾. (یٰسٓ: ۸۲) بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کُن فرماتے ہیں، یہ کُن دوسرے کُن کا محتاج ہے، اور وہ تیسرے کُن کا محتاج ہوگا؛ کیونکہ کُن بھی شے ہے، اس طرح تسلسل لازم آتا ہے، جو محال ہے؛ اس لیے ثابت ہوا کہ کُن اللہ تعالیٰ کا امر ہے اور قدیم ہے؛ لہٰذا کسی دوسرے کُن کا محتاج نہیں۔

دلیل (۵): "فضل كلام اللّٰه على سائر الكلام، كفضل اللّٰه على خلقه". (سنن الترمذي، باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، رقم: ۲۹۲۶).

اس حدیث میں دونوں مشبہ اور مشبہ بہ میں غیر مخلوق کی فضیلت مخلوق پر بتلائی گئی ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کریم قدیم ہے یا حادث؟

حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم قدیم ہے، حتی کہ اصوات وحروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ کلام لفظی کو حادث مانتے تھے؛ اگرچہ کلام اللہ کی کلام نفسی اور کلام لفظی میں تقسیم کو پسند نہیں فرماتے؛ بلکہ اس بحث میں تفصیل سے گریز کرتے ہوئے قرآن کریم کو اللہ کے علم میں سے شمار کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالی کا علم قدیم ہے تو قرآن کریم بھی قدیم ہوگا۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "القرآن مِن علم الله، وعلمُ الله غير مخلوق". (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص ۳۱. وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ۲/ ۳۹۱. والسنة للخلال ۵/ ۱۳۳. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ۱۱/ ۴۳).

اس قول میں قرآن سے امام احمد رحمہ اللہ کی مراد وہ کلام ہے جو ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہے؛ چنانچہ علامہ کوثری رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "وقد صحّ عن أحمد فيما جاوب به المتوكل وغيره، كما هو مذكور في كتاب السنة وعيون التاريخ وغيرهما أنه كان يقول: القرآن من علم الله، وعلم الله غير مخلوق، فالقرآن غير مخلوق. وهذا دليل على أنه كان يريد بالقرآن ما هو قائم بالله، وتابعه ابن حزم في الفِصَل". (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص ۱۹۷)

علامہ کوثری شیخ محمد عبدہ سے نقل فرماتے ہیں: "يجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته". (تعليقات العلامة الكوثري على "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" لابن قتيبة، ص ۴۰)

امام بیہقی نے امام احمد کے صاحبزادے عبداللہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ امام احمد قرآن کریم بمعنی کلام اللہ جو ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہے، اس کو مخلوق کہنے والے کو کافر کہتے تھے، الفاظ قرآن کو مخلوق کہنے والے کو کافر نہیں کہتے تھے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "سمعتُ أبي يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق، يريد به القرآن، فهو كافر. قال البيهقي: قلتُ: هذا تقييدٌ حفِظه عنه ابنُه عبد الله، وهو قوله "يريد به القرآن"، فقد غفَل عنه غيرُه مِمن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا، حتى نسب إليه مما تبرأ منه فيما ذكرنا". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۲۵۶)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں امام بیہقی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے: "مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة أن القرآن كلام الله عز وجل، وهو صفةٌ من صفات ذاته، وأما التلاوة فهم على طريقتين: منهم من فرق بين التلاوة والمتلو، ومنهم من أحب ترك القول

فيه. وأما ما نُقِل عن أحمد بن حنبل أنه سَوَّى بينهما، فإنما أراد حَسْمَ المادّة لئلا يتذرع أحد إلى القول بخلق القرآن، ثم أسند من طريقين إلى أحمد أنه أنكر على من نقل عنه أنه قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق. وأنكر على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق. وقال: القرآنُ كيف تَصَرَّف غيرُ مخلوق. فأخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده وهو مبين في الأول". (فتح الباري ٤٩٢/١٣. وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي، ص ٢٥٥-٢٥٦)

بعض حضرات نے امام احمد رحمہ اللہ کی طرف قرآن کریم کے الفاظ واصوات وغیرہ کا قدیم ہونا منسوب کیا ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آپ کی طرف ان چیزوں کو قدیم کہنے کی نسبت صحیح نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: "وسر ما يوجد في الروايات عنه (أي: الإمام أحمد) من الاضطراب أنه لما رأى غلو الرواة بعد المِحنة نهى أصحابه عن الخوض في الكلام كما أنه ما دوَّن فيه شيئا، بل كان ينهى عن كتابة فتاواه في الفقه...، بل قطع رواية الحديث قبل وفاته بسنين كثيرة من سنة ثمان وعشرين ومئتين على ما يذكره أبو طالب المكي وغيره، ولا يجوز أن يكون ذلك كله من جهة الضن بالعلم على أهله، فدخل في الروايات عنه ما دخل من الأقوال البعيدة عن العلم إما من سوء الضبط، أو سوء الفهم، أو تعمد الكذب من القائمين بتلك الروايات، أو المدونين لها على خلاف رغبته، ومن طالع في طبقات ابن الفراء تراجم أبي العباس أحمد بن جعفر الإصطخري، وأبي بكر المروزي، والأثرم، ومسدد، وحرب بن إسماعيل، وعبد الوهاب، وغيرِهم يجد فيها من الروايات المعزوة إليه بطرقهم ما يكون مصداقًا لهذا القول، ومِن ثمة يقول ابن شاهين فيما يرويه عنه رواية الجامع الصحيح أبو ذر الهروي: "رجلان صالحان بليا بأصحاب سوء: جعفر بن محمد، وأحمد بن حنبل" يريد أن الأول بلي بالروافض، والثاني بالحشوية على ما يذكره ابن عساكر. وقال الإمام أبو عبد الله البخاري في خلق الأفعال: أما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق...، وقال الإمام الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد: ...أما ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذي فرق الأمة وأحدث فيها الأحداث خصوصًا في أوائل القرن الثالث من الهجرة وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق،

فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة في التأدب من بعضهم، وإلا فيجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته". (تعليقات العلامة الكوثري على "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" لابن قتيبة، ص ٣٩-٤٠)

علامہ کوثری اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں: "وقد كذب من عزا إلى أحمد بن حنبل أنه قال: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾ مِنْ فِيه، وناوله التوراةَ مِن يده إلى يده، كما نقله عبد القادر بدران المسكين في كتابه "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل" رواية بطريق الإصْطَخْري عنه (ص ٣٠) وتلك الرواية موجودة أيضًا في "طبقات الحنابلة" للقاضي أبي الحسين بن أبي يعلى في ترجمة الإصطخري؛ لكن المفروض أن يتورع مثل بن بدران في مثل هذا العصر أن ينقل مثل ذلك بدون تزييفه. وترى هكذا الأمر أخطر مما يتصور". (مقالات الكوثري: مقالة بدعة الصوتية حول القرآن، ص ٢٩)

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے کلام لفظی کا ثابت کرنا اور اسے قدیم کہنا:

حنابلہ اور سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے لیے کلام لفظی کو ثابت کرتے ہیں، اور اسے قائم بذات اللہ اور قدیم کہتے ہیں؛ چنانچہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ العقیدۃ الواسطیہ میں لکھتے ہیں: "إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف، لم يخرج بذلك أن يكون كلام اللّٰه تعالى حقيقةً، فإن الكلام إنما يضاف حقيقةً إلى من قاله مبتدئًا، لا إلى من قاله مبلِّغًا مؤدِّيًا. وهو كلام اللّٰه حروفُه ومعانيه، ليس كلام اللّٰه الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف". (العقيدة الواسطية، ص ٨٩)

اور مجموع الفتاویٰ میں لکھتے ہیں: وإذا كان اللّٰه قد تكلم بالقرآن والتوراة وغير ذلك من الكتب بمعانيها وألفاظها المنتظمة من حروفها لم يكن شيء من ذلك مخلوقًا، بل كان ذلك كلاما لرب العالمين". (مجموع الفتاوى ١٢/٤١. ومجموعة الرسائل ٣/٣٧)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: "وإذا كان قد تكلَّم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديمًا لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة". (مجموع الفتاوى ١٢/١٥٨. وانظر: مجموعة الرسائل ٣/١١٠)

مجموعۃ الرسائل میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: "كلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلما إذا شاء، وكلمات اللّٰه لا نهاية لها". (مجموعة الرسائل ١/٣٦٩)

اور منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ”وهو متكلم بصوت يُسمَع، وأنّ نوعَ الكلام قديم، وإنْ لم يجعل نفس الصوت المعين قديمًا، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة“. (منهاج السنة ۳٦۲/۲. وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ۱۷٤/۱)

اور مجموعۃ الرسائل میں لکھتے ہیں: ”وأما قول القائل: أن الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح، وإن أراد الحروف المعينة فقد أخطأ فإن له مبدأ ومنتهى وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلا محدثا“.(مجموعة الرسائل ۳۹۲/۱)

وفي الفتاوى الكبرى: ”والصواب الذي عليه سلف الأمة وأئمتها أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعا“. (الفتاوى الكبرى ٤۲٦/٦. وانظر: ص٤٦٦)

اور محمد بن خلیل ہراس شرح العقیدۃ الواسطیہ میں لکھتے ہیں: ومن زعم أن القرآن الموجود بيننا حكاية عن كلام الله، كما تقوله الكُلّابية، أو أنه عبارة عنه، كما تقوله الأشعرية، فقد قال بنصف قول المعتزلة حيث فرّق بين الألفاظ والمعاني، فجعل الألفاظ مخلوقة، والمعاني عبارة عن الصفة القديمة“. (شرح العقيدة الواسطية، للهرّاس ۱۹۹/۱)

شیخ سعید فودہ کلام اللہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”حاصل ما يعتقده ابن تيمية في كلام الله تعالى هو أنّ كلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف متسلسلة منذ الأزل، وكل حرف وصوت يفني ويوجد بعده حرف وصوت آخر في ذات الله تعالى، وهكذا. وهذه الأصوات هي التي يسمعها الناسُ وهي تخرج من ذات الله، فالكلام قديمٌ بالنوع، حادث بالشخص. والكلام عنده صفة فعل، أي صفة هي فعل ناتج عن القدرة والإرادة.

فكلام الله متألف ومتركب من كلماته التي تتألف بدورها من الحروف والأصوات، والحروفُ والأصوات أمور حادثة بلا شك ولا ريب، وقائمة بالله تعالى. وأيضًا فإنّ الكلام عند ما يصدر من ذات الله فإنه تصاحبه حركة معينة قائمة بذات الله أيضًا“. (الكاشف الصغير، ص۳۰۹)

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: ”ولهذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء، بما شاء، كيف شاء، بحرف وصوت لا يماثل أصوات المخلوقين...، فكلام الله عز وجل لموسى كلام حقيقيٌّ بحرف وصوت سمعه، ولهذا جرت بينهما

محاورة". (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين، ص ٢٣٠)

اورمحمد بن خلیل ہراس لکھتے ہیں: "**والله سبحانه نادى موسى بصوت، ونادى آدم وحواء بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة، ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم، كما أن العلم القائم بذاته ليس مثل علم عباده، فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته...، وأن الله قد نادى موسى وكلّمه تكليمًا، ناجاه حقيقة من وراء حجاب وبلا واسطة ملك**". (شرح العقيدة الواسطية للهرّاس ١/ ١٥٠-١٥١)

اور ابن ابی العز شرح العقیدۃ الطحاویہ میں لکھتے : "**وبالجملة فكلُّ ما تحتَجُّ به المعتزلةُ مما يدلّ على أنه كلام متعلِّق بمشيته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئًا بعد شيءٍ، فهو حق يجب قبوله. وما يقول به مَن يقول: إنّ كلام الله قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف، فهو حقٌّ يجب قبولُه والقولُ به، فيجب الأخذُ بما في قول كلٍّ من الطائفتين مِن الصواب، والعدولُ عمّا يرُدُّه الشرعُ والعقلُ مِن قول كل منهما**". (شرح العقيدة الطحاوية، ١/ ١٨٧. وانظر تمام كلامه في ١/ ١٧٢-٢٠٦. وانظر أيضًا: حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص ٤٦، فقد ذكر فتاوى الإمام عز بن عبد السلام، والإمام جلال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي، والإمام علم الدين أبي الحسن علي بن محمد السخاوي في الرد على القائلين بالحروف والصوت. وانظر أيضًا: مقالته "بدعة الصوتية حول القرآن" المطبوع ضمن مقالات الكوثري. وحاشية العلامة قاسم على المسامرة).

ڈاکٹر عبد الواحد اللہ تعالی کی صفت کلام سے مراد کے بارے میں اشاعرہ اور سلفی حضرات کے درمیان فروق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالی کی صفتِ کلام سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالی جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف وآواز کے ساتھ بات کر سکتے ہیں، جو مخلوق کے حروف وآواز کی مثل نہ ہو۔

۱- اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے، اور علم وحیات کی طرح ذات الٰہی کو لازم ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے، یعنی صفت فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

۲- اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام کلامِ نفسی ہے اور حروف وآواز کی جنس سے نہیں ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک وہ حروف وآواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

۳-اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کلامِ نفسی کے موافق ہوا میں آواز پیدا کردیتے ہیں، جو متعلقہ انسان سن لیتا ہے، جبکہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالی اپنے حروف اور اپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ (صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ص ۱۵۷)

اہل السنۃ والجماعۃ کلام کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: (۱) کلامِ لفظی۔ (۲) کلامِ نفسی۔

کلامِ نفسی کا ثبوت:

(۱) کلامِ نفسی: **الکلام القائم بذاته تعالی. یا الصورة العلمية القائمة بذاته تعالی.** یعنی کلامِ نفسی وہ صفت قدیم ہے، جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور کلامِ لفظی اس پر دلالت کرتا ہے۔

اخطل کا شعر ہے:

لا يُعجِبَنَّك من خطيب خطبةٌ ۞ حتّی يكون مع الكلام أصيلاً

إنّ الكلامَ لفي الفُؤادِ و إنّما ۞ جُعِلَ اللّسانُ علی الفُؤاد دليلاً

(شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام، ص ۳۵)

یعنی اصل کلام تو دل میں ہے، زبان تو عبارت سے تعبیر کرتی ہے اور دلالت کرتی ہے۔

کلامِ نفسی کے ثبوت کے دلائل:

دلیل (۱): منافقین نے کہا: ﴿ **نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُهُ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ** ﴾. (المنافقون: ۱) یہاں کاذبون کا یہ مطلب نہیں کہ وہ نفس الامر کے اعتبار سے جھوٹے ہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کا زبانی کلام ان کے کلامِ نفسی کے مطابق نہیں۔

دلیل (۲): ﴿ **يَقُوْلُوْنَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَّا لَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ** ﴾. (آل عمران: ۱۶۷) وہ اپنے منہ سے وہ بات کہتے ہیں جو اُن کے دِلوں میں نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ کلامِ لفظی اور ہے، اور کلامِ نفسی کچھ اور ہے۔

دلیل (۳): ﴿ **فَأَسَرَّهَا يُوْسُفُ فِيْ نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ** ﴾. (یوسف: ۷۷). یوسف علیہ السلام نے اپنے دل کی جس بات کو زبان سے ظاہر نہیں کیا، وہ یوسف علیہ السلام کا کلامِ نفسی تھا۔

دلیل (۴): ﴿ **وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفٰی** ﴾. (طٰه: ۷). اور اگر کوئی بات بلند آواز سے کہو (یا آہستہ)، وہ تو چپکے سے کہی ہوئی بات کو، اور اس بات کو بھی جانتا ہے جس کا خیال دل میں آیا ہو۔ **السِّرُّ ما تسرّه إلی صاحبك، و أخفی ما تحدّث به نفسك.**

دلیل (۵): ﴿ **يَعْلَمُ مَا فِيْٓ أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوْهُ** ﴾. (البقرة: ۲۳۵) یعنی نفوس کے اندر کی بات کا اُسے

علم ہے۔

دلیل (٦): ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾. (النحل: ١٠٦) یعنی زبان پر تو کفر کا کلمہ ہے، لیکن دل میں ایمان ہے۔

دلیل (٧): ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾. (الکهف: ٢٨) یعنی دل ذکر سے غافل ہے۔ ذکر قلبی کلام نفسی ہے۔

دلیل (٨): "من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي". (مسند الإمام أحمد، رقم: ٨٦٥٠، وإسناده صحيح).

دلیل (٩): حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا: "وقد زَوَّرْتُ في نفسي مقالةً، وكنتُ أريد أنْ أقوم بها بين يدي أبي بكر". (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١٣٦٠/٧. وتاريخ الطبري ٢٠٥/٣)

دلیل (١٠) عن أم سلمة أنها سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وسأله رجل، فقال: 'إني لأُحَدِّثُ نفسِي بالشيءِ لو تكلمتُ به لَأَحْبَطْتُ أَجْرِي. فقال: "لا يُلَقَّى ذلك الكلامَ إلا مؤمنٌ". (المعجم الصغير للطبراني، رقم: ٣٥٦، والمعجم الأوسط، رقم: ٣٤٣٠. وفي إسناده سيف بن عميرة، قال الأزدي: يتكلمون فيه)

کلام نفسی حقیقی کلام ہے، جس کی تعبیر مختلف لغات سے ہوا کرتی ہے، کبھی عبرانی میں جیسے تورات، انجیل اور زبور، اور کبھی عربی میں جیسے قرآن۔ (راجع: تحفة الأعالي، ص ٣٢)

اور اگر انسان میں کلام حقیقی نفسی کو فرض کیجیے، تو کبھی اس کی تعبیر کے لیے اشارے کا سہارا لیا جاتا ہے، جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام سے کہا گیا: ﴿آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾. (آل عمران: ٤١) تو حضرت زکریا علیہ السلام اپنے مافی الضمیر اور کلام نفسی کا اظہار اشارے سے فرماتے تھے۔ اور کبھی کتابت سے، جیسا کہ شیخ احمد دیدات مرحوم اپنے دل کی بات کا اظہار کتابت کے ذریعے کرتے تھے۔ اور گونگا اشارے سے دل کی بات سمجھاتا ہے؛ جبکہ گویائی پر قدرت رکھنے والا الفاظ کے ذریعہ اپنے کلام نفسی کو بیان کرتا ہے۔

اشکال: اگر کوئی اشکال کرے کہ کلام اللہ ہی صفتِ علم ہے، جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾. (النساء: ١٦٤) أي: صفة تنكشف بها الأمور یعنی جو علم قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے وہی علم، کلام ہے، تو پھر کلام نفسی اور علم میں کیا فرق ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ علم الگ صفت ہے اور کلام نفسی الگ صفت ہے۔ وفي الناس من

يتكلّم بما لا يعلم، ومنهم من يتكلّم خلاف ما يعلم. یعنی انسان کبھی ایسی بات کہتا ہے جسے وہ جانتا ہی نہیں، اور کبھی اپنے علم کے خلاف بات کہتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ کلام نفسی اور صفت علم الگ الگ ہیں۔ کلام نفسی کی تعبیر یہ ہے: صفة قائمة بذات اللّٰه تعالَى يعبّر عنها بالألفاظ، وتكون ضدّ السّكوت والخرس.

علم، کلام نفسی اور کلام لفظی میں فرق درج ذیل مثال سے سمجھ لیں کہ ایک شخص نے آپ کے جانور کو مار ڈالا، آپ کو معلوم ہوا، اور اس کے بعد دل سے بات کی کہ اس سے انتقام لینا چاہیے، پھر اپنے بیٹے سے کہا کہ تم اس کے جانور کو مار ڈالو۔ تو واقعہ سے واقفیت علم ہے، اور غصے کے عالم میں دل سے انتقام کی بات کرنا کلام نفسی ہے، اور زبان سے کہنا کہ ''اس کے جانور کو مار ڈالو'' کلام لفظی ہے۔

حنابلہ اہل سنت میں سے ہیں؛ لیکن چونکہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو خلق قرآن کے مسئلے کی وجہ سے بہت تکلیف اور اذیت دی گئی؛ اس لیے وہ تفصیل میں نہیں جاتے؛ بلکہ جیسا امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے: ''القرآن كلام الله غير مخلوق''. (حلية الأولياء ٩/٢٠٤) اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

مامون الرشید نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو طلب کیا، آپ راستے میں تھے، معلوم ہوا کہ مامون کا انتقال ہوگیا، پھر اس کے بعد معتصم باللہ اور واثق باللہ آئے، ان دونوں نے امام احمد رحمہ اللہ کو سخت اذیتیں دیں، پھر ان کے مرنے کے بعد متوکل آیا، جس نے خلق قرآن کے مسئلے کو ختم کیا، یہ امام صاحب کا بڑا عقیدت مند تھا، اس نے امام صاحب کی خدمت میں دراہم اور دنانیر خچر پر لاد کر بھیجے؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ نے اسے واپس کر دیا۔ (مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ٥-٩. وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١/١١)

معتصم کی جہالت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے احمد بن دُؤاد معتزلی نے معتصم کو کہا کہ امام احمد بن حنبلؒ مبتدع ہیں ان کو قتل کر دو۔ ایک شخص نے کہا: قرآن شے ہے، اور ہر شے کا خالق اللہ ہے، تو قرآن کا بھی خالق اللہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: متکلّم اور متکلّم کی صفات اس کے کلام سے مستثنیٰ ہوتی ہیں، جیسے کوئی کہے ''ضربتُ من في الدار'' تو اس کا یہ مطلب کوئی نہیں لیتا کہ متکلّم نے اپنی بھی پٹائی کی؛ جبکہ مَن في الدار کے عموم میں متکلّم بھی داخل ہے؛ چونکہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے تو شے کا مصداق ہونے کے باوجود خلق سے خارج ہے؛ پھر فرمایا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥) آیا ہے؛ جبکہ نفس کا اطلاق تو اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات پر فرمایا: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران: ٢٨) تو کیا نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ پر بھی موت آئے گی۔ (حلیۃ الاولیاء، ٩/١٩٧)

بعض حنابلہ نے غالبًا اس خوف سے کہ کوئی شخص کلام لفظی کے حدوث کو کلام نفسی کے حادث کہنے تک نہ پہنچا دے کلام لفظی کو بھی قدیم کہا؛ لیکن یہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا نہ قول ہے، اور نہ مذہب ہے۔

کلامِ نفسی قابلِ سماع ہے یا نہیں؟:

اشاعرہ اور ماتریدیہ میں ایک مختلف فیہ موضوع یہ بھی ہے کہ کلام نفسی قابل سماع ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ قابل سماع ہے۔ دلیل یہ ہے: ﴿حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ٦). اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی مسموع نہیں اور ﴿حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾ کا مطلب الدال على كلام الله ہے۔

عبدالرحیم بن علی شیخ زادہ لکھتے ہیں: "ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أن الكلام النفسي لا يسمع، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام وإشارات المرام وغيرهما. وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه يجوز سماعه، وإنّ ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي، كما في التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي والمسايرة لابن الهمام وغيرهما". (نظم الفرائد وجمع الفوائد للعلامة عبد الرحيم بن علي، الشهير بشيخ زاده، ص١٥. وقد ذكر أيضًا سبب الاختلاف بينهما، راجع: ص١٦)

لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں، اشاعرہ محض امکان کے درجہ میں قائل ہیں، یعنی یہ بات ممکن ہے کہ اللہ اپنا کلام سنا دے، اور ماتریدیہ عادۃً محال ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

نعمان بن محمود ابن آلوسی لکھتے ہیں: "أما ما شاع عن الأشعري بالقول بسماع النفسي القائم بذاته تعالى فهو من باب التجويز والإمكان، لا أن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل، إذ هو خلاف البرهان. ومما يدل على جواز سماع كلام النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي:"ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به". الحديث. ومن الواضح أن الله تعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية أو حسية يسمع العبد على الوجه اللائق الجامع.

والإمام الماتريدي أيضًا يجوّز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة، كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كلام التوحيد، فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة العادية، فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق". (جلاء العينين في محاكمة الأحمدَين (أي: أحمد بن حجر الهيتمي، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية)، ص٣٢٢)

تلفظ بالقرآن حادث ہے:

ہمارا تلفظ بالقرآن حادث ہے۔اس کے دلائل ذیل میں بیان کیے جاتے ہیں:

(۱) ﴿نَتْلُوْا عَلَيْكَ مِنْ نَبَاِ مُوْسٰى﴾. (القصص: ۳) پہلے تلاوت نہیں تھی اور بعد میں ہوئی۔

(۲) ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ﴾. (المائدة: ٤١) کلام لفظی میں تحریف کرتے ہیں۔کلام نفسی جو قدیم ہے اس میں تحریف کون کرسکتا ہے!

(۳) ﴿تَجْعَلُوْنَهٗ قَرَاطِيْسَ﴾. (الأنعام: ۹۱) جس کو تم نے متفرق کاغذوں کی شکل میں رکھا ہے۔ظاہر بات ہے کہ یہ سب حدوث پر دلالت کرتے ہیں، اور جو اس میں لکھا گیا ہے وہ حروف ونقوش کے قبیل سے ہے اور حادث ہے۔

(۴) ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾. (النساء: ١٦٤) پہلے کلام نہیں تھا، بعد میں ہوا۔

(۵) ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ﴾. (القيمة: ١٦) اس اُترنے والے قرآن کو جلدی جلدی یاد کرنے کے لیے زبان کو نہ ہلائیے۔تو مقرو، حادث ہے؛ کیونکہ پڑھنے میں تقدیم وتاخیر حدوث کی علامت ہے۔

(٦) ﴿اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾. (القدر: ١) پہلے نازل نہیں ہوا تھا، اب نازل ہوا۔

(۷) ﴿وَاَنْزَلَ التَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِيْلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَاَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾. (آل عمران: ۳-٤) یعنی کچھ کو پہلے اتارا اور کچھ کو بعد میں، بعد میں اتارنا حدوث کی علامت ہے۔

(۸) ﴿اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا﴾. (يوسف: ۲). عربی زبان حادث ہے، دنیا میں بنی ہوئی ہے، اس سے پہلے عبرانی اور سریانی زبان چلتی تھی۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو تلاوت فرماتے تھے وہ الفاظ تھے جو حروف سے مرکب تھے اور حروف کی ترکیب میں حدوث ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ایک وقت میں ایک ہی حرف ادا ہوسکتا ہے، ایک کے ادا ہونے کے بعد دوسرا ادا ہوگا، اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

مرکب میں تقدیم وتاخیر ہوتی ہے، جو زمانے کی محتاج ہے۔ایک آن میں ایک حرف کا تلفظ ہوسکتا ہے، اس کی ادائیگی میں جو وقت لگے گا وہ ختم ہوگا تو دوسرے پر قدرت ہوگی اور یہ حدوث کی علامت ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ زمانے کا خالق ہے؛ اس لیے انتظار سے مستغنی ہے۔

(۱۰) ﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ٦) جو کلام سنا جاتا ہے وہ کلام لفظی ہوتا ہے؛ کیونکہ کلام نفسی نہیں سنا جا سکتا ہے؛ البتہ کلام لفظی کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

اشکال: اخطل کا جو شعر پیش کیا گیا

إنّ الكلامَ لفي الفُؤادِ و إنّما ❁ جُعِلَ اللّسانُ على الفُؤاد دليلاً

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عقائد کے باب میں بعض محدثین کے نزدیک تو خبر واحد بھی کافی نہیں، پھر اخطل مسیحی کے شعر کو دلیل کے طور پر کیسے پیش کیا گیا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی انسان کا بھی ہوتا ہے، یہ شعر کلام نفسی انسانی کی دلیل ہے، یہ کوئی عقیدہ کا مسئلہ نہیں؛ بلکہ حقیقت واقعی اور انسانی فطرت ہے، جس کا انکار ممکن نہیں۔ اور لغوی تحقیقات میں تو عرب مشرکین جاہلیت کا قول بھی حجت ہے۔

قرآن کریم کے قدیم ہونے کا مسئلہ کسی زمانے میں اتنا چلا تھا کہ اس کے بارے میں لوگوں نے اپنی طرف سے احادیث گھڑ لی تھیں، جیسے کہا گیا: **قال النبي صلى الله عليه وسلم: "القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق، ومن قال غير ذلك فهو كافر".** (الكامل لابن عدي ۱/ ۳۳۰)

یہ روایت موضوع ہے، اس کی سند میں احمد بن محمد بن حرب کذاب ہے۔ جیسے کسی مسئلہ میں غلو پیدا ہو جائے، تو اس میں تصنیفات وجود میں آتی ہیں، اور ایسی مخترعات کا ڈھیر لگ جاتا ہے، جن کی کوئی اصل نہیں ہوتی، مثال کے طور پر جو لوگ سماع موتی کو شرک کا وسیلہ کہتے ہیں انھوں نے تفسیر ابن کثیر چھاپی ہے، اور اس میں سے ان صفحات کو حذف کر دیا، جن میں سماع موتی کے دلائل مذکور تھے۔

قرآن کریم اللہ تعالی کا کلام ہے، قدیم بھی ہے اور ہر قسم کی تحریف سے محفوظ بھی۔ اور اگر کوئی اشکال کرے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن ہونے کے بظاہر منکر ہیں؟ تو اس کے جوابات درج ذیل ہیں:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک معوذتین قرآن میں سے ہیں، یا نہیں؟:

معوذتین کے کلام اللہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، سب کا اس پر اجماع اور اتفاق ہے۔ اسی طرح معوذتین کے قرآن ہونے پر تمام صحابہ کا اجماع ہے، اور عہد صحابہ سے آج تک تواتر کے ساتھ ثابت ہے؛ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ مروی ہے کہ وہ معوذتین کو قرآن کا جز نہیں مانتے ہیں۔ دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ شبہ بعض روایات کی وجہ سے پیدا ہوا جو زِرّ بن حبیش، ابو عبدالرحمٰن السلمی، علقمہ اور عبدالرحمٰن بن یزید النخعی کے طریق سے مختلف الفاظ کی ساتھ مروی ہیں:

(۱) ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زِرّ بن حبیش کی روایت:

زِرُّ بن حبیش سے تین راوی روایت کرتے ہیں: عاصم بن ابو النجود، عبدۃ بن ابی لبابہ، ابو رزین مسعود بن

مالک الاسدی۔

زِرُّ بن حبیش سے عاصم کی روایت:

۱- زِرُّ بن حبیش سے عاصم کی روایت جس کو حماد بن سلمہ نے "إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه" کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٦) بسنده عن حماد بن سلمة، أخبرنا عاصم بن بهدلة، عن زِرّ بن حبيش، قال: قلت لأبي بن كعب: إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه، فقال: أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرني: "أن جبريل قال له: قل أعوذ برب الفلق، فقلتها، فقال: قل أعوذ برب الناس، فقلتها"، فنحن نقول ما قال النبي صلى الله عليه وسلم. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن من أجل عاصم بن بهدلة، فهو حسن الحديث، وقد توبع).

۲-عاصم کی روایت جس کو منصور نے "إنّ ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه" کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

أخرج ابن حبان في صحيحه (٤٤٢٩) بسنده عن منصور، عن عاصم بن أبي النجود، عن زِرّبن حُبَيش قال: لقيتُ أبي بن كعب، فقلت له: إن ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه. قال أُبيّ: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لنا، فنحن نقول. (وإسناده حسن.)

۳-عاصم کی روایت جس کو ابوبکر بن عیاش نے "إن عبد الله يقول في المعوذتين: لا تلحقوا بالقرآن ما ليس منه" کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے:

أخرج الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٢٠) بسنده عن أبي بكر بن عياش، عن عاصم، عن زِرٍّ، قال: قلت لأُبَيٍّ: إنَّ عبد الله يقول في المعوذتين: لا تُلحِقوا بالقرآن ما ليس منه، فقال: إنِّي سألت عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: قيل لي: قل، فقلت. قال أُبي: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: قولوا. فنحن نقول. (وإسناده صحيح).

۴-عاصم کی روایت جس کو سفیان بن عیینہ نے "إن أخاك يَحُكُّهما من المصحف" کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٩) قال: حدثنا سفيان بن عيينة، عن عبدة، وعاصم،

عن زِرٍّ، قال: قلت: لأبي: إن أخاك يَحُكُّهما من المصحف، قيل لسفيان: ابن مسعود؟ فلم ينكر، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "قيل لي، فقلت" فنحن نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال سفيان: يحُكُّهما: المعوذتين، وليسا في مصحف ابن مسعود. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين من جهة عبدة – وهو ابن أبي لبابة الأسدي).

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ابوعبدالرحمٰن السلمی کی روایت:

أخرج الطبراني في الكبير (٩١٥١) قال: حدثنا سعيد بن عبد الرحمن التُستُري، ثنا محمد بن موسى الحَرَشي، ثنا عبد الحميد بن الحسن، عن أبي إسحاق، عن أبي عبد الرحمن السُّلمي، عن ابن مسعود، أنه كان يقول: "لا تَخلِطوا بالقرآن ما ليس فيه، فإنما هما معوذتان تعوذ بهما النبي صلى الله عليه وسلم: قل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس". وكان عبد الله يمحوهما من المصحف. (وإسناده ضعيف لجهالة شيخ الطبراني: سعيد بن عبد الرحمن التُستُري، وضعف محمد بن موسى الحَرشي. راجع: إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني (٣١٩/١)، وتقريب التهذيب).

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے علقمہ کی روایت:

أخرج البزار في مسنده (١٥٨٦)، والطبراني في الكبير (٩١٥٢) واللفظ للبزار، بسندهما عن علقمة، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ويقول: إنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما"، وكان عبد الله لا يقرأ بهما. (ورجال إسنادهما ثقات).

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے عبدالرحمٰن بن یزید النخعی کی روایت:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٧) بسنده عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: كان عبد الله يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح).

وأخرجه الطبراني في الكبير (٩١٤٨) بسنده عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد قال: رأيت عبد الله يحك المعوذتين، ويقول "لم تزيدون ما ليس فيه".

وأخرج الطبراني أيضًا (٩١٤٩) بسنده عن شعبة عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من مصحفه، فيقول: "ألا خلطوا فيه ما ليس فيه".

یہ وہ روایتیں ہیں جن سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کا جزوِ قرآن ہونے سے انکار کرتے تھے۔ ان روایتوں میں سے صرف ابوعبدالرحمٰن السلمی کی روایت ضعیف ہے، باقی سب روایتیں صحیح یا حسن ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک معوذتین قرآن کا جز ہیں، یا نہیں؟:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہ وہ معوذتین کو قرآن کا جز مانتے ہیں، یا نہیں؟ مختلف آرا ہیں:

۱- حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن کا جز نہیں مانتے تھے، وہ فرماتے تھے کہ ان کے نازل کرنے کا مقصد رقیہ اور علاج تھا، معلوم نہیں کہ تلاوت کی غرض سے اتاری گئی ہیں، یا نہیں۔ " **إنما قال: إنها مئة و اثنتا عشرة سورة؛ لأنه كان لا يعد المعوذتين من القرآن وكان لا يكتبهما في مصحفه ويقول: إنهما منزلتان من السماء، وهما من كلام رب العالمين؛ ولكن النبي عليه السلام كان يرقي ويعوذ بهما، فاشتبه عليه أنهما من القرآن أو ليستا منه، فلم يكتبهما في المصحف**". (روح البيان ۱۰/۵٤٥)

اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ رائے شخصی تھی، صحابہ میں سے کسی نے ان کا اتباع نہیں کیا، چنانچہ امام بزار فرماتے ہیں: "**ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة**". (مسند البزار ۵/۲۹)

تفسیر قرطبی میں ابن قتیبہ سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اور ساتھ ہی ابوبکر انباری کا قول بھی منقول ہے کہ ابن قتیبہ کا یہ قول مردود ہے؛ اس لیے کہ معوذتین قرآن کا جز ہیں اور رقیہ کلام البشر ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے فصیح اللسان صحابہ پر کلام اللہ کا کلام البشر کے ساتھ ملتبس ہونا تصور کے خلاف ہے۔ "**قال ابن قتيبة: لم يكتب عبد الله بن مسعود في مصحفه المعوذتين، لأنه كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوِّذ الحسن والحسين – رضى الله عنهما – بهما، فقدر أنهما بمنزلة "أعيذكما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة". قال أبو بكر الأنباري: وهذا مردود على ابن قتيبة، لأن المعوذتين من كلام رب العالمين، المعجز لجميع المخلوقين، و"أعيذكما بكلمات الله التامة" من قول البشر بيِّنٌ، وكلام الخالق الذي هو آية لمحمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، وحجة له باقية على جميع الكافرين، لا يلتبس بكلام الآدميين، على مثل عبد الله بن مسعود الفصيح اللسان، العالم باللغة، العارف بأجناس الكلام، وأفانين القول**". (تفسير القرطبي ۱۰/۱۷۲)

علامہ آلوسی رحمہ اللہ روح المعانی میں لکھتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعد میں رجوع کرلیا تھا، اور بعض سورتوں میں صحابہ کا اختلاف خبر واحد کے ساتھ مروی ہونے کی وجہ سے ظنی ہے، جبکہ مکمل قرآن کریم تواتر کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے یقینی ہے اور ظن یقین کے مقابلے میں قابل التفات نہیں۔ "ولعل ابن مسعود رجع عن ذلك، وفي شرح المواقف أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن، ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته، فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه". (روح المعاني ۲۷۹/۳۰)

۲- ابو بکر باقلانی اور قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے کا انکار نہیں کرتے تھے؛ البتہ مصحف میں لکھنے کے وہ منکر تھے؛ کیونکہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اس وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے متعلق مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛ اس لیے وہ اس کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے۔ باقی طبرانی کی جس روایت میں ہے: "ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله" تو وہاں "کتاب اللہ" سے مصحف مراد ہے۔

"وقد تأول القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب الانتصار وتبعه عياض وغيره ما حكي عن ابن مسعود، فقال: لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن وإنما أنكر إثباتهما في المصحف، فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئًا إلا أن كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن في كتابته فيه، وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك، قال: فهذا تأويل منه، ليس جحدا لكونهما قرآنًا. وهو تأويل حسن إلا أن الرواية الصحيحة الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك حيث جاء فيها: ويقول إنما ليستا من كتاب الله، نعم يمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتمشي التأويل المذكور". (فتح الباري ۷۴۳/۷)

۳- امام نووی، ابن حزم، امام فخر الدین رازی وغیرہ علما نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت ہی کو باطل قرار دیا اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ عاصم کی روایت قرارت کے سلسلہ کی سند حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہے اور اس میں معوذتین موجود ہیں۔

چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں: "أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآن، وأنَّ من جحد شيئًا منه كفر، وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه...، وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زرٍّ عن ابن

مسعود، وفيهما الفاتحة، والمعوتان". (المجموع شرح المهذب ۳۹۶/۳)

ابن حزم فرماتے ہیں: "وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع لا يصح، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زرٍّ بن حبيش عن ابن مسعود، وفيها أم القرآن والمعوذتين". (المحلی بالآثار ۳۲/۱)

امام رازی فرماتے ہیں: "والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة". (مفاتیح الغیب ۱۹۰/۱)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایات صحیحہ میں مذکورہ قول ثابت ہے اور ان روایات پر بغیر کوئی مستند دلیل کے طعن کرنا لائق قبول نہیں ہے۔ "والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل". (فتح الباري ۷۴۳/۷)

علامہ عبد العلی لکھنوی نے فواتح الرحموت (۱۲/۲-۱۳) میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر رد کیا ہے۔

مولانا سلیم اللہ خان صاحب کشف الباری میں فرماتے ہیں کہ: بہر حال حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اگر چہ یہ تصریح فرمائی ہے کہ ان روایتوں کے تمام راوی ثقہ ہیں جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف یہ مذہب منسوب کرتی ہیں؛ لیکن صرف راویوں کا ثقہ ہونا ہی کسی روایت کے صحیح ہونے کے لیے کافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں کوئی علت یا شذوذ نہ پایا جائے، چنانچہ محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف میں یہ بات لکھی ہے کہ وہ روایت ہر قسم کی علت اور شذوذ سے خالی ہو، اگر روایت میں علت اور شذوذ پایا جاتا ہو تو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود اس کو صحیح قرار نہیں دیا جاتا؛ اس لیے اِن روایات کو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود کئی علما نے ناقابلِ قبول قرار دیا، ایک تو اس لیے کہ یہ روایات معلول ہیں اور سب سے بڑی علت یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اُن قراءتوں کے خلاف ہیں جو اُن سے بطریق تواتر منقول ہیں۔ (کشف الباری، کتاب التفسیر ص ۷۰۷-۷۷۱)

علامہ عبد العلی لکھنوی فواتح الرحموت میں لکھتے ہیں: "وقول ابن حجر قول من قال "إنه كذب لا يقبل" بغير مستند لا يقبل، مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زِرٍّ عنه، سند عاصم هكذا: أنه قرء على أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب، وقرء على أبي مريم زِرٍّ بن حبيش الأسدي، وعلى سعيد بن عياش الشيباني، وقرء هؤلاء على عبد الله بن مسعود، وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ...، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحاب المذكورين قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة.

ثـم اعـلـم أن سند حمزة أيضًا ينتهي إلى ابن مسعود، وفي قراءته أيضًا المعوذتان والفاتحة. وسنده: أنه قرء على الأعمش أبي محمد سليمان بن مهران، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب، وأخذ يحيى عن علقمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزِرّ بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي، وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وسند آخر: قرأ حمزة على أبي إسحاق السبيعي، وعلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وعلى الإمام جعفر الصادق، وهؤلاء قرأوا على علقمة بن قيس وعلى زِرّ بن حبيش وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق، وهم قرءوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه.

واعلم أيضًا أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود؛ لأنه قرء على حمزة، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود، فإنه قرء على سليم وهو على حمزة.

وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة وتلقى الأمة بقبولها، وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي إلى ابن مسعود، وفي هذه القراآت المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش، ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند علماء الكرام، بل والأمة كلها كافة، فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود رضي الله باطل". (فواتح الرحموت ۲/۱۳-۱۴)

مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ قرا رت کی متواتر جو دس روایتیں ہیں ان میں سے عاصم، حفص اور کسائی کی روایت میں معوذتین کا ذکر ہے اور ان تینوں قرار کی سندیں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہیں۔ ان روایتوں کے مقابلے میں وہ روایتیں جن میں انکار معوذتین کا ذکر ہے وہ خبر واحد ہیں؛ لہٰذا خبر متواتر کے سامنے خبر واحد کا اعتبار نہیں ہوگا؛ اگرچہ وہ روایتیں سنداً صحیح ہوں۔ اور ان روایتوں کی حقیقت یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن کا جز، تو مانتے تھے؛ لیکن انہیں مصحف میں نہیں لکھتے تھے:

- یا تو اس وجہ سے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اسی وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے بارے میں مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛ اس لیے وہ ان کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے، جیسا کہ قاضی عیاض نے فرمایا۔ (فتح الباری کی عبارت سے حوالہ ماقبل میں گزر چکا ہے)

- یا اس وجہ سے کہ ان کے بھولنے کا کوئی ڈر نہیں تھا، جیسا کہ علامہ قرطبی نے تفسیر قرطبی (۱۷۲/۱۰) میں اور علامہ زاہد کوثری نے مقالات الکوثری (ص ۱۶) میں نقل کیا ہے۔

- مولانا بدر عالم میرٹھی رحمہ اللہ نے فیض الباری (۲۶۲/۴) کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ان روایتوں کے بارے میں مجھے مولانا انور شاہ کشمیری صاحب کی ایک اور تقریر ملی جس کو ان سے فاضل عبد القدیر نے لکھا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے منزل من السماء اور اللہ کی طرف سے وحی مانتے تھے؛ لیکن وہ یہ گمان کرتے تھے کہ معوذتین قرآن کے باب سے الگ ہیں، جیسے ہمارے نزدیک بسملہ ہے، یعنی ہم بسملہ کو تو قرآن کی آیت مانتے ہیں؛ لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قرآن کے باب سے چند چیزوں میں خارج ہے، جیسے نماز میں بسملہ جہراً نہیں پڑھی جائے گی، وغیرہ۔ اور بسملہ کا وحی متلو ہونے سے انکار کرنا اور اس کا قرآن کے باب سے چند امور میں الگ ہونا دونوں میں بہت فرق ہے۔ "قلت: وقد وجدت لجوابه تقريرًا آخر عن الشيخ فيما كتبه عنه الفاضل عبد القدير، قد وقع الشيخ ابن الهمام فيه في التشويش، وما سنح له ما يشفي الصدور، فتحير في تحرير الأصول، وأنا أقول: إنه لا ينكر كونهما من التأليف السماوي، والوحي الإلهي، وإنما كان زعمه أنهما ممتازان من القرآن، في باب القرآنية، كما أن البسملة عندنا كذلك، فحالهما عنده كحالها عندنا، حيث نسلم أنها آية من القرآن، ومع ذلك نقول: إنه خارج من بابه، ولهذا امتازت ببعض الأمور، كعدم الجهر به حيث يجهر، وغير ذلك، وكم من فرق بين إنكار كونه من الوحي المتلو، وبين كونها خارجة ممتازة عن الغير لبعض الأمور المختصة". (حاشية فيض الباري ٢٦٢/٤)

- علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ نے مقالات الکوثری میں لکھا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ وہ معوذتین کو مصحف میں سے نکال دیتے تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ معوذتین کے نام کو نکالتے تھے نہ کہ سورت کو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معوذتین لوگوں میں بہت زیادہ مشہور ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ معوذتین کا نام، عدد آیات وغیرہ منزل من السماء نہیں۔ "ولا مانع أيضًا من أن يكون يحك اسم المعوذتين دون المسمى على طريقته المعلومة في تجريد القرآن من أسماء السور وعدد آياتها وأعشارها وغير ذلك مما لا يدخل في التنزيل". (مقالات الكوثري، ص ١٦)

- بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول "معوذتین قرآن میں سے نہیں" کا مطلب یہ ہے کہ معوذتین کا جو نتیجہ اور مقصود ہے وہ قرآن میں سے نہیں ہے، یعنی جب آدمی قل أعوذ برب الفلق پر عمل کر کے یہ کہے اللّٰهم إني أعوذ برب الفلق تو یہ قرآن نہیں۔

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات پر ایک نظر:

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات میں:

(۱) یہ جواب کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کی قرآنیت کے منکر تھے، غلط ہے؛ کیونکہ قراءت متواترہ کے اندر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے معوذتین ثابت ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اس کو رقیہ سمجھتے تھے؛ کیونکہ رقیہ اور قرآنیت میں منافات نہیں۔

(۳) یہ توجیہ بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ آیت کی کتابت کو مشروط بالا جازت سمجھتے تھے؛ کیونکہ قرآن کا نام ہی کتاب ہے، جو مکتوب کے معنی میں ہے۔

(۴) یہ جواب بھی تسلی بخش معلوم نہیں ہوتا کہ ان کی طرف اس قول کی نسبت باطل ہے، یا خبر واحد متواتر کے مقابلے میں مردود ہے؛ اس لیے کہ خبر واحد سنداً صحیح ہے اور متعدد طرق سے مروی ہے، تو آخر اس کا کوئی محمل اور مصداق ہونا چاہیے۔

(۵) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا؛ اس لیے کہ کسی صحابی یا تابعی سے ان کا رجوع کرنا منقول نہیں۔

(۶) اس جواب سے بھی شرح صدر نہیں ہوتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہاں یہ دونوں سورتیں بسم اللہ کی طرح ہیں، پھر تو بسم اللہ کی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک ان کو لکھنا چاہئے۔

(۷) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ **قل أعوذ برب الفلق** کے نتیجہ **اللّٰهم إني أعوذ برب الفلق** کو قرآن نہیں مانتے تھے، اس لیے کہ احادیث میں اس کا ذکر ہے کہ وہ معوذتین کو مٹاتے تھے۔

(۸) مذکورہ جوابات میں علامہ زاہد کوثری کا جواب قابل اطمینان ہے کہ چونکہ شیاطین سے پناہ مانگنے اور بیماروں کو دم کرنے کے سلسلے میں معوذتین پڑھی جاتی تھیں تو لوگ اپنے مصحف میں ان سورتوں کے ساتھ ''معوذتین'' کا لفظ لکھتے تھے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف کو اس قسم کی چیزوں سے معری اور مجرد رکھنے کے قائل تھے؛ اس لیے وہ لفظ معوذتین کو مصحف سے مٹاتے تھے، تو ان احادیث کا مطلب یوں ہوگا کہ **أن ابن مسعود يحك لفظ المعوذتين من القرآن، أو لفظ المعوذة الأولى والمعوذة الثانية منه، ويقول: إنهما أي: اللفظان - لفظ المعوذة الأولى والمعوذة الثانية - ليسا من كتاب الله.**

کیا صرف قرآن کریم کلام اللہ ہے، یا تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں؟:

اکثر مقررین اپنی تقریروں میں بعض اکابر سے نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم کلام اللہ ہے اور باقی کتب منزلہ

کلام اللہ نہیں، صرف کتب ہیں؛ لیکن آیات قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهٗ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾ (البقرة: ۷۵)

اس آیت میں کلام اللہ سے کوہ طور پر سنا ہوا کلام الٰہی مراد ہے جس میں یہود نے یہ اضافہ کیا کہ اگر یہ چیزیں تم کر سکتے ہو تو کرلو ورنہ نہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض مفسرین کلام اللہ سے تورات مراد لیتے ہیں جس میں یہ لوگ تحریف لفظی اور معنوی کرتے تھے۔ اور علمائے محققین کہتے ہیں کہ تورات میں تحریف لفظی ومعنوی ہوئی ہے، اور ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِأَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾. (البقرة: ۷۹) اور اس قسم کی دوسری آیات تحریف پر صاف دلالت کرتی ہیں۔ (خلاصہ معارف القرآن-از مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ ۱/۲۱۴)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن میں بھی اس آیت کے ذیل میں کلام اللہ سے مفسرین کے ایک قول کے مطابق تورات لی ہے۔ (بیان القرآن ۱/۴۵)

سورہ نساء میں ہے: ﴿مِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَيَقُوْلُوْنَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَّرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّيْنِ﴾ (النساء: ٤٦)

سورہ مائدہ میں ہے: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ لَعَنّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ﴾. (المائدة: ٤١)

ان آیات سے معلوم ہوا کہ اصل تورات وانجیل بھی کلام اللہ تھیں۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی، حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی اور حضرت مولانا سید محمد میاں صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ سنہ ۱۹۴۲ء اور سنہ ۱۹۴۳ء میں مرادآباد جیل میں تحریکِ آزادی کی وجہ سے قید وبند کی صعوبتیں برداشت کررہے تھے۔ مجاہد ملت مولانا حفظ الرحمٰن صاحب کو خیال ہوا کہ اس بابرکت رفاقت سے فیضیاب ہونا چاہیے اور حضرت مدنی سے درخواست کی گئی کہ فہم قرآن یا درس قرآن شروع کیا جائے۔ ظہر کے بعد کچھ مدت یہ سلسلہ چلتا رہا۔ یہ سلسلہ ''درس قرآن کی سات مجلسیں'' کے نام سے الجمعیۃ بک ڈپو دہلی سے مولانا محمد میاں صاحب کی تشریحات کے ساتھ چھپ چکا ہے۔ اس کے پہلے درس میں حضرت شیخ الہند کی تحقیق یہ نقل کی گئی ہے کہ دوسری کتب الٰہیہ کا القا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوا، الفاظ کی تالیف اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں، پس وہ کتب الٰہی ہیں؛ اس لیے وہ معجز نہیں اور ان میں تحریف بھی واقع ہوئی، اور قرآن کریم کلام اللہ ہے وہ معجز ہے اور اس میں تحریف راہ نہیں پاسکتی۔ کتب سماویہ کو کتب کہا گیا؛ ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ﴾. (البقرة: ۲۸۵) اور

قرآن کریم کو کلام اللہ کہا گیا۔ اور ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهِ﴾. (النساء:٤٦) کا مطلب تحریف معنوی یا احکام کو بدل ڈالنا فرمایا۔ (درس قرآن کی سات مجلسیں، ص۱-۱۳)

لیکن بظاہر کلام کی تحریف سے تحریف لفظی معلوم ہوتی ہے، اس کو تحریف معنوی یا احکام کی تبدیلی پر محمول کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔

البتہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر قرآن کریم کی طرح تورات وانجیل بھی کلام اللہ ہیں تو ان میں تحریف کیوں کر ممکن ہوئی؛ جبکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهِ﴾. (الكهف:٢٧) اللہ کے کلام میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمات سے مراد خاص قرآن مجید ہے اور اس کا قرینہ شروع آیت ﴿وَاتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتٰبِ رَبِّكَ﴾ ہے۔ اور اس کی عدم تبدیلی کا سبب دوسری آیت میں ہے ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾. (الحجر:٩) جبکہ تورات وانجیل کے ساتھ یہ معاملہ نہیں۔

ایک اور شعر جو بعض مطبوعات میں ہے؛ لیکن عام مطبوعات میں مذکور نہیں۔ شارحین نے اسے ذکر کیا ہے، مولانا لاجبر صاحب پاکستانی کی "تحفة أهل الأمالي في شرح بدء الأمالي" کے صفحہ ۶۰ پر بھی مذکور ہے۔ یہ بہت مشہور شعر ہے اس لیے اس کی تشریح کی جاتی ہے۔ شعر یہ ہے:

جَمِيْعُ الْعِلْمِ فِي الْقُرْآنِ لٰكِنْ
تَقَاصَرَ عَنْهُ أَفْهَامُ الرِّجَالِ

ترجمہ: سارے علوم قرآن میں ہیں؛ لیکن لوگوں کی عقلیں ان علوم کے ادراک سے قاصر ہیں۔

تنبیہ: ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اس شعر کو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف منسوب کیا ہے۔ (مرقاة المفاتيح ۵۷/۷، كتاب القصاص، وكذا في باب مناقب أهل البيت).

نہ لکھنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ متقدمین کے دور میں پڑھانے کا طریقہ یہ تھا کہ استاذ پڑھتے اور شاگرد لکھا کرتے تھے۔ اس شعر کے امالی سے مشہور ہونے کے سبب لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

مذکورہ شعر کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیری کی رائے:

اس شعر کے بارے میں مولانا انظر شاہ صاحب کشمیریؒ صاحبزادہ مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ ان کی سوانح حیات "نقش دوام"، میں ص ۳۳۶ پر رقمطراز ہیں کہ: یہ دعویٰ کہ قرآن میں سب کچھ موجود ہے۔ اس سلسلہ میں ایک شعر بھی عام طور پر سنا دیا جاتا ہے:

جَمِيْعُ الْعِلْمِ فِي الْقُرْآنِ لٰكِنْ ❁ تَقَاصَرَ عَنْهُ أَفْهَامُ الرِّجَالِ

علامہ کشمیری (مولانا محمد انور شاہؒ) اپنے درس میں قرآن سے متعلق اس پھیلائی ہوئی غلط فہمی کی پرزور تردید فرماتے اور مختلف عنوانات اور اسالیب سے طلبہ کے اذہان میں یہ حقیقت جاگزیں کر دیتے کہ ہر چیز کا مأخذ اور سرچشمہ قرآن کو قرار دینا ایک جاہلانہ عقیدت کے سوا کچھ نہیں۔ اپنے اسی نظریہ کی اشاعت کے درمیان جب مذکورہ شعر کا ذکر آتا تو شعر سنانے کے بعد فرماتے کہ کسی غبی کا شعر ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی مذکورہ شعر کی تردید فرمانے کی وجہ:

حضرت شاہ صاحب کی اس تردید کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وہ اس شعر کی نسبت کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف صحیح نہیں سمجھتے ہوں گے؛ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ شعر میں لفظ جمیع ہے جس سے مراد استغراق حقیقی نہیں؛ بلکہ عرفی ہے، جیسے

بلقیس کے بارے میں آیا ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (النمل:۲۳) مراد ما تحتاج إليه من أمور المملكة ہے۔اسی طرح ﴿يُجْبٰى إِلَيْهِ ثَمَرٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (القصص:۵۷) یعنی ہر پھل کا کچھ حصہ عرف کے مطابق۔اسی طرح ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾. (البقرة:۲۶۰) سے مراد دنیا کے تمام پہاڑ نہیں۔اسی طرح جميع العلم في القرآن کا مطلب ہے: **كلّ ما يحتاج إليها من ضروريات الدين فهي موجودة في القرآن.**

قرآن کریم میں ضروریاتِ دین کی تمام چیزیں موجود ہیں،بعض عبارۃً موجود ہیں اور بعض اشارۃً۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾. (المائدة:۳) بلکہ اگر غور کیا جائے تو دنیا کی چیزیں بھی اشارۃً موجود ہیں؛اگرچہ قرآن کا موضوع سائنس نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک دفعہ فرمایا: جو بھی سوال کرو، جواب قرآن سے دوں گا۔سائل نے سوال کیا: اگر کسی محرم نے بھڑ کو مارا تو کیا جزاء ہے؟فرمایا: ﴿مَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ﴾. (الحشر:۷) رسول صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ دیں،اس کو لے لو،اور جو حکم دیں اسے مان لو،اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”**عليكم بسنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عَضوا عليها بالنواجذ**“. (سنن ابن ماجه، رقم:۸۲) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: بھڑ میں کوئی جزا نہیں۔تو قرآن میں بھڑ کی جزا کا ذکر اشارۃً آ گیا۔(مفاتيح الغيب، الأنعام:۳۸)

قرآن میں دنیا کی بے شمار اشیا کا ذکر:

دنیا کی بے شمار اشیا کا ذکر قرآن میں ہے؛اگرچہ قرآن کا موضوع شرائع اور احکام ہیں،سائنس نہیں۔

مشہور عالم علامہ طنطاوی مصری نے ایک تفسیر ”جواہر القرآن“ کے نام سے لکھی جس میں سائنس سے متعلقہ علوم اور کائنات کی تکوینی ابحاث کو قرآنی آیات سے ثابت کرنے کی سعی بلیغ کی ہے۔جب حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ سے ان کی ملاقات ہوئی تو انھوں نے اپنی تفسیر کے بارے میں حضرت مولاناؒ کی رائے دریافت کی۔حضرت مولاناؒ نے فرمایا کہ اس میں تفسیر کے علاوہ سب کچھ ہے۔علامہ طنطاوی بڑے حیران ہوئے اور جب حضرت بنوریؒ نے تفصیل سے قرآن کے موضوع پر روشنی ڈال کر ثابت کیا کہ قرآن کا موضوع تشریعات ہیں تکوینات نہیں،سائنسی نظریات بدلتے رہتے ہیں کل کوئی نئی تحقیق آئے گی،تو لوگ اس تحقیق کو جس کی تائید آیاتِ قرآنی سے کی گئی ہے تکذیب کریں گے،اس طرح بالواسطہ قرآن کی تکذیب ہوگی۔تو علامہ طنطاوی نے اٹھ کر حضرت مولاناؒ کے ماتھے کو بوسہ دیا اور بڑے جوش میں کہا: ”**ما أنت بعالم هندي، بل أنت ملك أنزلك الله من السماء لتهديني**“. آپ ہندی عالم نہیں؛ بلکہ فرشتہ ہیں،جن کو اللہ تعالیٰ نے میری ہدایت کے لیے

آسمان سے نازل فرمایا۔

علم کی تعریف:

١ – العلم إدراك الشيء بحقيقته.

٢ – أو صفة يتجلى به المذكور لمن قامت به.

٣ – أو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض.

٤ – أو صفة راسخة يدرك به الكليات والجزئيات.

٥ – أو حصول صورة الشيء في الذهن.

قرآن کریم میں سائنسی اشارات کی چند مثالیں:

سورت تکویر میں سائنسی اشارات موجود ہیں: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹی جائے گی؛ لیکن قرب قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹ کر اس سے بجلی بناتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا النُّجُوْمُ انْكَدَرَتْ﴾ قیامت میں ستارے بےنور ہو جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں رات کو بجلیوں کی روشنی میں ستارے مکدر اور بےنور نظر آتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾ قیامت میں پہاڑ چلائے جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں پہاڑوں کو چلانا اور ہٹانا معمول کی بات ہے۔ ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ حاملہ اونٹنیاں معطل ہو جائیں گی؛ لیکن قرب قیامت میں کاروں اور جہازوں نے اونٹوں کو معطل کر دیا۔ ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾ قیامت میں درندوں کو جمع کیا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں چڑیا گھر کے اندر ہم یہ منظر دیکھ سکتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ قیامت میں دریاؤں کو ملایا جائے گا، یا ان کو بھڑکایا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں دریاؤں کو ملانا اور مختلف آلات کی آگ سے جلانا اور ان سے بجلی جو آگ ہے حاصل کرنا معمول ہے۔

﴿وَإِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ﴾ قیامت میں نفوس کو ملایا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں مختلف انجمنوں نے لوگوں کو ملایا، مزدوروں کی انجمن، ٹیچروں کی انجمن، وکیلوں کی انجمن، مختلف پارٹیوں کی انجمنیں ہمارے سامنے ہیں۔

﴿وَإِذَا الْمَوْءُوْدَةُ سُئِلَتْ...﴾ قیامت میں زندہ در گور سے سوال ہوگا؛ لیکن قرب قیامت میں اسقاط حمل کے بےشمار واقعات سب کو معلوم ہیں۔ ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ قیامت میں عمل نامے پھیلائے جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں اخبارات، رسالے اور انٹرنیٹ کے ذریعے صحیفوں کا پھیلانا سب کے مشاہدے میں ہے۔

﴿وَإِذَا السَّمَآءُ كُشِطَتْ﴾ قیامت میں آسمان کی کھال اتاری جائے گی؛ لیکن قرب قیامت میں فلکیات کی تحقیقات بھی کھال اتارنے کی طرح ہے۔ ﴿وَإِذَا الْجَحِيْمُ سُعِّرَتْ. وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾ قیامت میں

جہنم کو بھڑکایا جائے گا اور جنت کو قریب کردیا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں فیکٹریوں اور فلموں میں جہنم کی آگ کے مناظر اور پارکوں اور سیاحت کے مقامات میں جنت کے مناظر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان آیات کا تعلق قیامت سے ہے؛ مگر اس سے پہلے اس کے مقدمات شروع ہوجائیں گے۔ شیخ غماری کا اس سلسلے میں **مطابقة الاختراعات العصرية** کے نام سے ایک رسالہ بھی ہے۔

﴿**اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ**﴾ دھماکہ اور کیا ہے دھماکہ؟ بم (BOMB) کے دھماکے کا تصور پیش کیا گیا۔ اجسام ارضیہ اور سماویہ کے ٹکراو سے جو آواز پیدا ہوگی وہ کتنا بڑا دھماکہ ہوگا۔

یا جیسے یہود کے بارے میں آتا ہے: ﴿**ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا ثُقِفُوْا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ**﴾. (آل عمران: ۱۱۲) جہاں بھی ہوں گے ذلیل ہوں گے الا یہ کہ اللہ کی رسی تھام لیں، یا لوگوں کی حمایت سے برسر اقتدار آجائیں، جیسے آج کل اسرئیل کا وجود بڑی طاقتوں کا مرہونِ منت ہے، اگر وہ حمایت سے دستبردار ہوجائیں، تو اس کی کوئی حیثیت نہ رہے گی۔ امام رازی اور قاضی محمد کنعان ﴿**ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا ثُقِفُوْا**﴾ کو انشاء پر محمول کرتے ہیں **بأن يُحارَبوا ويُقتلوا، وتُسبَى ذراريُّهم، وتملك أراضيهم**. (قرة العينين لمحمد كنعان، ص ۸۱) یعنی تم ان سے قتال کرکے ان پر ذلت مسلط کردو۔

﴿**يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ**﴾. (الزمر: ۵) رات کو دن پر لپیٹتے ہیں۔ تکویر گول چیز پر کسی چیز کے لپیٹنے کو کہتے ہیں۔ جس میں زمین کے کروی اور گول شکل کی جانب اشارہ ہے۔ اور اسی سائنسی بنیاد پر دلائل اور شواہد قائم کئے جاتے ہیں کہ زمین کی پیدائش سے پہلے ایک گولہ تھا جس کے پھٹنے سے زمین، چاند اور ستارے بن گئے۔

﴿**أَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا**﴾. (الأنبیا: ۳۰) یہ دنیا ایک نقطے کی شکل میں منجمد تھی، ہم نے اس کو پھاڑ دیا۔ سائنس والے آج کل یہی کہتے ہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دوسری تفسیر بھی مروی ہے کہ آسمان کو بارش کے ساتھ پھاڑ دیا اور زمین کو نباتات کے ساتھ پھاڑ دیا۔ اس سے پہلے دونوں بند تھے۔

وحید الدین خان صاحب لکھتے ہیں: ''کائنات ابتداء ایک سمٹی ہوئی حالت میں تھی اور اس کے بعد پھیلنا شروع ہوئی۔ کائنات کے بارے میں جدید ترین تصور یہی ہے۔ مختلف قرائن اور مشاہدات کی بنیاد پر سائنسداں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کچھ ہزار سال پہلے کائنات کا مادہ جمود اور سکون کی حالت میں تھا۔ یہ ایک بہت ہی سخت سکڑی ہوئے اور گٹھی ہوئی انتہائی گرم گیس تھی۔ تقریباً پچاس کھرب سال پہلے ایک زبردست دھماکہ سے وہ پھٹ پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس کے ٹوٹے ہوئے اجزا چاروں طرف پھیلنے لگے۔ جب ایک بار پھیلاؤ شروع ہوگیا تو اس کا جاری رہنا لازمی تھا؛ کیونکہ اجزائے مادہ جیسے جیسے دور ہوں گے، ان کا باہمی کشش کا اثر ایک

دوسرے پر کم ہوتا جائے گا۔آغاز میں کائنات کا جو مادہ تھا اس کے مکانی دائرہ کا اندازتقریباً ایک ہزار ملین سال نور ہے اوراب پروفیسر ایڈنگٹن کے اندازے کے مطابق وہ سابقہ دائرہ کے مقابلے میں تقریباً دس گنا بڑھ چکا ہے۔یہ عمل توسیع اب بھی جاری ہے۔'' (علم جدید کا چیلنج ص۲۲۴)

﴿يَـخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَآئِبِ﴾. (الطارق:۷) کی تفسیر میں لوگ حیران تھے،آج کل اس کی تشریح آسان ہوگئی ہے، ڈاکٹر لوگ کہتے ہیں کہ خصیتین بچے کے بننے کے وقت صلب میں ہوتے ہیں، آہستہ آہستہ نیچے اترتے ہیں۔قرآن کریم نے اصل بعید کو بیان کیا۔جس بچے کے خصیتین اوپر پھنس جاتے ہیں ڈاکٹر بذریعہ آپریشن ان کو نیچے اتارتے ہیں۔اور شیخ علامہ صابونی نے لکھا ہے کہ علم جدید کی روشنی میں ماء الرجل پشت کی ہڈیوں میں اور ماء المرأۃ سینے کی اوپر والی ہڈیوں میں بنتا ہے۔وہ لکھتے ہیں: ''وقد جاء العلم الحديث بمخترعاته ومكتشفاته ليخبر عن هذه الحقيقة التي حدث عنها القرآن فقد كشف العلم الحديث أن في عظام الظهر يتكوّن ماء الرجل وفي عظام الصدر العلوية يتكوّن ماء المرأة، وعند اللقاء الجنسي يتدفق المني بقوة وشدة ويلتقي مع البويضة الأنثوية ليجتمعا في قرار مكين هو الرحم''. (الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص۴۰۳)

﴿لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيْبَةً فِي قُلُوْبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ﴾. (التوبة: ۱۱۰) أي: حركة قلوبهم. جو عمارت انھوں نے بنائی ہے وہ ان کے دِلوں میں اُس وقت تک برابر شک پیدا کرتی رہے گی جب تک کہ ان کے دِل ہی ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوجاتے۔یعنی بے چینی بڑھ کر بلڈ پریشر (BLOOD PRESSURE) میں تبدیل ہوجاتی ہے، اور پھر بلڈ پریشر بڑھ کر ہارٹ فیل (HEART FAILURE) یعنی دل کی حرکت کے بند ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُوْنَ﴾. (یٰسٓ: ۴۲) اورہم نے ان کے لیے کشتی جیسی اوربھی چیزیں پیدا کیں جن پر یہ سواری کرتے ہیں۔بعض نے اس سے اونٹ مراد لئے ہیں،اوربعض نے سیارات وغیرہ۔

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ﴾. (یٰسٓ: ۸۰) وہی ہے جس نے تمھارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کردی ہے، پھر تم ذرا سی دیر میں اُس سے سلگانے کا کام لے لیتے ہو۔

آگ جلانے کے لیے سبز درخت کا متعدد طرح سے استعمال:

سبز درخت متعدد طرح سے آگ جلانے کے کام آتا ہے، مثلاً:

۱- سبز درخت فضا میں آکسیجن مہیا کرتے ہیں، جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔اوراس صورت میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِن ابتدائیہ ہوگا۔

۲- درخت سبز پتوں کے ذریعہ سورج کی شعاؤں کو اپنے اندر محفوظ کرتے رہتے ہیں، جس کی وجہ سے اپنی حیات میں کاربن ڈائی آکسائڈ کا ایک بڑا ذخیرہ اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں جو بعد میں جلانے کے کام آتی ہے۔

۳- جو درخت عرصہ دراز گزرنے کے بعد کسی طوفان وغیرہ کے سبب زمین کے اندر چلے جاتے ہیں وہ موسمی اتار چڑھاؤ اور مختلف عوامل سے مل کر کوئلے میں تبدیل ہو جاتے ہیں، جو آگ جلانے کا بہترین ایندھن ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِن سببیہ ہوگا۔

انجینئر شفیع حیدر صاحب لکھتے ہیں: ''درختوں کے ان گنت فائدے ہیں۔ ان میں سے نہایت اہم یہ ہے کہ درختوں کا سبز مادہ ''کلوروفل'' درخت کی شاخوں کی رگوں میں خون کا کام دیتا ہے۔ جس طرح ہماری رگِ دل اور رگِ جان میں لہو کا سیل رواں ہے۔

چنانچہ درختوں کا کام ہے کہ ان کا سبز مادہ ''کلوروفل'' فضا سے کاربن ڈائی آکسائڈ لے کر فضا میں آکسیجن مہیا کرتا ہے۔ وہی آکسیجن جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔ دہکتے شعلے ہوں یا لپکتی آگ ہر جگہ آکسیجن کے بغیر یہ عمل ہونا ناممکن ہے۔

آیت کے معنی سے ایک پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ درخت اپنی حیات میں کاربن کا کثیر ذخیرہ اپنے اندر جذب کرتے ہیں اور پھر یہی کاربن جلانے کے کام آتی ہے۔ درخت کا کام یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ آج سے کئی ملین سال پہلے جو درخت ساحلی اور دلدلی علاقوں میں زیر زمین چلے گئے، وہاں عرصہ دراز کے موسمی اُتار چڑھاؤ اور کئی عوامل سے مل کر وہ کوئلے میں تبدیل ہو گئے۔ یہی کوئلہ آج دور حاضر کا مقبول عام ایندھن ہے جو آگ جلانے میں کام آتا ہے''۔ (قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی- انجینئر شفیع حیدر دانش، ص ۲۴۳)

اس مضمون کو دکتور عبدالرحمٰن حسن حبنکہ میدانی نے بھی اپنی تفسیر **''معارج التفکر و دقائق التدبر''** (۶/۲۲۳-۲۲۴) میں بہترین انداز میں بیان کیا ہے۔

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ﴾. (النساء: ۵۶) ڈاکٹر حضرات کہتے ہیں کہ کھال کے جل جانے سے احساس ختم ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم نے صدیوں پہلے اس بات کو بیان کر دیا ہے۔

﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَأْسٌ شَدِيْدٌ﴾. (الحدید: ۲۵) ایک شخص نے اس آیت کے معانی کے پیش نظر عجیب جملہ کہا کہ اس آیت پر ایمان لانے والے اس میں بیان کردہ لوہے کے منافع اور فوائد سے محروم ہیں۔

﴿وَفَارَ التَّنُّوْرُ﴾. (ھود: ۴۰) کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ کشتی کا انجن اسٹارٹ ہو گیا، جو تنور کے ساتھ مشابہ ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا پٹرول تھا، انجن تنور کی طرح گرم ہو جاتا ہے اور ابلنے لگتا ہے۔

۱۲

وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لٰكِنْ
بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَالِ

ترجمہ: عرش کا رب عرش کے اوپر ہے؛ لیکن عرش پر استقرار اور اس کے ساتھ اتصال نہیں۔

مسئلہ استواء علی العرش:

استواء علی العرش کا مسئلہ معرکۃ الآرا ہے۔ لفظ فوق وزنِ شعری کے لیے لائے، ورنہ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾. (طه: ٥) میں لفظ علیٰ سے فوقیت خود بخود مفہوم ہوتی ہے؛ اس لیے فوق کے ساتھ دفع توہم کے لیے "بلا وصف التمكن و اتصال" کے الفاظ لائے۔ نہ تمکن کی صفت اللہ کی شایان شان ہے اور نہ مخلوق سے اتصال کی صفت۔

عرش کے لغوی معنی ملک، بادشاہت، تخت شاہی اور تخت سلطنت کے ہیں، جہاں سے حکومت کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ﴾. (النمل: ٢٣).

استوى الملك على عرشه: تخت سلطنت پر بیٹھنا، باگ ڈور سنبھالنا۔

عرش کے اصطلاحی معنی ہیں: **جسم مستدير مثل القبة يحتوي على العالم ينزل منه التدبيرات، أو جسم محيط بالعالم.** (راجع: التعريفات. وروح المعاني ٢٢٢/١٦)

رب العرش میں اضافت تشریفیہ ہے، جیسے بيت الله، ناقة الله. بیت کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی شرافت اور عظمت کے اظہار کے لیے ہے۔ (ضوء المعالي، ص ٨٠)

عرش اللہ تعالیٰ کے لیے ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ اس پر متمکن نہیں۔

استواء علی العرش سے متعلق متعدد مذاہب:

(۱) معتزلہ صفات کا انکار کرتے ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٥) تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ ان کے نزدیک صفات کے ازل میں ماننے سے تعدّدِ قدما لازم آتا ہے۔ اور ان کے ان شبہات کا جواب بھی وہاں ذکر کیا جا چکا ہے۔

(۲) کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے علوِ مکانی ثابت کرتے ہیں۔

(۳) حشویہ اور مجسمہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہیں، یعنی بیٹھے ہیں۔ یہ بات عقلاً اور نقلاً دونوں اعتبار سے غلط ہے۔

عقلاً تو اس لیے ناممکن ہے کہ اگر عرش پر متمکن مان لیا جائے، تو یا عرش کے برابر ہوں گے، تو تقسیم لازم آئی کہ عرش منقسم ہے تو جو عرش پر ہے ہو وہ بھی منقسم ہوا، اور عرش سے بڑے ہوں تو بھی منقسم، اور چھوٹے ہوں تو بھی غلط کہ عرش بڑا ہوا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس سے چھوٹے ہوں۔

اور نقلاً اس لیے صحیح نہیں کہ حدیث میں آیا ہے: "كان الله، ولم يكن شيء غيره". (صحيح البخاري، رقم: ۳۱۹۱) اللہ تعالیٰ ازل میں تھے اور اللہ کے علاوہ کوئی اور شئے نہیں تھی، تو عرش بھی نہیں تھا۔ معلوم ہوا کہ عرش مخلوق ہے، جس طرح عرش کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ اس سے مستغنی تھا، اسی طرح اس کی تخلیق کے بعد بھی اس سے مستغنی ہے۔

اور اگر کبھی بالفرض والمحال متمکن علی العرش مان لیا جائے، تو سوال ہوگا کہ قادر علی الانتقال ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں، تو مربوط اور بندھے ہوئے ہو گئے، اور اگر قادر علی الانتقال ہیں، تو حرکت والی صفت لاحق ہوئی؛ جبکہ وہ حرکت اور سکون دونوں سے منزّہ ہیں؛ کیونکہ حرکت اور سکون دونوں اجسام کی صفات ہیں، اور اگر متمکن ہوں اور فوق ہوں، تو چونکہ عالم مستدیر ہے، تو بعض کے لیے اوپر اور بعض کے لیے نیچے ہوں گے، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ تو أحد ہیں جو واحد کا مبالغہ ہے، اس میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ اس کی شان تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. (الشورى: ۱۱) اور ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص: ۳) ہے۔ اور ﴿يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾. (الحاقة: ۱۷) سے اللہ تعالیٰ کا محمول ہونا بھی لازم آئے گا۔ اسی طرح ﴿اَللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾. (الرعد: ۲) سے اللہ کا رافع ہونا معلوم ہوتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ کو متمکن علی العرش مانا جائے، تو مرفوع بھی ہو جائیں گے؛ اس لیے مجسّمہ کا اللہ تعالیٰ کو کسی مکان میں متمکن ماننا قطعاً غلط ہے۔ (راجع: أساس التقديس، ص۱۹۸. وروح المعاني ۱۶/۲۲۷. ومفاتيح الغيب، يونس: ۳)

بعض حنابلہ تفویض کرتے کرتے مشبّہہ کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔

ابن قیمؒ کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے زلفیں رکھنے کی وجہ:

علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد (۱/۱۳۰) میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زلفیں رکھی تھیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مس کیا تھا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"وكان شيخنا أبو العباس ابن تيمية قدس الله روحه في الجنة يذكر في سبب الذُّؤَابَةِ شيئًا بديعًا، وهو أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم إنما اتخذها صبيحةَ المنام الذي رآه في المدينة

"لما رأى رب العزة تبارك وتعالى، فقال: يا محمد! فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري، فوضع يده بين كتِفَيَّ فعلمتُ ما بين السماء والأرض". الحديث. وهو في الترمذي وسُئِل عنه البخاريُّ فقال: صحيح. فمن تلك الحال أرخى الذُّؤَابَةَ بين كتفَيه، وهذا من العلم الذي تنكره ألسنة الجهال وقلوبهم، ولم أر هذه الفائدة في إثبات الذُّؤَابةِ لغيره". (زاد المعاد ١/ ١٣٠)

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام محمود کی تفسیر:

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔ (الفتاوى الكبرى ٦/ ٤١٠. مجموع الفتاوى ٤/ ٣٧٤. بيان تلبيس الجهمية ٦/ ٢١٦. وبدائع الفوائد ٤/ ٤٠. واجتماع الجيوش الإسلامية ٢/ ١٩٤)

علامہ کوثری "السیف الصقیل" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: "قال أبو حيان الأندلسي الحافظ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة:٢٥٥): وقد قرأتُ في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش "إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكانًا يقعد معه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم". تحيل عليه محمد بن عبد الحق، وكان من تحيله أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه. كما ترى في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، وليست هذه الجملة بموجودة في تفسير البحر المطبوع. وقد أخبرني مصحح طبعه بمطبعة السعادة أنه استفظعها جدًّا وأكبر أن ينسب مثلها إلى مسلم فحذفها عند الطبع، لئلا يستغلها أعداء الدين، ورجاني أن أسجل ذلك هنا استدراكًا لما كان منه، ونصيحةً للمسلمين". (حاشية السيف الصقيل، ص٩٦)

سعودیہ کے سابق مفتی محمد بن ابراہیم آل الشیخ مقام محمود کے بارے میں لکھتے ہیں: "قيل: الشفاعة العظمى، وقيل:إجلاسه على العرش كما هو المشهور من قول أهل السنة، والظاهر أنه لا منافاة بين القولين، فيمكن الجمع بينهما: بأن كليهما من ذلك (أي: المقام المحمود) والإقعاد أبلغ". (إثبات الحد، حاشية ص ١٩٤)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية" (٣/ ٢٤٣) میں لکھا ہے: "لو شاء الله لاستقرّ على ظهر بعوضة". (وانظر: حاشية السيف الصقيل، ص١٣٢)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: "والباري سبحانه وتعالى فوق العالَم فوقية حقيقية، ليست فوقية الرتبة". (بيان تلبيس الجهمية ١/ ٣٩٠)

اور اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: ”وهو سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ومع هذا فهو معهم أين ما كانوا“. (مجموع الفتاوی ۳/۳۹۳)

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”والقول الثالث وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها أنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه“. (مجموع الفتاوی ۳/۳۷۴)

ابن تیمیہؒ کے نزدیک عرش اللہ تعالی کا مکان ہے:

ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عرش اللہ تعالی کا مکان ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”الوجه الرابع أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السمٰوات والأرض وكان ذلك مناسبًا في العقل لأن يكون العرش مكانا له، والسمٰوات مكان عبيده“. (بيان تلبيس الجهمية ۳/۲۸۵)

نیز ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی عرش پر بیٹھے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”إذا تبين ذلك فقد حدث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلسه ربُّه على العرش معه“. (مجموع الفتاوی ۴/۳۷۴)

اور علامہ ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اقعاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی العرش کے قول کو متعدد علما کی طرف منسوب کیا ہے، اور دار قطنی کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ اشعار نقل کیے ہیں:

حديث الشفاعة عن أحمد ❁ إلى أحمد المصطفى مسنده
وجاء حديث بإقعاده ❁ على العرش أيضًا فلا نجحده
امروا الحديث على وجهه ❁ ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعد ❁ ولا تنكروا أنه يقعده

(بدائع الفوائد ۴/۴۰)

سلفی حضرات کے نزدیک استواء علی العرش کا مطلب:

سلفیوں اور غیر مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالی اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہوئے؛ بلکہ بہت سے سلفیوں کے نزدیک اس پر بیٹھ گئے اور ان کے پاؤں کرسی پر ہیں۔ (صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ص ۱۰۹)

چنانچہ شیخ عثیمین لکھتے ہیں: ’’إن أهل السنة استدلوا على علو الله تعالى علوًّا ذاتيًّا بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة‘‘. (شرح العقيدة الواسطية ۱/۳۸۸)

علوِ ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں؛ لیکن شیخ عثیمین کا یہ مغالطہ ہے؛ کیونکہ ابن جوزی حنبلیؒ فرماتے ہیں کہ: متاخرین حنابلہ میں سے کچھ لوگوں نے محسوسات پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر مستوی ہوئے۔ ذات کے لفظ کا اضافہ کسی حدیث میں نہیں ہے۔ کہنے والوں نے محسوسات پر قیاس کرکے ایسا سمجھا؛ کیونکہ کسی شے پر کوئی مستوی ہو تو وہ اس کی ذات ہوتی ہے۔ ابن حامد کہتے ہیں کہ: استواء، مماسات یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور استواء ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔ اور ہمارے بعض حضرات کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بیٹھنے کی وجہ سے عرش بھرا نہیں ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔ اور ابن حامد یہ بھی کہتے ہیں کہ نزول کے معنی انتقال کے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا: استوى على العرش بذاته. وهذه زيادة لم ينقلوها، إنما فهموها من إحساساتهم، وهو أن المستوي على الشيء إنما يستوي عليه ذاتُه. قال ابن حامد: الاستواء مماسة وصفة عرشه ما ملأه، وأنه يُقعِد نبيَّه معه على العرش. وقال: والنزول انتقال.

وعلى ما حكي تكون ذاته أصغر من العرش، فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة‘‘. (دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي، ۲۴۰)

یہی وجہ ہے علامہ ذہبی جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے شاگرد بھی رہے ہیں یحییٰ بن عمار کا قول: ’’بل نقول هو بذاته على العرش، وعلمه محيط بكل شيء‘‘ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ’’قولك ”بذاته“ من كيسك‘‘. یعنی بذاتہ کا لفظ یحییٰ بن عمار نے اپنی عقل یا اپنے تھیلے سے نکالا ہے۔

اور اسماعیل بن محمد تیمی کے حالات میں لکھتے ہیں: ”قلت: الصحيح الكف عن إطلاق ذلك إذ لم يأت فيه نص، ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشيء لم يأذن به الله خوفًا من أن يدخل القلبَ شيءٌ من البدعة‘‘. (سير أعلام النبلاء ۲۰/۹۶)

سلفی حضرات کے یہاں استواء بمعنی جلوس ہے:

شیخ عثیمین استواء علی العرش کو جلوس علی العرش کے معنی میں لیتے ہوئے فرماتے ہیں: ’’الاستواء على الشيء في اللغة العربية يأتي بمعنى الاستقرار والجلوس...فإن ثبت عن السلف أنهم فسّروا

ذلك بالجلوس فهم أعلم منا بهذا". (إثبات الحد لله عز وجل، ص ۸۱)

علامہ ابن قیمؒ بھی اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے قائل ہیں، چنانچہ وہ خارجہ بن مصعب سے نقل کرتے ہیں: "وهل يكون الاستواء إلا الجلوس". (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية ۴/۱۳۰۳)

دوسری جگہ ابن قیم لکھتے ہیں: "إنّ الجهمية لما قالوا: إنّ الاستواء مجاز، صرَّح أهلُ السنة بأنه مستو بذاته على العرش". (مختصر الصواعق المرسلة، ص ۳۷۷)

شیخ عثیمین کے استاذ شیخ عبدالرحمٰن سعدی لکھتے ہیں: " فثبت أنه استوى على عرشه استواءً يليق بجلاله، سواء فُسِّر ذلك بالارتفاع، أو بعلوّه على عرشه، أو بالاستقرار، أو الجلوس". (الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، ص ۱۴۶. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص ۶۱)

اور محمود دشتی تو اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اکثریت کا یہی قول ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: "صرَّح كثير من أهل السنة والجماعة بإطلاق لفظ الجلوس والقعود لله تعالى". (إثبات الحد لله عز وجل، لمحمود بن أبي القاسم الدّشتي، ص ۶۴)

محمود دشتی اپنی کتاب "اثبات الحد" میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے بعد چار انگل کی جگہ بھی نہیں بچتی ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "عن عمر قال: أتت امرأةٌ النبيَّ صلى الله عليه وسلم فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. فعظَّم الربَّ، وقال: إنّ كرسيه فوق السموات والأرض، وإنه يقعد عليه فما يفضل منه مقدارُ أربع أصابع – ثم قال بأصابعه يجمعُها – وإن له أطيطا كأطيط الرَّحل الجديد إذا رُكِب". (إثبات الحد لله عز وجل، ص ۱۴۹)

یعنی اللہ تعالیٰ کی کرسی آسمان وزمین کے اوپر ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر بیٹھتے ہیں تو چار انگل کی بھی جگہ نہیں بچتی۔ اور بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ عرش پر جو جگہ بچتی ہے وہ صرف چار انگل کے برابر ہوتی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو ابن الجوزی "العلل المتناهية" (۱/۵) میں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإسناده مضطرب جدا".

اس روایت سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کرسی پر بیٹھتے ہیں؛ جبکہ شیخ خلیل ہراس لکھتے ہیں کہ: "والصحيح في الكرسي أنه غير العرش، وأنه موضع القدمين". (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص ۸۶)

اور اگر یہاں کرسی سے عرش مراد ہو، تو دوسری طرف سلفی حضرات اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے، جب عرش پر چار انگل کی بھی جگہ نہیں بچتی تو پھر رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہاں بیٹھیں گے؟! اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا یہ معنی ہو کہ اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کے بعد صرف چار انگل کی جگہ بچتی ہے تو بھی ظاہر ہے کہ کوئی انسان چار انگل کی جگہ میں نہیں سما سکتا!

سلفی حضرات اللہ تعالی کے جلوس علی العرش کے ساتھ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالی کے بوجھ سے عرش چر چر کرتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ نیز ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے حضرت کعب الاحبار کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اللہ تعالی کے بوجھ سے عرش چر چر کرتا ہے اور اس روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "**قول كعب الأحبار: روى أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب "العظمة" عنه بإسناد صحيح... ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرحل في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهنّ**".

(اجتماع الجيوش الإسلامية ٢/ ٢٦٠. بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٦٨)

ابن تیمیہؒ قاضی ابویعلی سے نقل کرتے ہیں کہ اس خبر کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا محال نہیں، یعنی یہ کہ عرش پر بوجھ رحمٰن کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "**اعلم أنه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره أنّ ثقله يحصل بذات الرحمٰن إذ ليس في ذلك مما يحيل صفاته**". (بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٧٢. وانظر: ص٢٦٨)

نیز کرسی کے بارے میں سلفی حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے قدموں کی جگہ ہے اور اللہ تعالی کی کرسی عرش کے مقابلے میں ہے؛ چنانچہ شیخ خلیل ہراس لکھتے ہیں: "**والصحيح في الكرسي أنه غيرُ العرش، وأنه موضِع القدمين، وأنه في العرش كحلقة مُلقاةٍ في فَلاة**". (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص٨٦)

منتخب احادیث میں باب العلم، صفحہ ۳۰۶ پر اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے سے متعلق ایک حدیث نقل کی گئی ہے، جس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضع الحدیث ہے۔ روایت ملاحظہ فرمائیں:

حدثنا أحمد بن زهير التستري، ثنا العلاء بن مسلمة، ثنا إبراهيم الطالقاني، ثنا ابن المبارك، عن سفيان بن حرب، عن ثعلبة بن الحكم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقول الله للعلماء يوم القيامة، إذا قعد على كرسيه لقضاء عباده: إني لم أجعل علمي وحكمي فيكم، إلا وأنا أريد أن أغفر لكم، على ما كان فيكم، ولا أبالي". (المعجم الكبير للطبراني ٢/٨٤/١٣٨١)

اس حدیث کے رجال کو ہیثمی اور منذری نے ثقہ کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ۱/۱۲۶. الترغیب والترہیب ۱/۵۷) جبکہ اس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضع الحدیث ہے؛ چنانچہ ابن طاہرؒ فرماتے ہیں: **كان يضع الحديث**. ابن

حبانؒ فرماتے ہیں: يروي الموضوعات. ازدیؒ فرماتے ہیں: لا تحل الرواية عنه. اور ذہبیؒ فرماتے ہیں: متهم بوضع الحديث. (دیکھئے: المجروحين ۲/۱۸۵. المغني في الضعفاء ۲/۴۴۰. ميزان الاعتدال/۱۰۵.)

نیز یہ الفاظ "إذا قعد على كرسيه" صرف العلاء بن مسلمہ کی روایت میں ہیں، جسے طبرانی نے المعجم الکبیر میں ذکر کیا ہے۔

ان الفاظ کے بغیر اس روایت کو امام بیہقی نے المدخل إلى السنن الكبرى (رقم: ۵۷۰) میں اور طبرانی نے المعجم الصغير (رقم: ۵۹۱) میں حضرت ابوموسی اشعریؓ سے روایت کیا ہے۔ اور ابن عدیؒ نے الکامل (۱۶۲/۵) میں حضرت ابو امامہ باہلیؓ یا واثلۃ بن الاسقعؓ سے (شک کے ساتھ) روایت کیا ہے۔ اور عقیلیؒ نے الضعفاء الکبیر (۳۷۱/۳) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ ان تمام احادیث میں مذکورہ الفاظ "إذا قعد على كرسيه" نہیں ہیں؛ اگر چہ یہ روایات بھی ضعف سے خالی نہیں؛ بیہقی کی روایت میں احمد بن محمد بن الازہر، طبرانی کی روایت میں موسی بن عبیدۃ، ابن عدی کی روایت میں عثمان بن عبدالرحمٰن، اور عقیلی کی روایت میں مجالد بن سعید ضعیف راوی ہیں۔

عبدالہادی حنبلیؒ جو ابن تیمیہؒ کے خاص شاگرد ہیں "الصارم المنكي في الرّدّ على السّبكي" (ص ۲۱۹) میں لکھتے ہیں کہ: "قدمائے حنابلہ میں اختلاف تھا کہ رات کے آخری حصہ میں جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے، تو کیا عرش خالی ہو جاتا ہے، یا نہیں؟ بعض خالی نہیں مانتے ہیں اور بعض دوسرے کہتے ہیں کہ: ہاں خالی ہو جاتا ہے"۔ تو کیا کبھی عرش اوپر ہوگا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس کے نیچے ہوں گے؟!!

معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ یہ حضرات تجسیم کی طرف چلے جاتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ عرش چھت اور سقف کی طرح نہیں؛ بلکہ تخت کی طرح ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے اوپر ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"الوجه الخامس: أن العرش في اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل للهِ عرشًا، وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش". (بيان تلبيس الجهمية ۲۷۸/۳)

علامہ ابن تیمیہؒ نے ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام "حديث النزول" ہے، کہ اللہ تعالیٰ سمائے دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ "ليس نزوله كنزول الأجسام". ایک طرف تو یہ لکھتے ہیں اور دوسری طرف یہ کہ عرش پر دائیں جانب جگہ خالی ہے۔ کبھی کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالنوع ہے اور عالم کے لیے ابتدا نہیں، ہمیشہ عالم کا کوئی نہ کوئی حصہ موجود رہا ہے، اور کبھی دوسری جانب یہ بھی لکھتے ہیں کہ پہلے پانی کو پیدا کیا یا پہلے قلم کو پیدا کیا!!

ابن تیمیہؒ کا منبر کی سیڑھی سے اتر کر حدیث نزول کی تشریح پر ابن بطوطہ کا چشم دید واقعہ:

ابن بطوطہؒ لکھتے ہیں کہ: جب میں شام پہنچا تو جامع اموی کے منبر پر علامہ ابن تیمیہؒ خطبہ دے رہے تھے اور اللہ تعالی کے آسمان دنیا پر نزول کے مسئلے کو بیان فرماتے ہوئے منبر کی ایک سیڑھی سے اتر کر فرمایا: اللہ تعالی آسمانِ دنیا پر اس طرح اترتے ہیں، جس طرح میں اترا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”فحضرته يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم. فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر“. (رحلة ابن بطوطة ص ۱۱۱-۱۱۲)

سلفی حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جس تاریخ کو ابن بطوطہؒ شام پہنچے تو ان دنوں ابن تیمیہ جیل میں تھے، تو خطبہ کس طرح دیا؟ جو حضرات اس واقعہ کو درست تسلیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دورانِ سفر ان کو چوروں نے لوٹ لیا، اور وہ کاغذات بھی چوری کے سامان میں چلے گئے جس میں واقعات سفر اور تاریخ وغیرہ کا اندراج تھا۔ ابن بطوطہ انتیس سال سفر میں رہے، پھر دو سال بعد تمام واقعات اپنے حافظہ سے لکھوائے۔ اتنی مدت کے بعد صدہا بلاد وامصار، صدہا افراد، صدہا واقعات اور ان کے ناموں ہی کا یاد رکھنا بڑا کمال ہے؛ چہ جائے کہ روز وماہ وسال کو یاد رکھا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کتاب پڑھنا تو یاد ہوتا ہے؛ مگر تاریخ یاد نہیں رہتی۔ نیز جو بات ابن بطوطہ نے کہی ہے وہی بات قاضی ابو عبد اللہؒ بھی لکھتے ہیں۔ عبد الحی کتانیؒ فرماتے ہیں: ”وقال القاضي أبو عبد الله المقري الكبير في رحلته ”نظم اللآلي في سلوك الأمالي“ حين تعرض لشيخيه ابني الإمام التلمساني ورحلتهما: ناظرا تقي الدين ابن تيمية وظهرا عليه، وكان ذلك من أسباب محنته، وكانت له مقالات شنيعة من إمرار حديث النزول على ظاهره، وقوله فيه ”كنزولي هذا“ وقوله فيمن سافر لا ينوي إلا زيارة القبر الكريم لا يقصر لحديث لا تشد الرحال“.

(فهرس الفهارس ۱/۲۷۷. وانظر: الدرر الكامنة ۱/۱٤٤)

ابن بطوطہ مشہور سیاح گزرے ہیں، ان کا سفر نامہ ”تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار“ مشہور اور معروف کتاب ہے۔ اس کا ترجمہ اکثر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ وہ اس میں لکھتے ہیں کہ جمعہ کے دن علامہ ابن تیمیہ دمشق کی جامع مسجد میں منبر پر مجلس وعظ میں بیان کر رہے تھے، انھوں نے کہا: اللہ تعالی میرے اترنے کی طرح آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں اور منبر کے زینے سے اترے۔ اس وقت مالکی فقیہ ابن الزہرا نے اعتراض کیا اور عوام نے علامہ ابن تیمیہ کی ہاتھوں اور جوتوں سے پٹائی کی اور ان کے سر سے عمامہ گر گیا۔ وہ گرفتار ہوئے اور عز الدین بن مسلم قاضی کے گھر لے جائے گئے، قاضی صاحب نے ان کو جیل میں

ڈالا، پھر ملک الامرا، تک بات پہنچائی گئی اس نے الملک الناصر کو صورت حال لکھی۔ بادشاہ نے ان کو جیل میں رکھنے کا حکم صادر کیا۔(رحلة ابن بطوطة ص ۱۱۱-۱۱۲)

اس واقعہ پر شیخ محمد بہجۃ بیطار دمشقی نے اپنی کتاب " **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية** " (ص ۴۳-۴۴، ط: المکتب الإسلامی، بیروت) میں تین اشکالات کئے ہیں:

۱- پہلا اعتراض یہ ہے کہ ابن بطوطہ دمشق میں ۹ رمضان کو پہنچے جبکہ ابن تیمیہ اس سے پہلے شعبان میں جیل بھیج دئے گئے تھے۔

علما اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ شیخ شرف الدین ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الطنجی المعروف بابن بطوطہ کو بحری ڈاکوؤں نے لوٹا تھا اور ان کی تمام تاریخی یادداشتیں ضائع ہوگئی تھیں۔ابن بطوطہ ۲۹ سال سفر میں رہے اس کے دوسال کے بعد گزشتہ واقعات یاد سے لکھوائے؛ اس لیے تاریخوں کے بیان میں تو غلطیاں ہوئیں، نیز بعض جزئیات میں خطا ہوئی؛ لیکن واقعات صحیح ہیں۔مثلاً: میں کہوں کہ ۱۹۷۰ء میں بندہ عاجز نے دورۂ حدیث شروع کیا۔ یہ موٹا واقعہ تو صحیح ہے، ہاں کس تاریخ کو شروع ہوا اور کس تاریخ کو ختم ہوا اس میں غلطی ہوسکتی ہے۔علامہ ابن تیمیہ سے ابن بطوطہ کی ملاقات کا سال ۷۲۶ھ ہے سن صحیح ہے اور مہینہ کی تعیین میں غلطی ہوئی۔

اسرار کے واقعہ کو دیکھیں، کوئی مسلمان اس واقعہ کی صحت سے انکار نہیں کرسکتا، قرآن مجید میں اس کا بیان آیا ہے، باوجود اس کے دن، مہینہ اور سال کے متعلق محققین کا اختلاف ہے۔صرف مہینے کے متعلق پانچ اقوال ہیں۔ اسی طرح دن اور سال کی تعیین میں بھی متعدد اقوال ہیں۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ وتابعین کے واقعات میں اس طرح کا اختلاف بہ کثرت موجود ہے۔ایسی صورت میں علما کا یہی مسلک رہا ہے کہ روز وماہ وسال پر قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا؛ لیکن واقعہ کی صحت میں شک نہیں کیا جاتا۔

۲-دوسرا اشکال یہ کیا ہے کہ ابن تیمیہ منبر پر وعظ نہیں کہتے تھے؛ بلکہ کرسی پر وعظ فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جامع مسجد اموی بہت بڑی؛ بلکہ اس زمانے میں شاید سب سے بڑی مسجد تھی، اس میں کرسیاں اور منبر پڑے رہتے تھے تو کبھی کرسی اور کبھی منبر پر علامہ صاحب کا وعظ ہوتا تھا۔

شیخ ابوالفتح الیونینی (م:۷۲۶) لکھتے ہیں: "**وفي يوم الجمعة عاشر صفر جلس الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية على المنبر برواق الحنابلة بجامع دمشق مكان والده يفسر القرآن الكريم وغير ذلك**". (ذيل مرآة الزمان ۴/ ۲۰۳، لأبي الفتح موسى بن محمد اليونيني)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "**ثم جلس الشيخ تقي الدين المذكور (أي: ابن تيمية) أيضًا يوم الجمعة عاشِر صفَر بالجامع الأموي بعد صلاة الجمعة على منبر قد هيِّئ له لتفسير القرآن**

العزيز". (البداية والنهاية ۱۳/ ۳۵۵)

ابن عبدالہادی دمشقی لکھتے ہیں: "**ويتكلم في الجوامع على المنابر بتفسير القرآن وغيره من بعد صلاة الجمعة إلى العصر**". (العقود الدرية، ص۲۸۳)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "**وكان يتكلم على المنبر**". (الدرر الكامنة ۱/ ۱۷۹) وہ منبر سے وعظ کیا کرتے تھے۔

۳- نیز شیخ بیطار نے یہ اشکال بھی کیا ہے کہ ابن بطوطہ نے جامع اموی میں حضرت زکریا علیہ السلام کی قبر کا ذکر کیا ہے؛ حالانکہ وہاں حضرت یحییٰ علیہ السلام کی قبر ہے۔

یہ بھی ایک معمولی خطا ہے۔ ہمارے دوست مولانا رشید احمد صاحب استاذ حدیث دار العلوم اکوڑہ خٹک نے "دفاع درس نظامی" میں ابن بطوطہ پر شیخ بیطار کے اشکالات اور جوابات کو از صفحہ ۳۹۵ تا ۴۰۹ تفصیلاً لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اردو کی دیگر کتابوں میں بھی اس واقعہ پر تبصرہ ہے۔ نیز مصنفین سے بعض غلطیاں صادر ہو جاتی ہیں، خود علامہ ابن تیمیہؒ سے اس قسم کی غلطیاں ہوئی ہیں، جن کو مولانا ابوبکر غازی پوری نے اپنے رسالہ "**هل الشيخ ابن تيمية من أهل السنة والجماعة**" کے آخر میں صفحہ ۶۰ سے ۶۶ تک ذکر فرمائی ہیں۔ ہم تطویل سے بچنے کے لیے ان کو نقل نہیں کرتے۔

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے مستقر علی العرش ہونے پر حدیث جاریہ سے استدلال:

سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہونے پر حدیث جاریہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کرنے پر باندی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں (آسمان پر) ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں پر یعنی عرش پر ہے۔

لیکن یہ استدلال متعدد وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- اس حدیث میں ذات کی قید مذکور نہیں۔

۲- قرآن پاک میں ہے: ﴿**وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ**﴾. (الأنعام: ۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿**وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَآءِ إِلٰهٌ وَّفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ**﴾. (الزخرف: ۸٤) تو کیا اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین پر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ مراد اللہ تعالیٰ کی تجلی ہے۔

۳- سلفی حضرات کے عقیدے کے لحاظ سے بھی یہ استدلال صحیح نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ باندی نے تو **في السماء** کہا؛ حالانکہ سلفی حضرات تو اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہونے کے قائل ہیں۔

۴- یہ حدیث ”أين الله“ کے جواب میں ”في السماء“، یا ”من في السماء“ کے جواب میں لفظ ”اللّٰہ“ کے ساتھ شاذ ہے، صحیح الفاظ یہ ہیں: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟. سقافؒ نے اس حدیث کی تحقیق میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے (ہم عرض کر چکے ہیں کہ سقاف کی کتابوں کے سب مسائل سے ہم متفق نہیں):

حدیث جاریہ کی تحقیق:

لقد جاءت رواية ”أين الله“ التي رواها عطاء بن يسار هذه بلفظ آخر من طريق سعيد بن زيد عن توبة العنبري عن عطاء بن يسار قال: حدثني صاحب الجارية... وأوردها الذهبي في كتاب العلو (ص٣) وذكر سندها الحافظ المزي في تحفة الأشراف (٨/٤٢٧)، وهي بلفظ: ” فمد النبي يده إليها مستفهمًا مَن في السماء؟ قالت: اللّٰه...“. فالآن ثبت أن رواية ”أين الله“ إسنادها حسن. ورواية ”من في السماء ...“ حسنة الإسناد أيضًا.

وهذا مما يقرر ويقضي باضطراب متن حديث معاوية بن الحكم السلمي من طريق عطاء بن يسار عنه، وعدم ثبوت لفظة ”أين اللّٰه“ فيه، مع التنبه هنا إلى أن هناك اضطرابًا آخر مع باقي الروايات أكبر وأعظم من هذا الاضطراب الذي بيناه الآن.

وقد روى حديث الجارية عطاءٌ وهو الذي رُوِي عنه حديث معاوية بن الحكم السلمي بلفظ ”أين اللّٰه“ أيضًا بسند صحيح أصح من السند الذي وردت فيه لفظة ” أين اللّٰه“ بلفظ أتشهدين أن لا إله إلا الله ... وذلك في مصنف الحافظ عبد الرزاق (٩/١٧٥)... ورواية عطاء هذه الصحيحة بلفظ ”أتشهدين ...“ تؤكد اضطراب حديث الجارية من جهة، بل تؤكد بطلان الرواية التي فيها لفظ ”أين اللّٰه“ وشذوذها، وترجيح رواية ”أتشهدين أن لا إله إلا الله...“ من جهة أخرى...

روى الحافظ عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني عطاء... فسألها النبي صلى اللّٰه عليه وسلم ”أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم...“ وهذا سند صحيح عال إلى عطاء راوي الحديث عن معاوية بن الحكم...

وجاءت رواية ”أتشهدين ...“ من طريق آخر صحيح أيضًا. روى مالك في الموطأ (ص٧٧٧) بسند عال جدًّا عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أن رجلا من الأنصار جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بجارية له سوداء... فقال لها رسول الله

صلى الله عليه وسلم: "أتشهدين أن لا إله إلا الله ؟ قالت: نعم..." ورواه الإمام عبد الرزاق في المصنف (١٧٥/٩) قال: أخبرنا معمر عن الزهري عن عبيد الله عن رجل من الأنصار به، ومن طريقه رواه الإمام أحمد في المسند (٤٥١/٣-٤٥٢) كما رواه غيرهم أيضًا.

أما عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، فهو أحد الفقهاء السبعة المشهورين من رجال الستة أيضًا إمام ثقة، قال الحافظ في التقريب عنه: "ثقة فقيه ثبت" ولا يعرف بتدليس، وعنعنته محمولة على السماع. وقد قال: "عن رجل من الأنصار".

قال ابن كثير في تفسيره (٥٤٧/١): "إسناده صحيح وجهالة الصحابي لا تضره". وقال ابن عبد البر في التمهيد (١١٤/٩): "ظاهره الإرسال، لكنه محمول على الاتصال للقاء عبيد الله جماعة من الصحابة". وقال الهيثمي في المجمع (٢٣/١): "رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح".

قلت: وللفظ "أتشهدين" شواهد عديدة، منها:

١- ما رواه الدارمي في السنن (١٨٧/٢)...عن الشريد قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلتُ... فقال: "أتشهدين أن لا إله إلا الله ؟" قالت: نعم، قال: "أعتقها فإنها مؤمنة".

٢- ما رواه البزار (كشف الأستار ١٤/١) والطبراني (٢٧/١٢ في الكبير) عن سيدنا عباس رضي الله عنهما قال: أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم...، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتشهدين أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟" قالت: نعم. قال: "فأعتقها".

قال الحافظ الهيثمي في المجمع (٢٤٤/٤) عن هذا السند: "فيه محمد بن أبي ليلى وهو سيء الحفظ وقد وثق".

حفاظ محدثین کے کلام سے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کی صراحت:

۱-امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: "وهذا صحيح قد أخرجه مسلم مُقَطَّعًا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية، وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه، وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٤٢٢. وانظر: السنن الكبرى للبيهقي ٣٨٨/٧)

۲-حافظ بزار اس حدیث کے متعدد طرق میں سے ایک طریق کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وهذا قد روي نحوه بألفاظ مختلفة". (كشف الأستار ١٤/١)

۳-حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: "وفي اللفظ مخالفة كثيرة". (التلخيص الحبير ۳/۲۲۳)

۴-علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: "قد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من الاضطراب". (حاشية الأسماء والصفات، ص ۳۹۱. وقد توسع العلامة الكوثري في شرح الحديث وبيان مبلغ اضطرابه سندًا ومتنًا في حاشية السيف الصقيل، ص ۱۰۷-۱۰۹)

۵-عبداللہ بن صدیق غماری فرماتے ہیں: "رواه مسلم وأبو داود والنسائي، وقد تصرف الرواة في ألفاظه فروي بهذا اللفظ كما هنا، وبلفظ "من ربك؟ قالت: الله". وبلفظ "أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم". وقد استوعب تلك الألفاظ بأسانيدها الحافظ البيهقي في السنن الكبرى بحيث يجزم الواقف عليها أن اللفظ المذكور هنا مروي بالمعنى حسب فهم الراوي". (تعليق الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري على "التمهيد" لابن عبد البر ۷/۱۳۵)

(راجع: لتمامه رسالة السقاف "تنقيح الفهوم العالية بما ثبت وما لم يثبت في حديث الجارية في ضمن رسائله ۱/۳٤۱-۵۱٤. وانظر للتفصيل: النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، للشيخ جميل حليم الحسيني)

شیخ غماری نے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کے باوجود اس کے متعدد جوابات دیے ہیں:

۱ – مخالفة هذا الحديث لما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه إذا أتاه شخص يريد الإسلام سأله عن الشهادتين فإذا قبلهما حكم بإسلامه.

۲ –إنّ النبي صلى الله عليه وسلم بين أركان الإيمان في حديث سؤال جبريل حيث قال: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره" ولم يذكر فيها عقيدة أن الله في السماء.

۳– إن العقيدة المذكورة لا تثبت توحيدًا ولا تنفي شركًا، فكيف يصف النبي صلى الله عليه وسلم صاحبها بأنه مؤمن. كان المشركون يعتقدون أن الله في السماء ويشركون معه آلهة في الأرض.

ولما جاء حصين بن عتبة أو ابن عبيد والد عمران إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فسأله: "كم تعبد من إله؟" قال: ستة في الأرض، وواحدًا في السماء.

وقال فرعون لهامان: ﴿يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا لَعَلِّيْ أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلٰى إِلٰهِ مُوْسٰى﴾. (غافر:۳٦-۳۷) لاعتقاده أن الله في السماء، ومع ذلك قال لقومه: أنا ربكم الأعلى. (فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، ص ۲۷-۲۹)

متشابہات میں سلف صالحین کا طریقہ:

اکثر سلف صالحین کا قول متشابہات میں تفویض ہے، تفویض کا ایک معنی ہے کہ نہ معنی بیان کرے اور نہ حقیقت۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: ''وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم روايات كثيرة مثل هذا ما يذكر فيه أمر الرؤية أنّ الناس يرون ربهم، وذكر القدم وما أشبه هذه الأشياءَ. والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديثُ ونُؤمِن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاءت، ويُؤمَن بها، ولا تُفسَّر ولا تُتوهَّم، ولا يقال: كيف. هذا أمرُ أهلِ العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه''. (سنن الترمذي، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

امام بیہقیؒ الاسماء والصفات میں اپنی سند سے سفیان بن عیینہؒ کا قول نقل کرتے ہیں: ''كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه''. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۳۱۲)

امام بیہقیؒ نے اسی طرح اوزاعیؒ، مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور لیث بن سعدؒ سے احادیث متشابہات کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ سبھی حضرات فرماتے ہیں: ''أَمِرُّوها كما جاءت بلا كيفِيَّة''. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۳۱۲)

ابوسلیمان الخطابیؒ فرماتے ہیں: ''هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراءُها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها''. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۴۱۷. وانظر: القول التمام. وتنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود)

سلف سے منقول ''أَمِرُّوها على ما جاءت'' کا مطلب اور متشابہات کی تاویل کی بحث:

اشکال: سلف سے منقول ''أَمِرّوها على ما جاءت'' سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ید، وجہ، قدم وغیرہ ظاہری اور متبادر معانی پر محمول ہیں؛ جبکہ اشاعرہ ظاہری معانی نہیں لیتے؟

جواب: (۱) ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ ظاہری الفاظ پڑھتے رہو اور اس کی حقیقت کے درپے نہ ہو؛ قال الإمام الترمذي: ''والمذهب في هذا عن أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديث ولا يُقال: كيف؟''. (سنن الترمذي، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار ۲۷۳/۴)

”وسئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات فقال: نؤمن بها ونصدّق بها ولا كيف ولا معنى“. (كتاب العرش للذهبي، ص۲۵۸)

وقال الإمام مالك في أحاديث الصفات: أَمِرها على ما جاء ت بلا تفسير. (سير أعلام النبلاء ۸/۱۰۵)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”والثالث إمرارها على ما جاء ت به مفوضًا معناها إلى الله تعالى“. (فتح الباري ۱۳/۳۹۰)

(۲) یہ بھی ممکن ہے کہ ”أمِروها على ما جاء ت“ کا مطلب بعض جگہ یہ ہو کہ ظاہر الدلالۃ محکمات کی طرف متشابہات کو لوٹا دو اور محکمات کی روشنی میں اس کے ممکنہ معانی کو بیان کیا کرو، ہاں! صحیح اور یقینی مطلب تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔ یعنی ید، قدم اور وجہ کے معروف معانی مت لو؛ بلکہ محکمات ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وغیرہ کی روشنی میں اس کے معانی بیان کیا کرو؛ لیکن یہ معانی درجہ یقین میں نہ ہوں؛ بلکہ احتمال کے درجے میں ہوں۔ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں لکھا ہے: ”وتعالى الله أن يُحَدَّ أو يُوصفَ إلا بما وصفه نفسَه أو علّمه رُسُلَه بالمعنى الذي أراد بلا مِثلٍ ولا كيفٍ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ﴾. (سير أعلام النبلاء ۱۶/۹۷)

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ قرآن کریم نے متشابہات کی تاویل کی مذمت کی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ ايٰتٌ مُحْكَمٰتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتٰبِ وَأُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِي قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَأْوِيْلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللّٰهُ﴾. الخ تو جواباً عرض ہے کہ اہل ضلال اس کی تاویل اپنی خواہش کے مطابق اور گمراہی پھیلانے کے لیے کرتے ہیں؛ جبکہ اہل حق اس کی تاویل اور وہ بھی یقینی نہیں محکمات اور لغت کی روشنی میں کرتے ہیں۔

آیت کریمہ میں اگر متشابہات سے مراد غیر مفہوم المراد ہو، تو ﴿اللّٰه﴾ پر وقف ہے، اور اگر متشابہات سے مراد مبہمات اور مشکلات ہوں، تو ﴿وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ﴾ پر وقف ہے اور ﴿فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِي قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ میں اتباع متشابہات سے مراد ان کے معانی کو اپنی خواہش کے موافق بغیر دلیل کے لینا ہے، یا متشابہات کو لے کر محکمات کو چھوڑ دینا ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کسی جگہ نور کا لفظ آیا ہو، تو ان کو نور بنا کر جسمیت والے محکم نصوص کو چھوڑ دیں، اور ﴿ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ﴾ سے مراد لوگوں کو گمراہ کرنا، یا متشابہات کو محکمات سے ٹکرا دینا ہے، اور ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللّٰهُ﴾ میں تاویل سے مراد اس کی حقیقت ہے، یعنی اس کی حقیقت کو اللہ ہی جانتے ہیں۔

مدارك التنزيل میں ﴿وَابْتِغَآءَ تَأْوِيْلِهٖ﴾ کے ذیل میں لکھا ہے: ”أي يوولونه التأويل الذي يشتهونه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهٗ إِلَّا اللّٰهُ﴾ أي: لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله“. (مدارك التنزيل ١/١٤٦)

یعنی تاویل کا معنی حقیقت ہے، یعنی اہل زیغ اس کے واقعی معنی کے درپے ہوتے ہیں؛ حالانکہ واقعی معنی اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔

یاد رہے کہ بعض متشابہات کے معنی لغوی اور معنی مرادی دونوں معلوم نہیں، جیسے الٓمّٓ اور كٓهٰيٰعٓصٓ، اور بعض متشابہات کے لغوی معنی معلوم ہیں؛ لیکن معنی مرادی معلوم نہیں، جیسے يد الله ، ضحك الله وغیرہ۔ محکم اور متشابہ کی تفسیر میں مفسرین حضرات نے طویل کلام فرمایا ہے اس سلسلہ میں تفاسیر کی طرف رجوع کیجیے۔

متشابہات سے متعلق امام احمدؒ کا مذہب:

ابن قدامہ مقدسی فرماتے ہیں کہ علی بن عیسیٰؒ نے امام احمدؒ سے احادیث متشابہات کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: ”نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حقٌّ إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصفه به نفسه، أو وصف به رسوله بلا حد ولا غاية“. (ذم التأويل ، ص ٢٢)

رئیس الحنابلہ ابوفضل تمیمیؒ اپنی کتاب ”اعتقاد الإمام المنبَّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل“ میں تحریر فرماتے ہیں: ”وكان يقول في معنى الاستواء: هو العلو والارتفاع، ولم يزل الله تعالى عاليًا رفيعًا قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء والعالي على كل شيء، وإنما خصّ الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى، أي: علا عليه. ولا يجوز أن يقال: استوى بممارسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا. والله لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا تلحقه الحُدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش“. (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص ٣٨)

ابوفضل تمیمیؒ چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں: ”وأنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن السماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجئ في الشريعة“. (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص ٤٥)

ابو الفضل تمیمیؒ اس کتاب کے آخر میں فرماتے ہیں: ”فهذا وما شاكله محفوظ عنه، وما خالف ذلك كذب وزور“. (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص۸۷. وانظر: حاشية العلامة الكوثري على دفع شبهة التشبيه، ص۸)

ابن رجب حنبلیؒ نے بھی امام احمدؒ کا یہی مذہب بیان کیا ہے اور اسی کو قابل اقتدا قرار دیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں: ”والصواب ما عليه السلف من إمرار آيات الصفات كما جاء ت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح عن أحد منهم خلاف ذلك البتة خصوصًا الإمام أحمد، ولا خوضًا في معانيها ولا ضرب مثل من الأمثال لها، وإن كان بعض من كان قريبًا من زمن أحمد فيهم من فعل ذلك اتباعًا لطريقة مقاتل، فلا يقتدى به في ذلك إنما الاقتداء بأئمة الإسلام كابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق وأبي عبيد ونحوهم“. (مجموعة رسائل ابن رجب ۱٦/۳. وانظر: الطبقات الشافعية الكبرى ۱۷/۲)

اور ابن حجر ہیتمیؒ فرماتے ہیں: ”وما اشتهر بين جهلة المنسوبين إلى هذا الإمام الأعظم المجتهد من أنه قائل بشيء من الجهة أو نحوها فكذب وبهتان وافتراء عليه“. (الفتاوى الحديثية، ص۲۰۳. وانظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ۳۲۵/۳)

امام احمد رحمہ اللہ کی طرف بعض کتابوں کی غلط نسبت:

جس طرح امام احمد رحمہ اللہ کی طرف بعض اقوال کی نسبت غلط ہے، اسی طرح آپ کی طرف بعض کتابوں کی نسبت بھی غلط ہے، مثلاً ”رسالة الإصطخري“ اور ”الرد على الجهمية“. ان کتابوں کی نسبت آپ کی طرف صحیح نہیں۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: ”لا كرسالة الإصطخري، ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد الله، فإن الرجل كان تقيًا ورعًا لا يتفوه بمثل ذلك“. (سير أعلام النبلاء ۲۸۷/۱۱)

علامہ ذہبی کی اس عبارت کی تعلیق میں شیخ شعیب ارناؤوط اصطخری پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هو أحمد بن جعفر بن يعقوب بن عبد الله الفارسي الإصطخري، ورسالته هذه المتضمنة لمذاهب أهل العلم ومذاهب الأثر، رواها عن الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، وقد ذكرها بتمامها القاضي أبو الحسين في طبقات الحنابلة (۱/۲٤-۳٦) وفيها من العبارات ما يخالف ما عليه السلف مما يستبعد صدوره من مثل هذا الإمام الجليل، كقوله فيها: ”وكلّم الله موسى تكليمًا من فيه“ و”ناوله التوراة من يده إلى يديه“ وربما كان ذلك مدعاة

للمؤلف أن يطعن في صحة نسبتها إلى الإمام". (سير أعلام النبلاء ۲۸۷/۱۱)

اسی طرح "الرد على الجهمية" کے بارے میں علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: "ونسبة كتاب "الرد على الجهمية" الذي فيه الرد على هؤلاء إلى أحمد نسبة كاذبة، وراويه الخضر بن المثنى مجهول، وقد أنصف الذهبي حيث قال: وفي النفس شيء من صحة هذه النسبة. ويقول الناظم (أي: ابن القيم) في عزوه: إنّ الخضر المذكور عرفه الخلال. لكن لو كان بمثل هذا القول تزول الجهالة لما وجد بين الرواة مجهول أصلا، على أن نظرنا إلى الخلال وغلامه ليس كنظر الناظم وشيخه إليهما فضلا عمن دونهما في السند من مقلدة الحشوية، بل في متن "الردّ على الجهمية" ما يجل مقدار أحمد عن أن يفوه بمثله جزمًا". (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص۳۸. وانظر أيضًا: حاشيته على الاختلاف في اللفظ، ص ٤٠)

اسی کتاب "الرد على الجهمية" کے بارے میں شیخ شعیب ارناؤوط لکھتے ہیں: "ومما يؤكد أن هذا الكتاب ليس للإمام أحمد أننا لا نجد له ذكرًا لدى أقرب الناس إلى الإمام أحمد بن حنبل ممن عاصروه وجالسوه، أو أتوا بعده مباشرة وكتبوا في الموضوع ذاته كالإمام البخاري (ت٢٥٦)، وعبد اللّٰه بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦)، وأبي سعيد الدارمي (ت٢٨٠)، والإمام أبو الحسن الأشعري قد ذكر عقيدة الإمام أحمد في كتابه "مقالات الإسلاميين" ولكنه لم يشر إلى هذا الكتاب مطلقًا ولم يستفد منها شيئًا". (راجع: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ٣٤١/٤ مع تعليق الشيخ شعيب الأرناؤوط. وسير أعلام النبلاء ٢٨٧/١١. مع تعليق الشيخ شعيب الأرناؤوط. وتنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود لعبد العزيز الحاضري).

آیات واحادیث متشابہات کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک یہی ہے کہ نہ معنی بیان کیا جائے اور نہ حقیقت؛ اگرچہ امام احمدؒ کبھی کبھی تاویل بھی کرتے ہیں؛ چنانچہ امام بیہقیؒ نے امام احمدؒ کے مناقب میں نقل کیا ہے: "قال حنبل بن إسحاق سمعت عمي أبا عبد اللّٰه يعني أحمد يقول: احتجوا عليَّ يومئذ – يعني يوم نوظر في دار أمير المؤمنين – فقالوا: تجيئ سورة البقرة يوم القيامة. وتجيئ سورة تبارك، فقلت لهم: "إنما هو الثواب. قال اللّٰه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر:٢٣) إنما تأتي قدرته، وإنما القرآن أمثال ومواعظ". قال البيهقي: وفيه دليل على أنه كان لا يعتقد في المجيئ الذي ورد به الكتاب، والنزول الذي وردت به السنة انتقالا من مكان إلى مكان كمجيئ ذوات الأجسام ونزولها، وإنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته". (حاشية السيف الصقيل، ص١٣٨)

ائمہ حضرات کی طرف بعض اقوال وکتب کی غلط نسبت کی وضاحت اور امام ذہبی کا اپنی کتاب ''العلو'' میں درج شدہ باتوں سے رجوع:

شیخ عبدالہادی خرسہ نے اپنی کتاب ''اللّٰہ معنا بعلمه لا بذاته'' کے آخر میں ائمہ حضرات کی طرف بعض منسوب عبارات کی خبر لی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب عبارت: ''من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر'' کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو یہ کہنا چاہتا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے مکان تو ہے؛ لیکن مجھے معلوم نہیں آسمان میں ہے یا زمین پر ہے؛ چونکہ اس میں اللہ تعالی کو مکان میں متمکن قرار دیا ہے؛ اس لیے اس کو کفر کہا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی طرف منسوب عبارات پر تبصرہ فرمایا، نیز یہ بھی تحریر فرمایا کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب ''العلو'' میں درج شدہ باتوں سے رجوع فرمایا۔ شیخ کی عبارت ملاحظہ کیجئے کتاب مذکور کے ص ۱۱۴ سے ۱۱۶ تک خاتمۃ البحث میں لکھتے ہیں:

''وردُّ ما نسب إلى بعض الأئمة ممّا يوهم التجسيم والجهة:

١- نسب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله قول: من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فقد كفر؛ لأن الله يقول: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾. (طه:٥)، وعرشه فوق سبع سماوات.

والجواب: قوله ''وعرشه فوق سبع سماوات'' كذب على الإمام الأعظم؛ لأن راويه عنه أبومطيع البلخي، وكان كذابا وضاعا.

وقد ذكر الإمام الشيخ أحمد الرفاعي الكبير ما نصه: وقال الإمام أبو حنيفة: من قال لا أعرف الله أفي السماء هو أم في الأرض فقد كفر؛ لأن هذا القول يوهم أن للحق مكانا، ومن توهّم أن للحق مكانا فهو مشبه.

أقول: فالزيادة المكذوبة على الإمام ليست موجودة فيما نقله الإمام الرفاعي رحمه الله، وانظر إلى شرحه. ذلك بأن هذا القول يوهِم أن للحق مكانا، وهو تشبيه مخالف للعقيدة الصحيحة.

٢- نقل المجسمة عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله: وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء، وأن الله ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء.

والجواب: هذا الكلام كذب محض، وهو مدسوس على الإمام الشافعي رحمه الله،

وقد صرّح بدسها الحافظ الذهبي في ترجمة العشاري.

وقال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان نقلًا عن الذهبي: أدخلوا عليه أشياء فحدث بها بسلامة باطن، منها حديث موضوع في فضائل ليلة عاشوراء، ومنها عقيدة للشافعي.

٣- نسب إلى الإمام كتاب "الرد على الجهمية" وهو كتاب موضوع عليه، وقد صرَّح بوضعه الحافظ الذهبي في ترجمة الإمام أحمد في "سير أعلام النبلاء" فقال: ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد اللّٰه.

أقول: ومثل ذلك كتاب "السنة" لابن الإمام أحمد، وكتب عثمان بن سعيد الدارمي، و"التوحيد" لابن خزيمة الذي ندم على تصنيفه كما روى عنه ذلك الحافظ البيهقي في "الأسماء والصفات"، وكتاب "الصفات" وكتاب "الرؤية" نسبًا غلطًا للدارقطني، وكتاب "الإيمان" لابن منده، و"شرح العقيدة الطحاوية" لابن أبي العز المجسِّم، وكتاب "العلو" للذهبي صنّفه في أول حياته، ثم رجع عنه في كتبه الأخرى". (اللّٰه معنا بعلمه لا بذاته، لعبد الهادي الخرسة، ص ١١٤-١١٦)

تفویض کا دوسرا درجہ:

تفویض کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ظاہری معنی بیان کرے اور ید وقدم وغیرہ کی حقیقت کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالے کرے، مثلاً: ید کا اہلِ سنت میں سے ماتریدیہ یوں اعتقاد رکھتے ہیں: ليس له يد كأيدينا. علامہ زاہد کوثریؒ کہتے ہیں کہ تاویل تو یہ بھی ہے؛ لیکن اجمالی تاویل ہے۔ مخلوق کا ید ظاہر ہے اور خالق کا ید خلاف ظاہر ہے كما يليق بشأنه. اور متأخرین اشاعرہ جو تاویل کرتے ہیں وہ تفصیلی ہے، اور ان کی تاویل مثلاً ید سے قدرت اور نعمت وعطا کا معنی لینا اس لیے ہے کہ لوگ مجسمہ کی طرف راغب نہ ہوں۔ اور ید کا معنی قدرت سے کرنا اگر چہ تفویض کے خلاف ہے؛ لیکن ید قدرت ونعمت کے معنی میں آتا ہے، مثلاً: "لا يدان لي به" یعنی فلان پر مجھے کوئی قدرت نہیں ہے۔ "لي عنده يد" احسان کا معنی مراد ہے۔

الغرض سلف یا تو بالکل ہی تاویل نہیں کرتے ہیں اور یہ تفویض کا پہلا درجہ ہے، یا تاویل اجمالی کرتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں: ليس له يد كأيدينا. یہ تاویل اجمالی ہے۔ اور خلف تاویل تفصیلی کرتے ہیں اور کہتے ہیں: له يد لا كأيدينا؛ بل المراد النعمة أو القدرة. یہ تاویل تفصیلی ہے۔

متأخرین تاویل کو جائز سمجھتے ہیں؛ لیکن تفویض کو اسلم قرار دیتے ہیں۔ اور بعض اوقات عوام کے عقیدہ کو بچانے کی خاطر تاویل کو ضروری سمجھتے ہیں۔

اشاعرہ، ماتریدیہ، شوافع اور احناف سبھی تاویل کرتے ہیں۔ امام غزالیؒ اور امام رازیؒ بھی تاویل کے قائل ہیں۔ ابن ہمامؒ نے مسایرہ لکھی اور ان کے شاگرد ابن ابی شریف نے مسامرہ لکھی، سب نے تاویل کو جائز کہا۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ جو تاویل نقل اور عقل کے خلاف نہ ہو وہ جائز ہے، مثلاً: ﴿اَلْيَوْمَ نَنْسٰكُمْ كَمَا نَسِيْتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ﴾. (الجاثية: ٣٤) اگر اس کو ظاہر پر محمول کریں تو اللہ پر نسیان لازم آئے گا، جو کہ ذات خداوندی کے خلاف ہے، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾. (مريم: ٦٤)؛ اس لیے یہاں پر سبھی تاویل کرتے ہیں کہ نسیان بمعنی ترک ہے، اليوم ننساكم. أي: اليوم نترككم.

متقدمین نے بھی استویٰ کی تاویل کی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾. (طه: ٥) کی تاویل میں فرماتے ہیں: أي: استوىٰ أمره وقدرته فوق بريته. (مسند الربيع، رقم: ١٣٢)

سلفی حضرات کا بعض آیات کی تاویل سے انکار اور بعض میں تاویل پر مجبور ہونا:

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں؛ لیکن ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ اور ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾ میں تاویل نہیں کرتے؛ بلکہ دو ہاتھ مراد لیتے ہیں۔ اور ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾ میں ید مفرد آیا تو تاویل کرتے ہوئے جنس مراد لیتے ہیں، جو ایک اور دو کو بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اور ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِأَيْدٍ﴾ میں أيدٍ جمع آیا تو جمع مافوق الواحد پر محمول کرتے ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ دو کو اصل قرار دیا اور مفرد اور جمع میں تاویل کی۔ اور یہ قول تشبّہ سے اقرب ہے۔ محمد بن صالح عثیمین اپنی کتاب شرح عقیدہ واسطیہ میں عینین کو ثابت کرتے ہیں اور ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ میں جمع مافوق الواحد مراد لیتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ يد لا كأيدينا اور أعين لا كأعيننا میں کیفیت کو مبہم رکھا اور جارحہ کو ثابت کیا۔ اللہ تعالیٰ اعمیٰ نہیں، تو دو آنکھوں کو ثابت کیا، یہ سب باتیں تشبّہ کی طرف میلان پر دلالت کرتی ہیں۔

شیخ عثیمین فرماتے ہیں: "ولكن قد يقول قائل: إن لِلّٰه أكثر من يدين لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيْنَآ أَنْعَامًا﴾ (يس: ٧١) فأيدينا هنا جمع...؟ قلنا: فالجواب أن يقال: جاءت اليد مفردةً مثناةً وجمعًا. أما اليد التي جاءَت بالإفراد، فإنّ المفرد المضاف يفيد العموم، فيشمل كل ما ثبت للّٰه من يد...، وأما المثنى والجمع فنقول: إن اللّٰه ليس له إلا يدان اثنتان...، فإما أن نقول بما ذهب إليه بعض العلماء من أنّ أقل الجمع اثنان، وعليه فـ "أيدينا" لا تدل على أكثر من اثنتين. وإما أن نقول: إن المراد بهذا الجمعِ التعظيمُ". (شرح العقيدة الواسيطة، ص ٢٩٩. وانظر: مجموع الفتاوى ٦/٣٦٧)

افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ لیکن اگر ضرورت کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے:

اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ کیونکہ اس میں کسی قسم کا ضرر نہیں؛ لیکن چونکہ اصل مقصد اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، نہ کہ تشبیہ؛ اس لیے اگر ضرورت کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلاف سے بھی بعض آیات واحادیث کی تاویل منقول ہے؛ چنانچہ ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ کی تاویل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے شدت اور بعض نے ہولِ قیامت سے کی ہے، اور ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِأَيْدٍ﴾ میں بأيد کی بقوّة سے تاویل کی ہے۔ (دیکھئے: جامع البيان، والدر المنثور: القلم:۴۳، والذاريات:۴۷.. والأسماء والصفات للبيهقي، ص ۱۲۹ و ۳۲۵)

فوق کا لفظ فوقیت کے معنی ظاہری میں صریح نہیں ہے؛ بلکہ فوقیتِ رُتبی بھی مراد لے سکتے ہیں، جیسے ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيْمٌ﴾ (يوسف:۷۶) میں مرتبہ کے اعتبار سے فوقیت مراد ہے، حسی فوقیت مراد نہیں کہ ایک عالم دوسرے عالم کے سر پر بیٹھا ہو۔ اسی طرح ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، ﴿وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰى أَمْرِهِ﴾، ﴿رَفِيْعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ اور ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾ میں بھی فوق رُتبی اور قہر وغلبہ وعظمت مراد ہے، یعنی حسی فوقیت نہیں؛ بلکہ مرتبہ کی فوقیت مراد ہے۔

ابن جہبل شافعیؒ فرماتے ہیں: ''الفوقية ترد لمعنيين: أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل بمعنى أن أسفل الأعلى مِن جانب رأس الأسفل، وهذا لا يقول به من لا يُجَسِّم...، وثانيها بمعنى المرتبة كما يقال: الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الأمير، وكما يقال: جلس فلان فوق فلان، والعلم فوق العمل، والصِّباغة فوق الدِّباغة. وقد وقع ذلك في قوله تعالى حيث قال: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ ولم يطلع أحدُهم على أكتاف الآخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُوْنَ﴾ وما ركبت القبط أكتاف بني إسرائيل ولا ظهورهم''. (رسالة الإمام ابن جهبل الشافعي في نفي الجهة، ص ۴۷)

اگر سلفی حضرات ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾ میں تاویل نہیں کرتے ہیں، تو دوسری آیات میں بھی نہ کریں۔ وہاں کونسی مجبوری ہے؟!

اور اگر ہم استوی علی العرش کو اصل قرار دیں، تو پھر جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے میں ہے کہ آپ جب اپنی قوم کے ایمان لانے سے مایوس ہوگئے اور ''شام'' جانے کا ارادہ کیا تو فرمایا: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلٰى رَبِّي سَيَهْدِيْنِ﴾. (الصافات: ۹۹) تو کیا اللہ تعالیٰ شام میں تھے؟!

مسلم شریف کی حدیث ہے: "أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء". (صحيح مسلم، باب مايقول عند النوم، رقم:۲۷۱۳) اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے فوق اور دون کا بھی لفظ آیا ہے؛ اس لیے یا تو سب کو کما يليق بشأنه کہا جائے، ورنہ تاویل ہی کرنی ہے تو سب جگہ تاویل کریں۔

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾. (ق:۱۶) اگر تاویل نہ کریں تو کما يليق بشأنه کہنا کافی ہے، اور اگر تاویل کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ علم کے اعتبار سے قریب ہیں۔

صحیح مسلم کی روایت ہے: "أقرب ما يكون العبد من ربّه وهو ساجد". (صحيح مسلم، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم:۴۸۲) اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہوگا کہ سجدے کی حالت میں اللہ تعالیٰ بندے کے قریب تر ہوتے ہیں، اور اگر تاویل کریں تو قرب محبت مراد ہوگا۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں: "معناه أقرب ما يكون من رحمة ربه وفضله". (شرح النووي على مسلم ۴/۲۰۰، باب ما يقال في الركوع والسجود)

حدیث میں آتا ہے: "الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عُنق راحلة أحدكم". (صحيح مسلم، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، رقم: ۲۷۰۴. ومثله في سنن أبي داود، باب في الاستغفار، رقم:۱۵۲۶.)

اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے بہت قریب ہیں کما يليق بشأنه یا نفوض علمه إلى الله، اور اگر تاویل کریں تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تصرف کے اعتبار سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور تصرف میں تمام مواضع برابر ہیں۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "وهذا مجاز كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾ والمراد تحقيق سماع الدعاء". (شرح سنن أبي داود لبدر الدين العيني ۵/۵۳۶)

اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر جگہ اس کی تجلی، علم، قرب اور تصرف ہے۔

تقی الدین سبکیؒ نے السیف الصقیل میں امام مالکؒ کے کاتب حبیبؒ سے سنداً نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ سے حدیث: "ينزل ربّنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة" کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپؒ نے فرمایا: ينزل أمره كل سحر، وأما هو فهو دائم لا يزول، وهو بكل مكان. (السيف الصقيل، ص۱۲۸-۱۲۹)

علامہ کوثریؒ امام مالکؒ کے قول "وهو بكل مكان" کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "المراد أنه لا يوصف بمكان دون مكان حيث تنزه عن الأمكنة...، وأما قول الترمذي في حديث لهبط على الله:

”وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وقدرتُه وسلطانُه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه“. فقد تعقبه ابن العربي في ”العارضة“ وقال: إن علم الله لا يحل في مكان، ولا ينتسب إلى جهة، كما أنه سبحانه كذلك، لكنه يعلم كل شيء في كل موضع، وعلى كل حال فما كان فهو بعلم الله، لا يشذ عنه شيءٌ ولا يعزب عن علمه موجودٌ ولا معدومٌ. والمقصود من الخبر أن نسبة الباري من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته“. (حاشية السيف الصقيل، ص ۱۲۹)

علامہ صاویؒ فرماتے ہیں: ”شاع على ألسنة العوام ”الله موجود في كل الوجود“ وهو كلام صحيح في نفسه؛ لأن مفاده وحدة الوجود، لكنه غير لائق منهم لإيهام الحلول. وتأويله أن تقول: معناه أنه مع كل موجود، أي لا يغيب عنه موجود أصلا. ومعيته معه معناه: تصرُّفه فيه وتدبيره له معيَّةً معنويةً لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو. لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء“. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ۱۳۶)

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالی ہر جگہ ہے، تو کیا بیت الخلا میں بھی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالی ہر جگہ تصرف، علم اور رحمت کے اعتبار سے موجود ہیں، اللہ تعالی کا تصرف اور قدرت ہر جگہ موجود ہے، اور یہ کوئی نہیں کہتا کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالی بیت الخلاء میں بیٹھے ہیں، یہ مجسمہ اور معتزلہ کا مذہب ہے، اہل سنت کا نہیں۔

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ استوی بمعنی استیلاء ہے۔ اور استیلاء تو اس کو کہتے ہیں کہ جو کسی کے ساتھ لڑائی کرے اور مغلوب ہونے کے بعد غلبہ حاصل کرے، تو کیا اللہ تعالی قتال کر رہے تھے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال ان پر بھی وارد ہوتا ہے کہ وہ استواء کو بمعنی استقرار کے لیتے ہیں جو کہ حرکت اور اضطراب کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ (تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا) بلکہ استیلاء کا معنی یہ ہے کہ سب چیزیں تحت القدرۃ ہیں۔

سلفی حضرات کا حدیث ”أوعال“ سے استوی علی العرش پر استدلال:

سلفی حضرات استوی علی العرش کے بارے میں ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آسمانوں کا شمار کرانے اور ان کے درمیان کی دوری کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ثم فوق ذلك ثمانية أوعال ... ثم على ظُهورهم العرشُ... ثُمّ اللّهُ تبارك وتعالى فوق ذلك. (سنن أبي داود، رقم:

۷٤۲۳. سنن الترمذي، رقم: ۳۳۲۰. سنن ابن ماجه، رقم:۱۹۳)
ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے؛ لیکن ابن معینؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، ابراہیم الحربیؒ، امام نسائیؒ، ابن عدیؒ، ابن الجوزیؒ، ابن العربیؒ، اور ابوحیانؒ نے اسے غیر صحیح کہا ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے منقطع اور امام احمدؒ نے اس حدیث کے ایک راوی یحییٰ بن العلاء کو کذاب اور واضع الحدیث کہا ہے۔ اور ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: إن الخبر باطل. اور امام ترمذیؒ کے اسے حسن کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سماک بن حرب کے بعد اس کے طرق متعدد ہیں۔ اور اگر بالفرض حدیث صحیح بھی ہو، تو متشابہات میں سے ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: **مقالات الکوثري، أسطورة الأوعال، ص۳۰۸-۳۱٤.**

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "**العرش فوق الماء، والله فوق العرش**". (تفسير القرطبي، البقرة: ۲۵۵). اس روایت میں فوقیت ایسی نہیں، جیسے زید مثلاً چھت پر بیٹھا ہو؛ بلکہ فوقیت یا تو مرتبہ اور قدرت کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ ابواللیث سمرقندی نے اس کی تفسیر "**بالعلو والقدرة**" سے کی ہے۔ (تفسير السمرقندي ۱۶۹/۱)، یا یہ متشابہات میں سے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**﴾، ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيْمٌ**﴾ اور ﴿**يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ**﴾ متشابہات کے قبیل سے ہے۔

امام مالک سے کسی نے استوی علی العرش کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا، آپ تکیہ لگائے ہوئے تھے، بیٹھ گئے اور پسینہ آ گیا اور فرمایا: **لا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع.** اور سائل کے بارے میں حکم دیا کہ یہ بدعتی ہے اسے یہاں سے نکال دیا جائے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۳۷۹.)

ابن عبدالبرؒ نے تمہید میں امام مالکؒ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ ایک عراقی شخص نے آپ کے پاس آ کر کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں، امام مالکؒ نے سر جھکا لیا، تو اس شخص نے کہا: **يا أبا عبد الله!** ﴿**اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى**﴾ (طه:٥) **كيف استوى؟** امام مالکؒ نے جواب میں فرمایا: **سألتَ عن غير مجهول، وتكلمت في غير معقول، إنك امرؤ سوء، أخرجوه.** چنانچہ لوگوں نے اسے پکڑ کر وہاں سے نکال دیا۔ (التمهيد ۱۵۱/۷)

امام بیہقیؒ نے امام مالکؒ کے اس مقولے کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے: **الاستواء غير مجهول** (غیر مجهول کا یہ مطلب نہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ کس طرح استوی ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے: **الاستواء معلوم في القرآن**). **والكيف غير معقول** (یعنی اس کا تصور ہی نہ کیا جائے؛ کیونکہ اس کا علم قرآن اور حدیث سے ہی ہو سکتا ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کا ذکر نہیں) **والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.** (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۳۷۹. وانظر أيضًا: شرح اعتقاد أهل السنة ٤٤۱/۳. والتمهيد لابن عبد البر ۱۳۸/۷)

سیف بن علی العصری نے القول التمام میں امام مالکؒ کے اس مقولے کے متعدد طرق، الفاظ کے اختلاف اور لغوی واصطلاحی معانی کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (القول التمام، ص۲۸۷-۳۰۲. وانظر: روح المعاني، طه: ۵)

سلفی حضرات کا امام مالکؒ کے بعض اقوال سے استدلال:

سلفی حضرات امام مالکؒ کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں، جسے ابن عبد البرؒ نے عبد اللہ بن نافع کے طریق سے نقل کیا ہے: ”كان مالك يقول: الله في السماء، وعلمه في كل مكان لا يخلو منه شيء“. (الانتقاء، ص۷۱)

شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ اس کی تعلیق میں فرماتے ہیں: ”ابن نافع وسُرَيج في حفظهما وضبطهما على ما تَعرِف. ولم يروِ أحد من أصحاب مالك عنه مثل هذا، بل المتواتر عنه عدم الخوض في الصفات وفيما ليس تحته عمل، كما كان عليه عمل أهل المدينة على ما في ”شرح السنة“ للالكائي وغيره. وقد سبق من المصنف رواية إباء مالك حتى عن القول بنقص الإيمان، ويأتي عنه أيضًا بسنده ما ذكر هنا بدون زيادة ”وكان مالك يقول: الله في السماء، الخ“ فآثار الافتعال ظاهرة على هذه الزيادة، على أن هذه الرواية مما شذّ به عبد الله بن أحمد عن أبيه، وقول أبيه في ابن نافع الصائغ معروف، وكم فيما يُنسَب إلى عبد الله مما يُضرَب به عُرضُ الحائط ويَرُوجُ على من لا ينظر إلى ما يَدخُل في روايات المكثرين عن آبائهم“. (وانظر: مقدمة كتاب الأسماء والصفات للكوثري، ص ۱۰. وحاشيته على السيف الصقيل، ص۱۲۹)

لغت میں استویٰ کے متعدد معانی:

سلفی حضرات استویٰ کی تعریف استقرار سے کرتے ہیں جبکہ استویٰ کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں:

(۱) استویٰ بمعنی مضبوط ہوا، جیسے: ﴿فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ﴾. (الفتح: ۲۹)

(۲) استویٰ بمعنی سوار ہوا، جیسے: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ﴾. (الزخرف: ۱۳)

(۳) استویٰ بمعنی قصد، جیسے: ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة: ۲۹) أي: قصد.

(۴) استویٰ بمعنی غلبہ، جیسے: ”قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مُهراق“، یا جیسے ”إذا ما علونا واستوينا عليهم“. أي: غلبنا عليهم.

کلّیات ابی البقاء میں لکھا ہے کہ استویٰ کے بعد علیٰ آجائے تو غلبہ کے معنی میں ہوتا ہے۔

اور استویٰ کا ایک معنی لینا اور دوسرے معانی کو چھوڑ دینا بعض اوقات تجسیم کی طرف لے جاتا ہے؛ اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ معنی بیان ہی مت کرو۔

متأخرین کہتے ہیں کہ کبھی کبھی تاویل کرنی پڑتی ہے، جیسے ﴿نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ﴾. (التوبة:٦٧) میں ظاہری معنی بھول جانے کے ہیں؛ جبکہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾. (مريم: ٦٤) اللہ تعالیٰ کوئی چیز نہیں بھولتے؛ اس لیے پہلی آیت میں بالاتفاق نسیان بمعنی ترک ہوگا۔

اسی طرح کبھی تاویل ضروری ہوتی ہے، جیسے حدیث میں آتا ہے: "يا ابن آدم مرضتُ فلم تعدني..." (صحيح مسلم، باب فضل عيادة المريض، رقم: ٢٥٦٩) اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں بیمار ہوا، تم نے میری عیادت نہیں کی۔ بندہ عرض کرے گا: آپ تو بیمار نہیں ہوتے۔ تو ارشاد ہوگا کہ میرا فلاں بندہ بیمار تھا اگر تم اس کی عیادت کو جاتے، تو اللہ تعالیٰ کو وہاں پاتے۔ یعنی تمھاری عیادت سے وہ بیمار خوش ہو جاتا، تو اللہ تعالیٰ بھی خوش اور راضی ہو جاتے۔

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ثابت کرنا:

علامہ ابن تیمیہؒ نقل کرتے ہیں: "قال أبو سعيد: والله تعالى له حد، لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله تعالى، ولمكانه أيضًا حدٌّ وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان. قال: وسئل ابن المبارك بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد. فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه، فقال: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾... (بيان تلبيس الجهمية ٢/٦٠٥ و٣/٦٨٧ و٥/١٦٤. درء تعارض العقل والنقل ٢/٥٧)

عبداللہ بن مبارکؒ کے قول "بحد" کا صحیح مطلب:

امام بیہقیؒ نے عبداللہ ابن مبارکؒ کے مذکورہ قول کو اپنی سند سے "الاسماء والصفات" میں نقل کیا ہے۔ سند کے حذف کے ساتھ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "قال علي بن الحسن :سألت عبد الله بن المبارك، قلت: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه. قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا. قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية، نقول: هو هو. قلتُ: بحدٍّ؟ قال: إي والله بحدٍّ".

امام بیہقیؒ عبداللہ بن مبارکؒ کے اس قول کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "إنما أراد عبد الله بالحدِّ حدَّ السَّمْع، وهو أنّ خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوى، فهو على عرشه كما أخبر، وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان، وحكايته تدل على مراده". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ٣٩٥)

سلفی حضرات کے نزدیک حد سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:
"وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدرته. ويقال: حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك".

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "إذن ها هو ابن تيمية ينص على أن الحد له معنيان أو أمران يصدق عليهما: الأول هو الصفة الخاصة بالشيء، والثاني الجهات والجوانب المميزة، أي النهايات والأطراف.

واعلم أن ابن تيمية عند ما يثبت الحد لله تعالى فإنه يثبت هذين المعنيين في حقه تعالى، بل هو يريد بالحد أصالة المعنى الثاني؛ لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم منه، وهذا هو معنى قوله "إن هذا المعنى أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك" أي: والعرف الشرعي الخاص.

والمعنى الأول للحد عند ابن تيمية يسميه الصفة، والمعنى الثاني عنده يسميه القدر، فكل محل أثبت فيه القدر لله، فإنه إنما يثبت الحد والجهة والحيز والجسمية؛ لأن هذه المعاني لا تنفك عن الحجم الذي هو القدر". (الكاشف الصغير، ص۲۱٦. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص۲۲۵)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لیے حد ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "إن كثيرا من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحدٍّ، ومنهم من لم يطلق لفظ الحد، وبعضهم أنكروا الحد". (بيان تلبيس الجهمية ۲/۷۲۵)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: "وهذا هو المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حد لله". (بيان تلبيس الجهمية ۳/۷۰٦)

ابن تیمیہؒ اپنی اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: "وأما سلف الأمة وأئمتها ومن اتبعهم فألفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيها إثبات الصفة الخبرية التي يعبر هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضي التركيب والانقسام، وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لِلّٰه حدٌّ، وأن ذلك لا يعلمه غيره". (بيان تلبيس الجهمية ۳/۵۹۱)

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے حیّز ثابت کرنا:

حیز: اس جگہ کو کہتے ہیں جسے جسم گھیرے ہوئے ہو۔ سید شریف جرجانیؒ فرماتے ہیں: "الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر

الفرد". (التعريفات، ص ٤٢)

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: "ويقال له: أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحده الداخل في مسماه، أم تريد بالحيز شيئًا موجودًا منفصلًا عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز المعنى الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه... ولا نسلم أنه ممتنع، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية". (بيان تلبيس الجهمية ٧٩٨/٣. وانظر: مجموع الفتاوى ٤٢/٣. ومنهاج السنة ٥٥٦/٢. وبيان تلبيس الجهمية ٦١١/٣)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "يوضح ابن تيمية بأن الحيز بمعنى حدود الشيء، وهو المقصود من كلام المتكلمين في تعريف الحيز عند ما قالوا: هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم. فابن تيمية يصرح هنا أن هذا المعنى من الحيز غير ممتنع على الله تعالى، بل هو أبلغ من الصفات الذاتية، أي ثبوته في حق الله أقوى من ثبوت الصفات الذاتية له تعالى مثل القدرة والعلم". (الكاشف الصغير، ص ٢٥٤)

ایک تنبیہ:

علامہ بجنوری انوار الباری میں تحریر فرماتے ہیں: "(ایک مسامحت) حضرت تھانوی کی نہایت اہم تحقیقات عالیہ علمیہ بابت استوا علی العرش جو کئی جگہ "بوادر النوادر" میں مذکور ہیں، اہل علم کے لیے ان کا مطالعہ نہایت ضروری واہم ہے؛ البتہ ایک جگہ بعض مفسرین کی مسامحت کی وجہ سے حضرتؒ نے سلف کی طرف استوا بمعنی استقرار منسوب کیا ہے۔ وہ صحیح نہیں۔

استوا کے معنی سلف سے استعلاء (رفع رتبی) وغیرہ ضرور منقول ہیں؛ لیکن استقرار وتمکن یا جلوس علی العرش کے معانی صحیح طور سے منقول نہیں ہوئے ہیں۔ (انوار الباری ۲۷۴/۱۸-۲۷۵)

ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کے بارے میں بعض اہل علم کے فتاوی:

شیخ بخیت مطیعی نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کے بارے میں لکھا ہے: "إن ابن تيمية وابن القيم كلاهما من أكابر أهل السنة والجماعة، ومن شيوخ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وإن ابن تيمية كان شيخ الإسلام في عصره، وهذا لا نزاع فيه، وإنما كان لابن تيمية مسائل من الأصول والفروع ووافقه عليها ابن القيم، أخطأ فيها وخالف فيها السلف فأنكرها عليه علماء عصره، وأوذي بسببها، وقاموا عليه مرارًا لأجلها، ولا يحفظ عن أحد منهم أنه أفتى بتكفيره مع

ما نسب إليه من مخالفة السلف، وقد ردَّ عليه التاج ابن السبكي في "الطبقات الكبرى"، وكذلك ابن حجر الهيتمي وغيرهما كثير من العلماء ممن عاصرهما وغيرهم ممن تأخر عنهما. فالواجب - أخذًا من كلام ابن حجر العسقلاني والسراج البلقيني- على من اتصف بالعلم أن يتأمل كلام ابن تيمية وابن القيم في مؤلفاتهما فيفرز من ذلك ما ينكر ويحذر منه على قصد النصح، ويثني عليهما لفضائلهما فيما أصابا من ذلك، والله يحفظنا من الخطأ والخلل ويحمينا من الزيغ والزلل. آمين". (الفتاوى لمحمد بن بخيت المطيعي، ص ٤٤٠، ط: دار الصيد، دمشق)

حافظ ابوزرعہ عراقی الاجوبۃ المرضیہ میں لکھتے ہیں: " أما الشيخ تقي الدين ابن تيميه، فهو إمام واسع العلم، كثير الفضائل والمحاسن، زاهد في الدنيا، راغب في الآخرة على طريقة السلف الصالح، لكنه كما قيل فيه: "علمه أكثر من عقله" فأداه اجتهاده إلى خرق الإجماع في مسائل كثيرة، قيل: إنها تبلغ ستين مسألة، فأخذته الألسنة بسبب ذلك، وتطرق إليه اللوم، وامتُحِن بهذا السبب، ومات مسجونًا بسبب ذلك، والمنتصِر له يجعله كغيره من الأئمة في أنه لا تضره المخالفة في مسائل الفروع إذا كان ذلك عن اجتهاد، ولكن المخالف له يقول: ليست مسائله كلها في الفروع، بل كثير منها في الأصول، وما كان منها من الفروع فما كان يسوغ له المخالفة فيها بعد انعقاد الإجماع عليها، ولم يقع للأئمة المتبوعين مخالفة في مسائل انعقد الإجماع عليها قبلهم، بل لم يقع لأحد منهم إلا وهومسبوق به من بعض السلف، كما صرح به غير واحد من الأئمة، وما أبشع مسألتي ابن تيمية في الطلاق والزيارة! وقد رد عليه فيهما معًا الشيخ الإمام تقي الدين السبكي، وأفرد ذلك بالتصنيف، فأجاد وأحسن". (الأجوبة المرضية عن الأسئلة المكية، ص ٩١-٩٩، المسألة الحادية والعشرون، ط: مكتبة التوعية الإسلامية، مصر).

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب:

ہم نے اس شعر اور گزشتہ بعض اشعار کی تشریح میں علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارتوں کو ذکر کیا جو جمہور اشاعرہ حضرات کے مسلک کے خلاف ہیں۔ اسی طرح علمائے کرام نے علامہ ابن تیمیہؒ کے بعض دیگر ان تفردات کو ذکر کیا ہے جو جمہور علما کے خلاف ہیں، مثلاوہ ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک شمار کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی نیت سے سفر ناجائز سمجھتے ہیں، عالم کو قدیم بالنوع کہتے ہیں، جہنم کی نار کو فانی کہتے ہیں، توسل بالذات کا انکار کرتے ہیں، اللہ تعالی کو محل حوادث مانتے ہیں۔ اس کے باوجود اکابر علما نے بلند الفاظ سے ان کی

تعریف فرمائی اور ان کو شیخ الاسلام کے لقب سے ملقب فرمایا اور ساتھ ہی ان کے تفردات سے دامن بچاتے ہوئے ان کی بعض عبارتوں کی تاویل کی اور بعض کورد فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہ کو شیخ الاسلام کہنے کے چند حوالے ملاحظہ فرمائیں:

۱-ابن کثیر رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں: ”قال شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس ابن تيمية: هذا حديث موضوع مختلق باتفاق أهل المعرفة“. (تفسير ابن كثير، النساء:۷۷)

۲-ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں لکھتے ہیں: ”وفاة شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن تيمية“. (البداية والنهاية ۵۵۲/۱۳)

۳-علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: لو كان الخضر حيًّا لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ويجاهد بين يديه ويتعلم منه“. (روح المعاني، الكهف: ٦٥)

۴-علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: ”فقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن رجل قال: ليلة الإسراء أفضلُ من ليلة القدر“. (زاد المعاد ۵۷/۱)

۵-علامہ ذہبی رحمہ اللہ تعالی ”تذكرة الحفاظ“ اور ”العبر“ میں لکھتے ہیں: ”ابن تيمية الشيخ الإمام العلامة الحافظ الناقد الفقيه المجتهد المفسر البارع شيخ الإسلام“. (تذكرة الحفاظ ١٤٩٦/٤)

”ومات في قلعة دمشق ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني معتقلا“. (العبر في خبر من غبر ٨٤/٤)

۶-علامہ زرکلی ان کے حالات میں لکھتے ہیں: ”أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ...أبو العباس تقي الدين ابن تيمية الإمام شيخ الإسلام“. (الأعلام للزركلي ١٤٤/١)

۷-حاجی خلیفہ لکھتے ہیں: ”رفع الملام عن الأئمة الأعلام: لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي“. (كشف الظنون ۷۵۷/۱)

۸-عمر بن رضا کحالہ معجم المؤلفین میں لکھتے ہیں: ”أحمد بن تيمية ... الحراني، ثم الدمشقي الحنبلي شيخ الإسلام محدث حافظ“. (معجم المؤلفين ٢٦١/١)

۹-علامہ شامی رحمہ اللہ تعالی نے بھی اپنی تصانیف میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب

استعمال کیا ہے: ”ورأيت في كتاب الصارم المسلول لشيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي“. (ردالمحتار ٤/٢١٤)

”ثم تبعه على ذلك من الحنابلة الإمام شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية“. (مجموعة رسائل ابن عابدين ، الرسالة الخامسة عشرة، ص ٣١٥)

۱۰-مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالی کی مشہور کتاب ”قواعد في علوم الحديث“ کی تعلیق میں شیخ عبد الفتاح ابوغدۃ نے ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے بارے میں مولانا ظفر احمد عثمانی کے ساتھ پیش آنے والا ایک واقعہ ذکر فرمایا ہے اور اس کے آخر میں مولانا ظفر احمد عثمانی کا خط بھی نقل کیا ہے، جو حسب ذیل ہے:

”فكتب إليّ –رعاه الله– بخط يده ما يلي: وقد أمرت بعض أصحابي أن يضربوا على هذه العبارة في حق الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ولكنه نسي وأنساني الشيطان أن أذكره، فاضربوا أنتم على هذه العبارة، واكتبوا في الهامش: إن المؤلف قد رجع عن تلك العبارة، وكان من هفوات القلم، وهو يستغفر الله ويتوب إليه من سوء الأدب في حق أئمة الإسلام، ومنهم: الإمام ابن تيمية الحراني شيخ الإسلام، رحمه الله تعالى وأدخله وإيانا دار السلام“. (قواعد في علوم الحديث، ص ٤٤٢)

۱۱-علامہ مقریزی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں: ”وفيها توجه شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية في ذي الحجة من دمشق“. (السلوك لمعرفة دول الملوك ٢/٣٨٤)

۱۲-علامہ حموی رحمہ اللہ تعالی شرح الاشباہ میں رقم طراز ہیں: ”أقول: يؤيده ما في فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية“. (١/١٦٣)

”قال الشيخ قاسم في فتاواه معزيا إلى شيخ الإسلام يعني ابن تيمية قول الفقهاء نصوص الواقف كنصوص الشارع، يعني في الفهم والدلالة لا في وجوب العمل“. (٤/١٠٦)

۱۳-اسی طرح علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ تعالی نے اگرچہ شیخ الاسلام کا لقب تو استعمال نہیں کیا؛ لیکن تعریفی کلمات کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں: ”وقد بالغ الحافظ عالم العرب أبو العباس بن تيمية في تضعيفه“. (البحر الرائق ١/٣٠٩)

۱۴-علامہ صنعانیؒ فرماتے ہیں: ”قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: السر في قراءتهما في صلاة فجر يوم الجمعة أنهما تضمنتا ما كان وما يكون في يومهما“. (سبل السلام شرح بلوغ المرام ١/٣٦٣)

۱۵- مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالی ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالی کے معتقد تھے، وہ اپنے رسالہ "**إكفار الملحدين في ضروريات الدين**" میں ایک جگہ لکھتے ہیں: "**قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهؤلاء عندهم النبوة مكتسبة**". (ص ۱۱۵)

۱۶- مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: "شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: **والإجماع أعظم الحجج**". (راہ سنت، ص ۴۱)

۱۷- مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب "تاریخ دعوت وعزیمت" میں ایک مکمل جلد ابن تیمیہ رحمہ اللہ پر لکھی ہے، جس میں کئی جگہوں پر ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب استعمال کیا ہے۔

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ ہمارے اکثر اکابر علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے کمالات علمی سے متاثر تھے اور ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب اختیار فرمایا؛ لیکن ہمارے بعض اکابر ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے غیر معمولی اصولی وفروعی تفردات کی وجہ سے ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب پسند نہیں کرتے تھے؛ چنانچہ مولانا احمد رضا بجنوری فرماتے ہیں:

"حضرت الاستاذ شیخ الاسلام مولانا مدنیؒ تو حضرت شاہ عبدالعزیزؒ سے بھی زیادہ اس معاملہ میں سخت تھے؛ کیونکہ انھوں نے علامہ کی قلمی تالیفات کا بھی مطالعہ کیا تھا اور وہ علامہ ابن تیمیہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب بھی پسند نہ کرتے تھے؛ اسی لیے حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ کو بذل المجہود میں علامہ کو شیخ الاسلام لکھنے پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا تھا اور حضرت کی "الشہاب" تو احقاق حق وابطال باطل کا بے نظیر علمی وتحقیقی شاہکار ہے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ سب سے بہتر ومحتاط فیصلہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ذہبیؒ وغیرہ کا یہی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ کے علمی نوادر سے استفادہ کیا جائے اور ان کے تفردات خلاف جمہور سے صرف نظر کی جائے۔ اور اسی طریقہ کو ہمارے اکابر نے بھی پسند کیا ہے۔ (ملفوظات کشمیری، ص ۴۱۴)

ابن ناصر الدین دمشقی (م: ۸۴۲ھ) نے "**الرد الوافر علی من زعم بأن من سمی ابن تيمية شيخ الإسلام كافر**" میں ۸۷ علمائے کرام کے نام ان کے مختصر حالات کے ساتھ درج فرمائے ہیں جنھوں نے علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو شیخ الاسلام کے لقب سے ملقب فرمایا ہے، یا آپ کے بارے میں تعریفی کلمات فرمائے ہیں۔ لیکن اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہ کے شذوذ سے بحث نہیں کی گئی ہے؛ اس لیے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان اکابر نے ابن تیمیہ کے شذوذ کو صحیح تسلیم کرلیا ہے؛ بلکہ ان حضرات نے اپنی تالیفات میں علامہ ابن تیمیہ کا علمی طور پر رد لکھا ہے اور ان کی غلطی کا بیان کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے بعض تفردات:

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے ایسے تفردات ہیں جو اجماع کے خلاف ہیں۔

اس سلسلے میں چند علمائے کرام کی عبارات ملاحظہ فرمائیں:

۱-علامہ ابن حجر عسقلانی صاحب فتح الباری فرماتے ہیں: "فإنه شيخ مشايخ الإسلام في عصره بلا ريب، والمسائل التي أنكرت عليه ما كان يقولها بالتشهي ولا يصر على القول بها بعد قيام الدليل عنادا... فالذي أصاب فيه وهو الأكثر يستفاد منه ويترحم عليه بسببه، والذي أخطأ فيه لا يقلد فيه، بل هو معذور". (۱۴/۱)

۲-علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: "وقد انفرد بفتاوى نيل من عرضه لأجلها، وهي مغمورة في بحر علمه، فالله تعالى يسامحه ويرضى عنه، فما رأيت مثله، وكل أحد من الأمة فيؤخذ مِن قوله ويترك فكان ماذا؟" (تذكرة الحفاظ ۱۹۲/۴)

۳-علامہ بجنوری رحمہ اللہ تعالیٰ جو علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ کے شاگردوں میں سے ہیں، فرماتے ہیں: امام احمد رعاف ونکسیر کی وجہ سے نقض وضو کے قائل ہیں، پھر بھی حافظ ابن تیمیہ خارج من غیر السبیلین سے نقض وضو کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ ہوگئے۔ یہ وہی بات ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ نے جن مسائل میں اپنی رائے خود قائم کر لی ان میں انھوں نے امام احمد کی بھی پروا نہیں کی، اور بعض تفردات میں تو وہ اکابر امت سے بالکل الگ ہو کر ہی چل پڑے اور اپنی ہی کہتے ہیں، دوسروں کی سنتے بھی نہیں (جیسا کہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا) یعنی دوسروں کے دلائل سے صرف نظر کر لیتے ہیں، نہ ان کو پوری طرح ذکر کرتے ہیں، نہ ان کی جواب دہی ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ بات علمی تحقیق کے شان کے خلاف ہے اور حافظ موصوف جیسے جلیل القدر محقق ومحدث کے لیے موزوں نہ تھی؛ چونکہ ایسے مسائل کی تعداد بہت کم ہے؛ اس لیے ان سے موصوف کی عظمت وقدر پر حرف نہیں آتا، یہ دوسری بات ہے کہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہے اور اس کا اعلان واظہار بھی ضروری ہے؛ تاکہ تحقیق واحقاق حق میں کوتاہی نہ ہو۔ ساتھ ہی عرض ہے اور پہلے بھی لکھا گیا ہے کہ معصوم بجز انبیا علیہم السلام کے کوئی بھی نہیں۔ (انوار الباری ۶۳/۶)

۴-مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ معارف السنن میں لکھتے ہیں: "قال الراقم عفا الله عنه: شذوذ ابن تيمية في مسائل الطلاق نظير شذوذه في مسائل أخرى أصولا وفروعًا، وهي كثيرة جدًّا، ومشايخنا مع الاعتراف بسعة علمه واستبحاره المدهش يردون عليه في شواذه ولا يسايرون معه في شيء، وقد قام عصبة من أجلة أهل عصره ومن بعده بالرد عليه في هذه المسائل وغيرها، كالحافظ تقي الدين أبي الحسن السبكي، والكمال الزملكاني، وابن جهبل، وابن الفركاح، والعز بن جماعة، والصلاح العلائي، والتقي الحصني، وغيرهم من

الأعلام". (معارف السنن ٦/٤٧٢-٤٧٣)

۵-مولانا سعید احمد اکبرآبادیؒ لکھتے ہیں: ''اصحابِ مذاہب سے ابن تیمیہؒ کے اختلافات چار قسم کے ہیں: ا- اگرچہ ابن تیمیہؒ اپنے کو امام احمد بن حنبلؒ کا پیرو بتاتے ہیں، باوجود اس کے انھوں نے چھبیس مسائل میں اختلاف کیا ہے۔ ۲-سولہ مسائل میں احمد بن حنبلؒ کے مسلک کو قطعی طور پر نظر انداز کر کے باقی تین اماموں میں سے کسی ایک کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔ ۳-اُنتالیس مسائل میں انھوں نے چاروں ائمہ کے فیصلوں کو چھوڑ کر اپنی آزاد رائے کو ترجیح دی ہے۔ ۴-اُنتالیس مسائل ایسے ہیں جہاں انھوں نے اجماعِ امت کو نظر انداز کر دیا ہے اور اپنی ذاتی رائے کو اہمیت دی ہے۔ (علامہ ابن تیمیہ اور ان کے ہم عصر علما، ص ۸)

علامہ ابن تیمیہؒ کے مختصر حالات اور ابن تیمیہ سے شہرت کی وجوہات:

علامہ ابن تیمیہ کا نام: احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد اللہ بن محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علی بن عبد اللہ ابن تیمیہ ہے۔ ابو العباس آپ کی کنیت اور تقی الدین لقب ہے۔ اور ابن تیمیہ آپ کا خاندانی نام ہے۔

ابو البرکات ابن المستوفی نے تاریخ اربل میں لکھا ہے کہ میں نے محمد بن الخضر بن محمد ابن تیمیہ سے تیمیہ کے نام کی وجہ دریافت کی تو انھوں نے کہا کہ میرے والد یا دادا حج کے لیے گئے اور ان کی بیوی حاملہ تھی، جب تیماء پہنچے تو ایک چھوٹی سی بچی پر جو خیمے سے باہر نکل رہی تھی نظر پڑی، جب حج سے واپس حران آئے تو ان کی بیوی کے ہاں بچی پیدا ہو چکی تھی، جب دادا نے بچی کو دیکھا تو اس کو تیماء والی بچی کے ساتھ مشابہ پایا اور کہا: يا تيمية! يا تيمية! بس یہ وجہ تسمیہ ہے۔ (تاريخ إربل، للمبارك بن أحمد بن المبارك اللخمي الإربلي المعروف بابن المستوفي ١/٩٧، ونقل عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان ٤/٣٨٦)

زین الدین حنبلی نے ذیل طبقات الحنابلہ (۲/۱۶۱) میں محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر کے حالات میں تیمیہ کی مذکورہ وجہ تسمیہ کے علاوہ ابن النجار کے حوالے ایک دوسری وجہ یہ ذکر فرمائی ہے کہ محمد بن خضر کے دادا محمد کی والدہ کا نام تیمیہ تھا جو واعظہ تھیں؛ اس لیے ان کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کا خاندانی نام تیمیہ پڑ گیا۔ اور صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۷/۱۱) میں لکھا ہے کہ تیمیہ آپ کے جد اعلیٰ کا لقب تھا۔

آپ کی ولادت دوشنبہ ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ میں حران میں ہوئی، اور وفات شب دوشنبہ ۲۰ ذی القعدہ ۷۲۸ھ دمشق میں ہوئی۔ آپ کی ولادت سے پانچ سال قبل ۶۵۶ھ میں تاتاریوں نے بغداد پر حملہ کیا۔ سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کے واسطے یہ زمانہ جتنا پست اور پر خطر تھا علمی اعتبار سے اتنا ہی عمدہ اور اعلیٰ تھا۔ سراج الدین ابو حفص عمر حمصی نے اپنے قصیدہ بائیہ میں لکھا ہے:

وكان في عصره بالشام يومئذ ❁ سبعون مجتهدًا من كل منتخب

یعنی ابن تیمیہ کے زمانے میں صرف ملک شام میں ستر منتخب مجتہد تھے۔

علامہ ابن تیمیہ چھ سال کے تھے کہ تاتاریوں نے حران پر قبضہ کرلیا۔آپ کے والد اہل وعیال کو لے کر دمشق آگئے اور دار الحدیث سکریہ میں شیخ الحدیث مقرر ہوئے۔علامہ ابن تیمیہؒ نے علم وفضل وکمال وراثتاً پایا اور اپنے والد بزرگوار اور اکابر علما سے علوم دینیہ کوخوب تحقیق سے پڑھا۔حدیث شریف کوخاص اہتمام کے ساتھ اپنا موضوع بنایا۔حافظہ نہایت قوی تھا جوحفظ کیا پھراس کو نہ بھولے۔جب ذرا بڑے ہوئے علما پر گرفت کرنے لگے اور پھرگزرے ہوئے اکابر علما پرسختی سے ردونکیر کرنے لگے۔ایک موقع پرآپ نے فرمایا:''**كل من خالفني في شيء مما كتبتُه فأنا أعلم بمذهبه منه**''. (حياة ابن تيمية لمحمد بهجة بيطار، ص ۳۱) علامہ ذہبی نے النصیحۃ الذہبیۃ میں انہی قباحتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ''**إلى كم تمدح نفسك وشقاشقك وعباراتك وتذم العلماء**''.

ردوافر،قول جلی اورکواکب دریہ میں علامہ ابن تیمیہ کے فضائل اوراوصاف حسنہ کا نہایت تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔آپ کا حافظہ،علم،تقوی،خشیت،ورع،زہد،قناعت،صبر،جرأت،اتباع سنت،اجتناب از بدعت، اعلائے کلمہ حق اور جہاد کے لیے ہروقت کمربستہ رہنا، اللہ کی رضامندی کے لے حق کا اظہار کرنا، دنیا سے روگردانی وغیرہ جیسے عالی اوصاف کی ساتھ متصف تھے۔علامہ ذہبی جب ابن تیمیہ کے اوصاف ومدائح لکھتے لکھتے تھک گئے تو بالآخر یہ کہہ کرآپ کوخاموش ہونا پڑا: ''**وهو أكبر من أن ينبه مثلي على نعوته... إني ما رأيت بعيني مثله ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في العلم**''. (الرد الوافر، ص ۳۵)

رسالہ ردوافر میں ستاسی جلیل القدرعلما کی مدح وستائش منقول ہےاور پھر نو عالی مرتبت افراد کی تقریظیں ہیں،کسی نے ابن تیمیہ کوحدیث شریف میں حاکم کامرتبہ دیا ہے،کسی نے ان کے واسطے اجتہاد کامرتبہ تجویز کیا،تو کسی نے ان کے اوصاف زائدازحدشمار بتائے۔

لیکن علمائے اعلام نے صدق دل سے ابن تیمیہ کی یہ تعریف اس وقت کی ہے جب کہ ان کی عمر ۳۷ سال سے متجاوز نہیں تھی۔سب سے پہلے ان کی تحریرات پرناپسندیدگی کا اظہار ماہ ربیع الاول ۶۹۸ھ میں ہوا جب ان کے حموی فتوی کے خلاف فقہا کی ایک جماعت کھڑی ہوئی،اور چونکہ اس فتوی کا تعلق عقائد سے ہے،اس سے معلوم ہوا کہ فقہا کا اختلاف عقائد کی بنا پرشروع ہوا۔

ابن تیمیہ جیسے جیسے دورکہولت کی طرف بڑھنے لگےان کے تفردات وشذوذ میں اضافہ ہوتا گیااور علمائے اعلام کے لیے ابن تیمیہ کے بارے میں تعریفی کلمات سے رجوع مشکل ہوتا گیا اور یکے بعد دیگرے ان کے مداح اورمعاون ان سے برگشتہ ہونے لگے۔علامہ کوثری نے زغل العلم والطلب،ص۲۴ کے حاشیہ میں لکھا ہے: ''**والواقع أن عدة من العلماء كانوا أسرعوا في إطراء ابن تيمية وتحزبوا له في بادئ الأمر، ثم**

صعب عليهم التراجع عن قوله فيه إلى أن توغل في مفرداته المعروفة، فتخلوا عنه واحد بعد واحد...".

حافظ ابن حجر الدررالکامنہ(٦/ ٦٤) میں ابوحیان اندلسی کے بارے میں لکھتے ہیں:"كان يعظّم ابن تيمية، ومدحه بقصيدة ثم انحرف وذكره في تفسيره الصغير بكل سوء ونسبه إلى التجسيم".

علامہ ذہبی ایک موقع پر ابن تیمیہ کی تعریف میں لکھ گئے:"كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث". (ذيل طبقات الحنابلة ٤/ ٥٠٠)

لیکن آخر میں وہی ذہبی مجبور ہوکر لکھ رہے ہیں: "يا ليت أحاديث الصحيحين تسلم منك". (النصيحة الذهبية)

جب ابن تیمیہ کی عمر ۳۰ سال تھی اس وقت حافظ زملکانی نے ان کی بے حد تعریف کی اور آپ کو " أنت الإمام الذي قد كان ينتظر" کہا اور جب ابن تیمیہ شیخوخت کے حدود میں داخل ہوئے تو حافظ زملکانی اُن سے متنفر ہوگئے، اور ایسی نفرت جو ایذارسانی کی حد تک پہنچ گئی۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابن تیمیہ کو عہد زریں میں پیدا کیا، علوم وفضائل اور کمالات سے خوب متصف کیا، جب تک وہ جمہور کے ساتھ رہے ان کی قدر ومنزلت میں اضافہ ہی ہوتا رہا، اور جس دن سے ان کو شذوذات کی تلاش ہوئی اور انھوں نے ائمہ مجتہدین اور جمہور کے مسلک سے باہر قدم نکالا، ان کی مقبولیت رو بہ زوال ہوئی اور ان کے طرفداران سے الگ ہوئے اور قید خانہ میں ان کی وفات ہوئی۔

حافظ ابن حجر نے علامہ ابن تیمیہ کے بارے میں جو رائے قائم کی ہے نہایت درست اور انصاف پر مبنی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:"ان تمام فضائل اور علم وکمالات کے ہوتے ہوئے ابن تیمیہ ایک بشر ہیں جو خطا بھی کرتا ہے اور صواب پر بھی رہتا ہے، جن مسائل میں وہ صواب پر رہے ہیں وہ زیادہ ہیں، اُن سے استفادہ کیا جائے اور ان کی وجہ سے ابن تیمیہ کے واسطے رحمت کی دعا کی جائے، اور جن مسائل میں ان سے خطا ہوئی ہے ان مسائل میں ان کی پیروی نہ کی جائے، وہ ان مسائل میں معذور ہیں"۔ (الرد الوافر، ص ۲۷۳)

آپ کی تصانیف کی تعداد ستّر (۷۰) سے زائد ہے، چند مشہور تصانیف درج ذیل ہیں: ۱-رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ۲- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة. ۳-بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. ٤- السياسة الشرعية من إصلاح الراعي والرعية. ۵-الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح. ٦-منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. ۷- مجموع الفتاوى جس کو عبدالرحمٰن بن محمد بن قاسم نے مرتب کیا ہے۔

(۱۳)

وَمَا التَّشْبِيْـهُ لِلرَّحْمٰنِ وَجْهًا
فَصُنْ عَنْ ذَاكَ أَصْنَافَ الْأَهَالِي

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کو غیر اللہ سے تشبیہ دینا جائز طریقہ نہیں ہے، پس اس سے اہل السنۃ والجماعۃ کی سب جماعتوں اور اقسام کو محفوظ رکھو۔

أي: ليس التشبيه للرَّحمٰن طريقًا جائزًا. اللہ تعالیٰ کو غیر اللہ سے تشبیہ دینا جائز نہیں۔ أو ليس التشبيه للرَّحمٰن طريقًا مشروعًا، أو ليس التشبيه ثابتًا بوجه من الوجوه. اس شعر میں مشبّہہ کا رد ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دیتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دینا درست نہیں:

اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ نہیں دے سکتے ہیں۔ اس بات کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ أَنْدَادًا﴾. (البقرة: ۲۲).

(۲) ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ﴾. (النحل: ۷٤).

(۳) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. (الشورىٰ: ۱۱).

(۴) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص: ٤).

(۵) ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (الروم: ۲۷).

(٦) ﴿أَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾. (النحل: ۱۷).

حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ راستے میں جا رہے تھے، ایک چرواہا ملا، اس کو میلا کچیلا دیکھا تو جی میں آیا کہ اس کو اللہ کی طرف دعوت دوں۔ چرواہے سے کہا: اللہ کو جانتے ہو؟ کہا: ہاں، جانتا ہوں۔ پوچھا: کس طرح جانتے ہو؟ کہا: اگر میں ہوں تو بکریاں محفوظ، اور میں نہ ہوں تو بکریاں چور لے جائے؛ اگر ان بکریوں کو مجازی محافظ کی ضرورت ہے تو زمینوں اور آسمانوں کا نظام بدون محافظ اور اللہ کے بغیر کیسے چلے گا۔ پھر پوچھا: تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کیسے ہیں؟ کہا: مجازی اور حقیقی مالک میں فرق ہے، یہ بکریاں میری طرح نہیں اور میں بکریوں کی طرح نہیں ہوں، تو حقیقی مالک کو مخلوق پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں؟!

ایک اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے: ''إنّ اللّٰـه خلق آدم على صورته". (صحيح مسلم، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: ٢٦١٢). اس کے متعدد جوابات ہیں، مثلاً:

(۱) نسبت شرافت کے لیے ہے، جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ۔ تو صورۃ اللہ کے معنی ہوئے: **علی صورة منسوبة إلى اللّٰه تعالىٰ للشرف والإكرام.**

(۲) **علی صورته** کی ضمیر خود آدم علیہ السلام کی طرف راجع ہے۔ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی صورت اس صورت پر بنائی جو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں تھی اور ان سے پہلے کسی مخلوق کے مشابہ نہیں۔

اور جس روایت میں یہ آیا ہے کہ: ''إنّ اللّٰـه خلق آدم على صورة الرحمن". وہ روایت معلول ہے، ابن خزیمہ نے اس میں تین علتیں بیان کی ہیں: ۱- ثوری نے اس روایت کو مرسلاً ذکر کر کے اعمش کی مخالفت کی ہے۔ ۲- اعمش مدلس ہیں اور انھوں نے حبیب بن ابی ثابت سے سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔ ۳- حبیب بن ابی ثابت بھی مدلس ہیں اور انھوں نے عطاء سے سماع کی صراحت نہیں کی۔ (التوحيد لابن خزيمة ١/٨٦)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: ''**قد أصاب ابن خزيمة في تلك العلل وإن كان كثير الأخطاء في باقي الأبواب. والغريب أن كثيرا من المحدثين يمقتونه لكلامه المصيب في هذا الحديث، وهم أتبع له من ظله في أغلاطه الخطرة. نسأل اللّٰه السلامة**". (حاشية العلامة الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي، ص ٢٧٨)

(۳) **على صورته، أي: على صفته من العلم والقدره والإرادة.**

(۴) یا متشابہات میں سے ہے۔ (فتح الباري ٥/١٨٣، و١١/٣. وشرح النووي على مسلم ١٦/١٦٥)

(۵) یا حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ والی توجیہ کی جائے گی کہ یہ صورت اللہ تعالیٰ کی ذات کی نہیں؛ بلکہ صورت مثالی کی شکل ہے۔ شاہ صاحب نے فیض الباری میں اس حدیث کی شرح کے ذیل میں یہ توجیہ فرمائی ہے۔

تشبیہ کی تعریف:

(۱) **مشاركة أمر لأمر آخر.**

(۲) **اشتراك الشيئين في وصف من الأوصاف.** جیسے **زيد كالأسد** کہ زید شجاعت میں شیر کے مشابہ ہے، یعنی زید اور شیر کے درمیان شجاعت میں اشتراک ہے۔

(۳) **اتحاد الشيئين في الكيف، كالشمس والقمر متحدان في النور والضياء.** (كشاف

اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٤٣٤. والكليات، ص ٩٣١)

الـرَّحمٰن: رحمت سے ہے۔ یہاں رحم کا معنی رقتِ قلب سے نہیں کریں گے؛ بلکہ جیسا قاضی بیضاویؒ نے فرمایا: ”خـذوا الغايات واترك المبادي“. (تفسير البيضاوي، ص ١٣). یعنی مبادی کو چھوڑ دو اور نتائج کو لے لو، اور رحمت کا نتیجہ احسان وفضل ہے، اور یہی مراد ہے۔

الرحمٰن ان اسما میں سے ہے، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں، غیر اللہ کے لیے اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”واسمه تعالى الرحمن خاص به لم يسم به غيره، كما قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾. وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُوْنِ الرَّحْمٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُوْنَ﴾. (تفسير ابن كثير ١/ ٢٦)

اشکال ہوتا ہے کہ مسیلمہ کذاب کے شاعر نے اس کے لیے رحمٰن کا لفظ استعمال کیا:

وأنت غيث الورىٰ لازلت رحمانًا

(غذاء الألباب، ص ١٠).

اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں، مثلاً:

(۱) اللہ تعالیٰ کے لیے جو خاص ہے وہ معرف باللام ہے اور الف لام کے بغیر اوروں کے لیے بھی استعمال ہوسکتا ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”الـمختص المعرف بالألف واللام دون غيره“. (ضوء المعالي، ص ٨٥. وانظر درج المعالي، ص ٥٩)

علامہ سبکی فرماتے ہیں: ”والحق أن الـمـنـع شرعـي لا لـغـوي، وأن المخصوص به تعالى المعرف“. (مقدمة رد المحتار ١/ ٧. ومثله في روح المعاني ١/ ٦٣، مباحث في البسملة)

(۲) مشہور لغوی وادیب اعلم شنتمری (م: ۴۷۶) کا خیال ہے کہ لفظ رحمٰن معرفہ یا نکرہ دونوں صورتوں میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ ”وذهب الأعلم الشنتمري إلى أنه علم كالجلالة لاختصاصه به تعالى وعدم إطلاقه على غيره تعالى معرفا ومنكرا“. (مقدمة رد المحتار ١/ ٧)

حافظ ابن کثیر کی بھی یہی رائے ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں: ”ولـمَّـا تـجَهْـرم مسيلمةُ الكذّاب وتسمَّى بـرحـمٰـن اليـمـامة كساه اللّٰه جِلباب الكذِب وشُهِر به، فلا يقال إلا مسيلمة الكذاب، فصار يضرَب به المثل في الكذب...“. (تفسير ابن كثير ١/ ٢٦)

علامہ زمخشری، علامہ آلوسی، ابن عاشور اور ابن عابدین شامی وغیرہ فرماتے ہیں کہ بعض شعرا کا مسیلمہ کذاب کے لیے لفظ رحمٰن کا استعمال تعنُّت اور تعصُّب کی وجہ سے تھا۔ ”وأما قـولـه (أي بعض شعراء بني

حـنيـفة) فـي مسـليـمة: ''وأنـت غيـث الورى لا زلت رحمانا'' فمن تعنته وغلوِّه في الكفر''. (الكشاف للزمخشري، الفاتحة: ١. روح المعاني ١/ ٥٩، مباحث في البسملة. التحرير والتنوير لابن عاشور ١/ ١٧٢. مقدمة رد المحتار ١/ ٧. واللفظ لابن عابدين)

لیکن ملا علی قاری اور تاج الدین سبکی نے اس جواب کو غیر صحیح کہا ہے۔(١)

٣- ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ لفظ رحمٰن اس شعر میں مصدر ہے نہ کہ صفت مشبہ اور مطلب یہ ہے کہ تو رحمت والا ہے۔''وقيـل: إن رحـمانا في البيت مصدر لا صفة مشبهة، والمراد لا زلت ذا رحمة''. (روح المعاني ١/ ٥٩، مباحث في البسملة)

٤- ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ بعض شعرا کا مسیلمہ کے بارے میں لفظ رحمٰن کا استعمال شاذ ہے؛ اس لیے قابل التفات نہیں۔''ولا يـلتـفـت لـقوله '' لا زلت رحمانا'' لشذوذه''. (الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ١/ ٣٤)

وجـه: وجہ کے بہت سے معانی ہیں، مثلاً: چہرہ، ہر شے کا سامنے والا حصہ، سردارِ قوم، شریف ومعزز آدمی، کنارہ، راستہ، ڈگر وغیرہ۔ یہاں مراد راستہ ہے۔ کہتے ہیں: ''صـرف الشـيء عـن وجـهه'' شے کو اس کے ڈگر (مقررہ راستہ یا طریقہ) سے ہٹا دیا۔

وما التشبيه للرحمٰن وجهًا: أي: طريقًا جائزًا.

فـصُـن عن ذاك أصناف الأهالي: یعنی اہل السنۃ والجماعۃ کی تمام اقسام کو غیر اللہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے محفوظ رکھو۔

أهالي: أهل کی جمع ہے، جیسے أراضي، أرض کی جمع ہے۔ الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، أي: أهـل الإسـلام. مراد جماعت اہل سنت ہے، یا صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کی جماعت مراد ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿فَـإِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾. (البقرة: ١٣٧). اور ﴿وَمَـنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّـنَ لَـهُ الْهُـدٰى وَيَتَّبِـعْ غَيْـرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾. (النساء: ١١٥). میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کو معیار قرار دیا گیا ہے۔

---

(١) قال بدر الدين الزركشي: ''وأما قول شاعر اليمامة: (وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا) فهو من كفرهم وتعنتهم، كذا أجاب به الزمخشري. وردَّه بعضهم بأن التعنت لا يدفع وقوع إطلاقهم، وغايته أنه ذكر السبب الحامل لهم على الإطلاق. وإنـمـا الـجـواب أنهـم لم يستعملوا الرحمن المعروف بالألف واللام، وإنما استعملوه مضافًا منكرًا، وكلامُنها إنما هو في الـمـعـرف بـالـلام. وأجاب ابن مالك: بأن الشاعر أراد ''لازلت ذا رحمة'' ولم يرد الاسم المستعمل بالغلبة''. (البرهان في علوم القرآن ٢/ ٥٠٣. وانظر: ضوء المعالي، ٨٥. وتحفة الأعالي، ص ٣٥.)

اہل السنۃ والجماعۃ کی وجہ تسمیہ:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”**من يعش منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا**“ ۔صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: پھر ہم کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: ”**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ**“. (سنن الترمذي، باب ماجاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم: ٢٦٧٦ . وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح).

”اہل السنۃ والجماعۃ“ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر چلتے ہیں اور جماعتِ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ کی اتباع کرتے ہیں۔

اکمل الدین بابرتی لکھتے ہیں: ”**أهل الشيء ملازمه. والسنة في اللغة: الطريقة. وفي الشرع: اسم للطريق المسلوك في الدين. وقد تقع على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره من الصحابة لقوله صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي". ولكن المراد به هاهنا الطريق التي كان عليها النبي عليه الصلاة والسلام، وأمر بالدعاء إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ هٰذِهِ سَبِيْلِي أَدْعُوْا إِلَى اللّٰهِ عَلَى بَصِيْرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾** (يوسف: ١٠٨) **والمراد بالجماعة: الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : وهو الطريق الذي أنا عليه وأصحابي.**

وإنما سميت هذه الطريق طريق أهل السنة والجماعة؛ لأنها مخالفة لطريق أهل الهوى والبدعة“. (شرح عقيدة الإمام الطحاوي للبابرتي، ص ٢٤ . وانظر: شرح الطحاوي للغزنوي، ص٢٦)

وقال ابن عابدين الشامي: "وهم الأشاعرة والماتريدية". (رد المحتار ١/ ٤٩)

اہل السنۃ والجماعۃ کو ”**الفرقة الناجية**“ ، ”**الطائفة المنصورة**“ اور ”**السلف الصالح**“ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ اہل کتاب بہتّر فرقوں میں بٹ گئے، اور تم تہتر فرقوں میں بٹ جاؤ گے، سب آگ میں ہیں سوائے ایک جماعت کے، اور وہ جماعت اس طریق پر چلے گی جس پر میں اور میرے صحابہ چلے۔

”**إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي**“.

(سنن الترمذي، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، رقم: ٢٦٤١)

تشبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا مسلک اور امام غزالیؒ کی طرف غلط نسبت کی وضاحت:

سعید عبد اللطیف فودہ نے تہذیب شرح السنوسیہ میں حافظ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھا ہے: "لقد نفى ابن تيميه هذا الإجماع وادّعى أنه لم تجمع الأمة على أن الله لا يشابه المخلوق من جميع الوجوه، بل ادعى أنه لم يرد نفي التشبيه في الشريعة...، وأما ما ورد من بعض السلف من نفي التشبيه فمرادهم فقط نفي كون الله من لحم وعظم". (تهذيب شرح السنوسية، ص٢٦، تعليق)

نیز الادب المفرد پر شیخ محمد الیاس صاحب بارہ بنکی نے تعلیق لکھی ہے، وہ بھی مخلوق کے ساتھ کامل مشابہت کی نفی کرتے ہیں، ناقص مشابہت کو مانتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ''الأمر الثاني قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وأنت تعلم أن هاتين الآيتين ليستا صريحتين في إبطال ظواهر نصوص الصفات لاحتمال أن يفهم نفي المماثلة والمكافأة التامتين، فلا يلزم منه نفي مماثلة جزئية". (تعليق الأدب المفرد، ص٣٩٥).

نیز مولانا موصوف اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کے ثبوت کی طرف بھی مائل ہیں اور اسے امام غزالی کا قول بتلاتے ہیں۔ (ص۳۹۵)

لیکن امام غزالی کی طرف منسوب یہ بات ہمیں نہیں ملی؛ بلکہ ان کی کتابوں میں اس کے خلاف بات ملتی ہے؛ چنانچہ امام غزالی نے اپنی کتاب ''قواعد العقائد'' (الفصل الاول ۱/ ۱۰۸) اور ''احیاء علوم الدین'' (۱/ ۱۲۸) میں اللہ تعالیٰ کے لیے مکان اور جہت کی نفی فرمائی ہے۔

فائدہ:

شیخ خلیل دریان الازہری نے اس سلسلے میں "غاية البيان في تنزيه الله عن الجهة والمكان" نامی کتاب لکھی، انھوں نے اس مسئلے کو مدلل بیان فرمایا، اور قرآن، حدیث، اجماع اور دلیل عقلی کی روشنی میں جہت کی نفی کی ہے۔ اسی کتاب کی الفصل الثامن میں ''ذكر النقول عن المذاهب الأربعة وغيرها على أن أهل السنة يقولون: الله موجود بلا مكان وجهة'' کا عنوان باندھا، اور اس لمبی فصل میں- جو صفحہ ۶۰ سے ۱۴۳ تک پھیلی ہوئی ہے- بہت ساری عبارات اپنے مدعی پر نقل فرمائیں۔

۱٤

وَلَا يَمْضِيْ عَلَى الدَّيَّان وَقْتٌ
وَأَزْمَانٌ وَأَحْوَالٌ بِحَالِ

ترجمہ: اور دیان پر کوئی وقت معین، زمانہ اور سال نہیں گزرتا ہے۔

الدیّان: حساب لینے والا۔ بدلہ دینے والا۔ لغت میں دیان کے بہت سے معانی ہیں، جیسے: القہار، الحاکم، المجازي۔ بعض شراح کا خیال ہے کہ یہاں ناظم کی مراد ''القہار'' ہے؛ اس لیے کہ یہ شعر تشبیہ کی نفی کے لیے لایا گیا ہے۔(۱)

وقت اور زمانے میں فرق:

وقت معین ہوتا ہے اور زمانہ عام ہے، یا وقت زمانے کے ایک حصے کو کہتے ہیں، یعنی کسی امر کے لیے زمانے کی ایک مفروضہ مقدار، جیسے وقت الظہر۔(۲)

شعر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زمان اور مکان کا محتاج نہیں ہے۔

اشکال: یہاں اشکال ہوتا ہے کہ زمانے کا پابند نہیں تو زمانے کے نہ گزرنے کا مطلب کیا ہے؟ اور قرآن میں زمانے کا استعمال تو جابجا پایا جاتا ہے، مثلاً:

﴿ وَعَصَىٰ اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى ﴾. (طه: ۱۲۱). ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

﴿ أَرْسَلْنَا نُوْحًا إِلٰى قَوْمِهٖ ﴾. (نوح: ۱). ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

﴿ فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ ﴾. (البقرة: ۲۱۳). ماضی میں سب انبیا علیہم السلام گزرے ہیں۔

جواب(۱): لا يقارنه وقت ولا زمان. لوگوں کے اعتبار سے بعض افعال ماضی، اور بعض حال اور مستقبل میں پائے جاتے ہیں، جیسے ہم زید کے بارے میں کہتے ہیں کہ دس سال پہلے بچہ تھا، اب جوان ہے،

---

(۱) قال الشيخ محمد أحمد كنعان: ''الديان'' له في اللغة عددٌ من المعاني، كما في ''القاموس المحيط''، منها: القهار، والحاكم، والمُجَازِي، والأقرب منها لمراد الناظم هو المعنى الأول؛ لأن البيت هو في تنزيه الخالق سبحانه عن مماثلة مخلوقاته، وهذا التنزيه يناسبه معنى ''القهار''. (جامع اللآلي، ص۱۰۷)

(۲) الفروق اللغوية، ص ۲۷۰. وفي تحفة الأعالي: والفرق بين الوقت والزمان والمدة: أن المدة المطلقة هي امتداد حركة الفلك من ابتدائها إلى انتهائها، والوقت هو الزمان المفروض لأمر، والزمان مدة مقسومة.

اور۳۰ سال کے بعد بوڑھا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ایسے نہیں کہ زمانے کی قید سے آپ کے احوال بدل جائیں۔

(۲): زمان ومکان قدیم ہوجائیں گے جبکہ دونوں مخلوق اور حادث ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے علاوہ کوئی شے قدیم نہیں۔ حدیث میں آتا ہے: ''كان الله ولم يكن شيءٌ قبلَه''. (صحيح البخاري، باب ﴿وكان عرشه على الماء﴾، رقم: ۷٤۱۸).

ابن تیمیہؒ کے نزدیک عالم قدیم بالنوع ہے:

شیخ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالنوع ہے۔ یعنی زمانہ ماضی میں کوئی نہ کوئی مخلوق تھی؛ جبکہ یہ ''كان الله ولم يكن شيءٌ قبله''. (صحيح البخاري، رقم:۷٤۱۸) کے خلاف ہے۔

ابن تیمیہؒ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: ''الوجه الخامس عشر: أن الإقرار بأن الله لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء، هو وصف الكمال الذي يليق به، وما سوى ذلك نقص، ويجب نفيه عنه...، وإذا قيل: لم يزل يخلق، كان معناه: لم يزل يخلق مخلوقًا بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقًا بعد مخلوق''. (مجموع الفتاوى ۱۸/۲۳۹)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ''أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادثٌ يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخر، وهلم جرا، فهذا ممتنع وهو من جنس قول معمر في المعاني المتسلسلة، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادثٌ وهلم جرا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوِّزونه''. (درء تعارض العقل والنقل ۱/۳٦٦)

منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ''فيمتنع كون شيء من العالم أزليًّا وإن جاز أن يكون نوع الحادث دائمًا لم يزل''. (منهاج السنة ۱/۳۸۹)

اور درء تعارض العقل والنقل میں لکھتے ہیں: ''وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم، فإنهم لا يجعلون النوع حادثًا، بل قديمًا ويفرِّقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه''. (درء تعارض العقل والنقل ۲/۱٤۸)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کے عالم کے قدیم بالنوع اور حادث الآحاد والافراد ہونے کے عقیدے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''هو (ابن تيمية) يقول: إن هذا العالم المشاهد كان يوجد قبله عالَم آخر، أو مخلوقات أخرى ليست موجودة الآن، وقبل هذه المخلوقات مخلوقات أخرى لا إلى بداية، بل كلما فرضت وجود مخلوق له بداية فيمكنك القول بوجود مخلوق كان قبله

وعُدِمِ في ذلك الآن.

وهذا هو معنى القول بالتسلسل النوعي للعالم، فالعالم وهو ما سوى اللّٰه قديم بالنوع حادث بالأفراد.

ومعنى أنه قديم، أي: لا أول له، ومعلوم أن ما لا أول له يستحيل أن يكون مخلوقًا بالقصد والاختيار، بل بالإيجاب والفيض. فالعالم إذن واجب الوجود بالنوع، جائز الوجود من حيث الآحاد والأفراد.

وقد يفهم من كلمات لابن تيمية في بعض المواضع أن كل ما هو موجود الآن، فإنه مخلوق من شيء قبله، وهذا الشيء مخلوق منه كل شيء، وهذا القول قريب من قول الفلاسفة بقدم مادة العالم وحدوث صورتها". (الكاشف الصغير، ص٨٩. وانظر: التنبيه والرد على معتقد قدم العالم والحد للسقاف ضمن رسائله ١/٩١-١١٨)

علامہ بہاء الدین عبدالوہاب بن عبدالرحمٰن الاخمیمی الشافعی نے اس مسئلے میں ابن تیمیہ کے رد میں "الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها" نامی رسالہ لکھا ہے، جو شیخ سعید فودہ کی تحقیق کے ساتھ دار الذخائر سے چھپا ہے۔

"لا يقارنه زمان ولا مكان" کی شرح کے بعد اتنا ضرور سمجھ لینا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کا مخلوق سے تعلق مکانی اور زمانی ہے؛ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ زمان ومکان کا خالق ہے؛ اس لیے زمان یا مکان میں حلول نہ ہوگا۔ زمانہ تو حادث ہے؛ کیونکہ اس کا تعلق شمس وقمر اور لیل ونہار کی گردش سے ہے، اور ان اشیا کے وجود سے قبل زمان ومکان تھا ہی نہیں۔

لفظ "الدیان" حدیث شریف میں آیا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "البِرُّ لا يبلَى، والإثمُ لايُنسَى، والدَّيّان لا يموت، فكن كما شئتَ كما تَدِينُ تُدان". (مصنف عبدالرزاق: باب الاغتياب والشتم، رقم: ٢٠٢٦٢. وهو منقطع).

حماسہ کا شعر ہے:

فلما صرح الشرّ ❁ فأمسى وهو عُريان
ولم يبق سوى العدوان ❁ دِنّاهم كما دانوا

(ديوان الحماسة: ١/٦).

أي: جازيناهم كما عملوا.

بعض علما کا خیال ہے کہ دیان کا مطلب صادق ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِيْثًا﴾. (النساء: ٨٧).

زمانہ: متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم. یعنی ایک جدید شے جس سے دوسری جدید شے کا پتہ چلتا ہے، جیسے: آتيك عند طلوع الشمس. سورج کا طلوع ہونا معلوم ہے اور اس شخص کا آنا موہوم ہے۔ (دستور العلماء ٢/ ١١٠. و تاج العروس ٣٥/ ١١٥)

أزمان و أحوال: یعنی یہ زمانہ اور حالات جو تغیر پذیر ہوا کرتے ہیں اللہ تعالیٰ پر طاری نہیں ہوتے۔ (١)

---

(١) قال في نشر اللآلي: (أحوال) جمع حال، وهو عبارة عن صفة لم ترسخ في موصوفها. (بحال) أي بحال الحدوث والقدم. يعني أن الله منزه عن تعاقب الأزمان وتوارد الأحوال عليه لما حققه منطوق قول الله عز وجل: ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ من كونهما حادثين مخلوقين له تعالى، فلو كان موردا لهما بعد خلقهما لتغير ذاته عما كان عليه، وذلك من أمارات الحدوث المستحيلة في القدم.

وتوهّم جواز أن يكون له تعالى زمان لا يلزم منه التغير في ذاته لكونه لا يشبه زمان المخلوقات، مدفوع بأنه لو كان له زمان كذلك لكان إما قائمًا بذاته تعالى؛ لأنه عرض فيلزم كون ذاته محلا للعرض وهو محال، وإما قائمًا بغيره وهو قديم فيلزم تعدد القدماء...، وإما قائما بغيره وهو حادث فيلزم أن يكون له زمان المخلوقات المستحيل في حقه تعالى. (نشر اللآلي، ٥٧)

وقال في نشر اللآلي: و(الأحوال) جمع حال وهي الصفة التي تقوم بالشخص... وقوله: بحال. أي: في حال من يصح عليه ورود الأحوال وهو الإنسان، أو غيره من المخلوقات لئلا يلزم التناقض في كلام الناظم بين قوله: (وأحوال)، وقوله (بحال). والمعنى أن الله تعالى منزه عن الاقتران بالزمان والأحوال على أي حال يكون فيه الإنسان. (نشر اللآلي، ص٦٣)

﴿١٥﴾

وَمُسْتَغْنٍ إِلٰهِي عَنْ نِسَاءٍ
وَ أَوْلَادٍ إِنَاثٍ أَوْ رِجَالِ

ترجمہ: میرا اللہ عورتوں یعنی بیویوں اور نرینہ وزنانہ اولاد سے بے نیاز ہے۔

أي: إلٰهي مستغنٍ عن اتخاذ النساء والأولاد. اتخاذ کا مقدر کرنا اس لیے ضروری ہے کہ کسی چیز سے مجرد استغنا اس بات کو لازم نہیں کہ اس کے ساتھ وہ موصوف بھی نہ ہو۔ ایک شخص مال سے مستغنی ہے؛ لیکن اس کے پاس مال موجود ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ متصف ہے اور مالدار کہلاتا ہے؛ جبکہ اولاد اور نساء اللہ تعالیٰ کی شانِ کبریائی وشانِ وحدت کے منافی ہیں۔

رَجل کی تعریف:

رجل: ضد الأنثیٰ. اور تعریف یہ ہے: "ذکر من بني آدم تجاوز عن حد الصغر إلیٰ حد الکبر". البتہ یہ تعریف آدم علیہ السلام پر صادق نہیں آتی؛ کیونکہ ان پر صغر آیا ہی نہیں کہ کبر تک صغر کے مرحلے طے کرتے۔ ابتدا ہی سے رجال کی حد میں پیدا کیے گئے تھے؛ لیکن یہ اشکال وارد نہیں؛ کیونکہ یہ بنو آدم کے رجل کی تعریف ہے۔ قال في دستور العلماء: "الرَّجُل: ذکر من بني آدم جاوز حدَّ الصغر بالبلوغ سواء کانت المجاوزة حقیقة کما في أبناء آدم علیه السلام، أو حکما کما في آدم علیه السلام". (دستور العلماء ٢/ ٩٤) یعنی آدم علیہ السلام کی شان یہ ہے کہ وہ صغر سے کبر میں بالقوہ منتقل ہیں۔

رجل کا اطلاق جنات پر بھی آیا ہے: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الإِنْسِ يَعُوذُوْنَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ﴾. (الجن: ٦).

ملائکہ پر رجال کا اطلاق صحیح نہیں؛ اگرچہ بعض کا قول ہے کہ: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾. (الأعراف: ٤٦). سے مراد ملائکہ ہیں؛ لیکن یہ قول صحیح نہیں۔ ملائکہ نہ مذکر ہیں اور نہ مؤنث۔ (راجع: الجامع لأحکام القرآن للقرطبي، الأعراف: ٤٦. وروح المعاني، الأعراف: ٤٦)

یہ شعر یہود ونصاریٰ اور مشرکین کی تردید کرتا ہے؛ اس لیے کہ مشرکین کہتے تھے: "الملائکة بنات الله" فرشتے (نعوذ باللہ تعالیٰ) اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ اور یہود ونصاریٰ اللہ کے لیے ولد اور شریک ثابت کرتے

ہیں۔ قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ۳۰)

نصاریٰ میں تین مشہور فرقے ہیں:

(۱) یعقوبیہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ''خدا'' کہتے ہیں۔

(۲) نسطوریہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ''ابن اللہ'' کہتے ہیں۔

(۳) ملکانیہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ''ثالث ثلاثہ'' کہتے ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۱۴۹. ومفاتیح العلوم للخوارزمي، ص ۳۳)

اکثر نصاریٰ نے تینوں کو اقانیم ثلاثہ کے عنوان سے جمع کر دیا ہے۔

اقنوم اول: خدا کو کہتے ہیں۔

اقنوم ثانی: حضرت مسیح علیہ السلام کو کہتے ہیں۔

اقنوم ثالث: حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا یا جبرئیل علیہ السلام کو کہتے ہیں۔ (شرح المقاصد ۵۷/۴. وقد ذکر الآلوسي رحمه الله تسعة أقوال في معنى الأقنوم. راجع: الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح، ص ۲۳۷)

ایک شخص میں تین صفات تو جمع ہوسکتی ہیں کہ زید عالم، قاری اور مدرس بھی ہو؛ زید میں تو صفات مختلف ہیں اور وجود ایک ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود الگ ہے، اور عیسیٰ علیہ السلام کا وجود الگ ہے، ان کے بقول عیسیٰ علیہ السلام باعتبارِ ناسوت کے سولی پر چڑھادئے گئے اور باعتبار لاہوت کے قتل نہیں ہوئے۔(۱)

عیسائی مسیح علیہ السلام کے وجود کو الگ، مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو الگ اور حضرت جبریل علیہ السلام کو الگ سمجھتے ہیں۔

قرآن کریم نے تینوں فرقوں کی تردید کی ہے۔ ارشاد فرمایا: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا إِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾. (المائدة: ۷۳). ﴿وَقَالَتِ النَّصٰرَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ۳۰). ﴿مَا الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُوْلٌ﴾. (المائدة: ۷۵).

اور مشرکین کی تردید کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰٓئِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبٰدُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا﴾. (الزخرف: ۱۹). معلوم ہوا کہ عباد کا اطلاق فرشتوں پر ہوتا ہے۔ ﴿وَأَنَّهُ تَعٰلَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّلَا وَلَدًا﴾. (الجن: ۳) ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص ۳-۴).

---

(۱) الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح، ص ۱۹۱. وانظر لإبطال دلائل التثليث: إظهار الحق، ص ۳۱۷-۳۶۲. هذا، ولشيخنا المفتي رضاء الحق حفظه الله تعالى مقالة في المقارنة بين الإسلام والمسيحية مع ذكر تاريخها وأدوارها وكشف شبهاتها المساة بـ''إعلام الفئام بمحاسن الإسلام، وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية''.

اتخاذِ ولد کے معانی:

اتخاذِ ولد کے دو معانی آتے ہیں:

(۱) جعل الخليفة وتفويض الأمور الكونية إليه. یعنی اللہ تعالی نے نظام عالم کسی بھی مخلوق کے سپرد نہیں کیا، ہاں بعض خدمات پر فرشتوں کو مقرر کیا گیا ہے، جیسے فرشتے بادلوں کو چلاتے ہیں، الغرض فرشتے خادم ہیں، حکم اللہ تعالی کا چلتا ہے، اللہ تعالی نے نظام کائنات کسی کے حوالے نہیں کیا۔ اس سلسلے میں ارشادات ربانی ملاحظہ فرمائیں: قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِيْنَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُوْنِهٖ فَلَا يَمْلِكُوْنَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيْلًا﴾. (الإسراء:٥٦) وقال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ﴾. (يونس:١٠٦) وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْأَرْضِ أَإِلٰهٌ مَعَ اللّٰهِ قَلِيْلًا مَا تَذَكَّرُوْنَ﴾. (النمل:٦٢) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُوْنَ﴾. (الأحقاف:٥) وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوْا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا...سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ﴾. (الصافات:١٥٨-١٥٩)

(۲) ولد اور بیٹا کے معنی۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ﴾. (الإخلاص ٢-٣). وقال تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُوْنَ. أَمْ خَلَقْنَا الْمَلٰٓئِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شٰهِدُوْنَ﴾. (الصّٰفّٰت:١٤٩، ١٥٠). وقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُوْلُوْنَ وَلَدَ اللّٰهُ وَإِنَّهُمْ لَكٰذِبُوْنَ﴾. (الصّٰفّٰت:١٤٩، ١٥٠). وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا. لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا. تَكَادُ السَّمٰوٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾. (مريم:٨٨-٩٠). اس جیسی اور بھی بہت سی آیات ہیں جن میں اللہ تعالی کے لیے ولد کی نفی کی گئی ہے۔

ولد اور زوجہ نہ ہو سکنے کے عقلی دلائل:

(۱) ولد کا وجود موقوف ہے انفصال جزء من الوالد پر اور اللہ تعالی کے لیے جز ثابت نہیں، تو انفصال کس چیز کا ہوگا۔ اور جز کو اگر بالفرض والمحال مان بھی لیا جائے تو کل جز کا محتاج ہے اور اللہ تعالی ہر قسم کی احتیاج سے پاک ہے۔

(۲) الولد يجانس الوالد اور ہم جنس نہ ہو تو ولدیت بھی ناقص ہوگی، ولا مجانسة بين الخالق والمخلوق ولا بين المالك والمملوك.

(۳) الولد لا يوجد إلا بالانفصال، ومن يقبل الانفصال يقبل الانعدام، یعنی جو حصہ الگ

ہوسکتا ہے اس پر عدم بھی طاری ہوسکتا ہے۔

(۴) اگر ولد ہو اور مجانس نہ ہو تو حادث ہوگا اور اللہ تو حادث نہیں، اور اگر قدیم مانیں تو تعددِ قدما لازم آئے گا۔

(۵) ولد کی حاجت اس کو ہوتی ہے جو اعانت اور جانشین چاہتا ہو، جو اس کے مرنے کے بعد اس کا خلیفہ ہو۔ اور اللہ تعالیٰ باقی ہے، ابد تک کسی کا محتاج نہیں۔ (راجع: مفاتیح الغیب، البقرة:١١٦. ومريم: ٣٠-٣٣. وحاشية الشهاب على التفسير البيضاوي ٢٠٤/٣. وتفسير ابن كثير. وروح المعاني، البقرة:١١٦. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٦٣. وإشارات المرام، ص١٠٧)

اللہ تعالیٰ کے لیے زوجہ نہیں؛ کیونکہ زوجہ مثل الزوج ہے اور وہ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ہے، اور زوج بہت سی چیزوں میں زوجہ کا محتاج ہوتا ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے صیغے کا استعمال:

اعتراض: عیسائی وغیرہ اعتراض کرتے ہیں کہ مسلمان بھی متعدد الٰہ کے قائل ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾. (الحجر:٩). ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَا تُبْصِرُوْنَ﴾. (الواقعة:٨٥).

جواب: (۱) خطابِ ملکی اور فرمانِ شاہی جمع کے صیغہ سے ہوتا ہے، مفرد کے صیغہ سے نہیں ہوتا۔ بادشاہ یہ نہیں کہتا کہ فقیر حقیر کالنقیر والقطمیر عرض کر رہا ہے؛ بلکہ فرمان جاری کرتا ہے۔

(۲) جمع کا صیغہ تعظیم کے لیے آتا ہے، اور اللہ تعالیٰ لائقِ تعظیم نہ ہوں، تو اور کون ہوگا؟!

نیز جمع کا صیغہ اکرام کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی بیوی سے کہا: ﴿فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوْا إِنِّيْ اٰنَسْتُ نَارًا﴾ (طه:١٠). اور ﴿رَحْمَتُ اللّٰهِ وَبَرَكٰتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ﴾. (هود:٧٣) سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بیوی ہے۔

(۳) صفات کی رعایت کی وجہ سے جمع کا صیغہ آیا، اور تعدد صفات کا ہے، نہ کہ ذات کا۔ (إعلام الفئام بمحاسن الإسلام، وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، ص٢٠٢. وانظر أيضًا لأجوبة شبهات النصارى: الأجوبة الفاخرة للقرافي)

تورات وانجیل محرَّف ہیں، محفوظ نہیں:

اشکال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾. (الحجر:٩). ذکر تو تورات اور انجیل بھی ہے، پھر وہ بھی محفوظ ہوں گی؛ حالانکہ وہ محرف ہیں؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَاسْئَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾. (النحل:٤٣).

جواب: ماقبل میں قرآن کا ذکر ہے: ﴿وَقَالُوْا يَآأَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُوْنٌ﴾. (الحجر: ٦). ''الذّکر'' میں الف لام سے اسی ماقبل کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تورات اور انجیل کے لیے انزال کا صیغہ آتا ہے اور یہاں تنزیل کا صیغہ آیا ہے جو تدریج کی خاصیت رکھتا ہے؛ اس لیے یہاں ذکر سے مراد وہ قرآن ہے جو ۲۳ برس میں تھوڑا تھوڑا کر کے اترا۔ اور جہاں قرآن کے لیے انزال آیا ہے وہاں قرآن کریم کا دفعۃً واحدۃً لوح محفوظ سے بیت المعمور پر یکبارگی نازل ہونا مراد ہے، جیسا کہ بعض روایات میں وارد ہے۔ بقاعی نے مصاعد النظر میں اس روایت کے متعدد طرق ذکر کیے ہیں۔ اور حدیث حسن یا صحیح ہے۔(۱)

اس سلسلے میں مزید تفصیل شعر نمبر ۱۱ میں گزر چکی ہے۔

---

(۱) قال البقاعي في مصاعد النظر تحت عنوان''نزول القرآن منجما'': ولأبي عبيد في الفضائل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك نجوما إلى النبي صلى الله عليه وسلم في عشرين سنة وقرأ: ﴿وَلَا يَأْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيْرًا﴾ و﴿وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنٰهُ تَنْزِيْلًا﴾. قال أبو شامة: أخرجه الحاكم أبو عبد الله في كتاب المستدرك (رقم: ٢٨٧٩) وقال: حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي.

وأخرج أبو القاسم الأصبهاني في الترغيب عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أنزل القرآن في النصف من شهر رمضان إلى سماء الدنيا فجعل في بيت العزة، ثم أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرين سنة جواب كلام الناس.

وللحاكم (رقم: ٢٨٧٨) وقال: صحيح على شرطهما (ووافقه الذهبي) والبيهقي في الأسماء والصفات عنه أيضًا، والطبراني في الكبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ قال: أنزل القرآن جملة واحدة في ليلة القدر إلى السماء الدنيا وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزل على رسوله صلى الله عليه وسلم بعضه في إثر بعض، قال: ﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنٰهُ تَرْتِيْلًا﴾. (أخرجه الحاكم في عدة مواضع، منها: رقم: ٢٨٧٨، و ٣٣٩٠، و ٣٧٨١، وقال: صحيح على شرطهما. ووافقه الذهبي.)

وأخرج البيهقي في الدلائل والشعب والواحدي في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أنزل القرآن في ليلة القدر من السماء العليا إلى السماء الدنيا جملة واحدة ثم فرق في السنين وتلا الآية: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ﴾ قال: نزل متفرقا.

قال أبو سامة: هو من قولهم: ''نجم عليه الدية''. أي: قطعها. فلما قطع الله سبحانه وتعالى القرآن وأنزله متفرقا، قيل لتقاربه: نجوم، ومواقعها: مساقطها، وهي أوقات نزولها.

وروى أبو العباس أحمد بن علي الموهبي بسند حسن إن شاء الله عن عمر رضي الله عنه أنه قال: تعلموا القرآن خَمسًا خَمسًا؛ فإن جبريل نزل به خمسًا خمسًا.

وفي الطبراني الكبير وفي كتاب المستدرك وقال: صحيح الإسناد، والأسماء والصفات للبيهقي عن الحاكم عن ابن عباس أيضًا رضي الله عنهما قال: فصِل القرآن من الذكر فوضع فى بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم ويرتله ترتيلاً. (مصاعد النظر ١/٢١٨. وانظر: البرهان في علوم القرآن ١/٢٢٨. والإتقان في علوم القرآن ١/٢٦٨)

۱۶

كَذَا عَنْ كُلِّ ذِي عَوْنٍ وَنَصْرٍ
تَفَرَّدَ ذُوْ الْجَلَالِ وَذُوْ الْمَعَالِي

ترجمہ: اسی طرح مستغنی ہے ہر مددگار سے، صفات جلالیہ و بزرگی اور مراتب والا اللہ یگانہ ہے اور ہر کام کے لیے کافی ہے۔

یعنی وہ ہر شی کا خالق ہے، اور مخلوق خالق کی کیا مدد کرسکتی ہے! اور وہ ہر شی پر قادر ہے؛ اس لیے معاون سے بے نیاز ہے۔ ﴿وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ﴾. (محمد:۳۸). غنی فقرا کا محتاج نہیں ہوتا، فقرا غنی کے محتاج ہوتے ہیں۔ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص:۸۸). فانی باقی کا محتاج ہوتا ہے، نہ کہ اس کے برعکس۔

نسخوں کا اختلاف:

بعض نسخوں میں "ذی عون نصیر" ہے۔ اس صورت میں "نصیر" عون کا بدل ہوگا، یا حال ہوگا۔ (نشر اللآلي، ص ٦١)

تفرد ذو الجلال وذو المعالي

تفرد: یعنی اللہ یگانہ اور اکیلا ہے۔

تفرد باب تفعّل سے ہے اور اس باب کی متعدد خاصیتیں ہیں، مثلاً:

(۱) طلب کرنا، جیسے تَعَظَّمَ، أي: اقتضاء ذاته الوحدانية.

(۲) تکلّف، جیسے تحلّم زبردستی حلیم بنا، حلم کو ظاہر کیا، یعنی تفرَّد میں مبالغہ ہے۔

(۳) صیرورت کے لیے، جیسے "تحجّر الطّین" مٹی پتھر بن گئی۔ (شرح شافية ابن الحاجب ١/١٠٤-١٠٧)

"صار اللّٰه مفردًا" أي: كان اللّٰه متفرِّدًا بدون جعل جاعل. أي: وجوده بذاته وبنفسه لا لغيره" اس کا وجود بالذات ہے کسی اور وجود کا محتاج نہیں؛ جبکہ اس کے ماسوا تمام اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کے محتاج ہیں اور اس کی ذات تمام موجودات کے لیے علت ہے۔

تفرّد. أي: توحد بالأحدية والوحدانية.

حضرت مولانا انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں جب ازل میں اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو پیدا نہیں فرمایا، تو ذات

باری تعالیٰ سے وحدت مطلقہ کا ظہور ہو رہا تھا، اب بھی ہو رہا ہے اور ابد تک ہوتا رہے گا۔

الفرق بين الأحد والواحد:

(١) أحد جو یکتا ہو باعتبار ذات کے اور واحد جو یگانہ و یکتا ہو باعتبار صفات کے۔

(٢) أحد وہ جس کا کوئی جز نہ ہو اور واحد ایک کو کہتے ہیں؛ اگرچہ اس کا جز ہو۔

(٣) أحد من لا شريك له ولا نظير له اور واحد عام ہے ایک آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں؛ جبکہ اس کے شرکا کثیر ہیں۔

(٤) واحد مذکر کے لیے استعمال ہوتا ہے اور أحد مذکر و مؤنث دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ليس عندي أحد یعنی نہ مذکر ہے نہ مؤنث۔

(٥) أحد نفی اور استفہام میں استعمال ہوتا ہے اور واحد عام ہے، جیسے "ليس عندي أحد" نفی ہے، اور "هل عندك أحد" استفہام ہے۔

(٦) واحد میں احتمالِ کثرت ہے، أحد میں کثرت کا احتمال نہیں ہوتا۔(دستور العلماء ١/٣٧. والكليات، ص٥٢، و٩٣١. والإتقان ١/١٠٠٩، النوع الأربعون. وروح المعاني، الإخلاص).

ذو الجلال: اللہ تعالیٰ کے اسما، یعنی صفات میں سے ہے۔[1]

ذو المعالي: عالی ہے مرتبہ کے اعتبار سے۔ مکان کے اعتبار سے نہیں؛ کیونکہ وہ مکان کا خالق ہے اور خالق مخلوق کے وصف کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا۔[2]

---

(١) قال في نشر اللآلي: (ذو الجلال)... قال الكرماني: إن لله تعالى صفات عدمية مثل لا شريك له، وتسمى صفات الجلال؛ لأنها تؤدي يجل عن كذا، وصفات وجودية كالعلم والحياة مثلا.

وقيل: ذو الجلال هو الذي يجله الموحدون عن التشبيه بخلقه.

وقيل: هو الذي يقال في شأنه: ما أجلك وما أعظمك. وفسر بعض المحققين الجلال بالاستغناء المطلق.

(قال الراغب): هذا الوصف قد خص به عز وجل ولم يستعمل في غيره، فهو من أجل أوصافه. انتهى. ويؤيده ما رواه الترمذي عن أنس بن مالك والإمام أحمد عن ربيعة بن عامر مرفوعًا: أَلِظُّوا بيا ذا الجلال والإكرام. أي ألزموه وأثبتوا عليه، وأكثروا من قوله والتلفظ به في دعائكم.

وروى الترمذي وأبو داود والنسائي عن أنس أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجل يصلي، ثم دعا فقال: اللّهم إني أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت المنان بديع السموات والأرض ذا الجلال والإكرام يا حي يا قيوم. فقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: أتدرون بما دعا؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: والذي نفسي بيده لقد دعا الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى. (نثر اللآلي، ص٦٢)

(٢) قال في نخبة اللآلي: والمعالي جمع المعلى من العلو، وهو قسمان: علو مكان، وعلو مكانة، أي: مرتبة. والله تعالى =

شعر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا کوئی معاون نہیں۔

دوسرے مصرعہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ وحدہ لاشریک ہے۔

اس شعر میں مجوس کی تردید ہے جو الہ الخیر اور الہ الشر دو خداؤں کے قائل ہیں۔ الہ الخیر کو یزدان اور الہ الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔ اسی طرح اس میں یہود و نصاری اور مشرکین کی بھی تردید ہے۔ یہود عزیر علیہ السلام کو ابن اللہ اور نصاری حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ابن اللہ اور مشرکین فرشتوں کو بنات اللہ کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تَتَّخِذُوْا إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلٰهٌ وَّاحِدٌ﴾. (النحل: ۵۱).

توحید باری تعالیٰ کے عقلی دلائل:

(۱) عقلی دلائل کے رو سے بھی یہ ممکن نہیں کہ دو معبود ہوں۔ مثال کے طور پر کم از کم دو معبود فرض کر لیے جائیں اور ایک نے زید کے وجود کا ارادہ کیا، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ دوسرا اس ارادے پر عمل روک دینے پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر قدرت رکھتا ہے تو پہلا خدا نہ ہوا؛ بلکہ عاجز ہوا۔ اور اگر دوسرا قدرت نہیں رکھتا ہے، تو دوسرا عاجز ہوا، اور دونوں کی مراد کا حاصل ہونا اجتماع نقیضین ہے کہ زید موجود بھی ہو اور معدوم بھی، اور دونوں کی مراد ناکام ہو، تو ارتفاع نقیضین ہے اور عجز بھی۔

(۲) اسی طرح اگر دو معبود فرض کر لئے جائیں، تو سوال ہوگا کہ آسمانوں اور زمینوں اور عالم کا وجود کیا ایک کی قدرت سے ہے، یا مجموعۃ القدرتین سے؟ اگر دونوں کی قدرتوں سے مل کر عالم وجود میں آیا تو یقیناً ہر ایک کی قدرت ناقص ہے جب ہی تو ایک دوسرے کی قدرت کا محتاج ہوا۔ اور اگر وجود عالم دونوں کی کامل قدرت سے ظہور میں آیا تو یہ توارد کہلاتا ہے؛ جبکہ ایک معلول پر توارد العلل باطل ہے؛ کیونکہ جب ایک علت سے کامل وجود ظہور پذیر ہوا، تو دوسری علت کی ضرورت نہیں رہی۔

(۳) اور اگر دو معبود فرض کئے جائیں اور پھر یہ کہا جائے کہ ایک کی قدرت سے ہے دوسرے کی قدرت سے نہیں، تو اس کو ترجیح بلا مرجح کہتے ہیں۔

(۴) دلیل کے طور پر یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ نمبر دو نمبر ایک سے افعال کو چھپا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر دوسرا پہلے سے اپنے افعال نہیں چھپا سکتا، تو دوسرا عاجز ہوا، اور اگر چھپا سکتا ہے، تو پہلا جاہل ہوا، اور جاہل ہونا معبود کی شان کے لائق نہیں۔

(۵) ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ دو معبودوں کی مجموعی قدرت ایک کی قدرت سے زیادہ ہوگی، تو جس کی

= منزّه عن الأول. وأما الثاني فالله تعالى متصف به، ومنه العليُّ من أسمائه تعالى، ومَن تخلق بهذا الاسم تقرب إليه قربًا معنويًّا روحانيًّا بتقليل الحجب التي بينه وبين ربه، فإن البعد منه ليس إلا بكثرة الحجب.

قدرت متناہی ہے وہ خدا نہیں ہوسکتا، اور وہ کیا خدا ہے جس کی قدرت متناہی ہو!

امام رازیؒ نے ''تفسیر کبیر'' اور علامہ آلوسیؒ نے ''روح المعانی'' میں اس موضوع پر مفصل کلام کیا ہے۔ اور ابوالشکور سالمی نے ''تمہید'' میں یہ عجیب دلیل بیان فرمائی کہ ہم اللہ کو ضرورت کی وجہ سے مانتے ہیں ورنہ غیر مرئی کو ماننے کا کیا داعیہ ہے!؛ لیکن چونکہ مخلوق اور حادث کے لیے خالق ومحدث ہونا چاہیے اس لیے مانتے ہیں، اور قانون یہ ہے کہ الضروري يتقدر بقدر الضرورة اور پوری کائنات کی ضرورت ایک خدا سے پوری ہوتی ہے تو دوسرا بے کار رہوا، اور فضول خدا نہیں ہوتا۔ (التمهيد لأبي الشكور السالمي، ص ٣٦ . تفصیل کے لیے دیکھئے: مفاتيح الغيب، الأنبياء: ٢٢ . وتبصرة الأدلة، ص ١٠٩ – ١٤٤ . وروح المعاني، الأنبياء: ٢٢)

کیا انسان کو خلیفۃ اللہ کہنا صحیح ہے؟:

اللہ تعالیٰ کا کوئی معاون نہیں، تو کیا انسان کو خلیفۃ اللہ کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟

اس میں دو قول ہیں، جنہیں ابن قیم نے ''مفتاح دار السعادۃ'' (۱/۱۵۱) میں ذکر کیا ہے، اور دلائل بھی وہاں مذکور ہیں؛ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر خلیفہ کا مطلب نظام عالم چلانا یا مافوق الاسباب کچھ لینا دینا ہو، تو اللہ تعالیٰ کا کوئی خلیفہ نہیں، اور اگر احکام نافذ کرنا مقصود ہو، تو انبیا علیہم السلام اور خلفا یہ کام کرتے ہیں۔

جو حضرات انسان کو خلیفۃ اللہ کہنا صحیح سمجھتے ہیں وہ ان دلائل سے استدلال کرتے ہیں: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. (البقرة: ٣٠) ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾. (ص: ٢٦) ان دونوں آیتوں میں بظاہر خلیفۃ اللہ مراد ہے۔

وقال علي: أولئك خلفاء الله في الأرض. (حلية الأولياء ١٠/٣١٨)

اور جو حضرات درست نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں: قال أعرابي لأبي بكر:

أخليفة الرحمن إنّا معشرٌ ❁ حنفاءُ نسجد بكرةً وأصيلًا

قال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا راضٍ بذلك. (تفسير الماوردي ٤/٤٧٧، ٦/٣١٧)

مولانا عبدالسلام رستمی نے جو مقلد سے غیر مقلد بن گئے تھے اپنی پشتو کی تفسیر ''احسن الکلام'' (۷/۲۹۴) تفسیر سورہ صٓ میں انسان کے لیے خلیفۃ اللہ کہنے کو منع کیا۔ ہم نے تطبیق عرض کردی؛ اس لیے عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

﴿۱۷﴾

يُـمِيْتُ الْخَلْقَ قَهْرًا ثُمَّ يُحْيِيْ
فَيَجْزِيهِمْ عَلَى وَفْقِ الْخِصَالِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ مخلوق کو قہراً موت دیں گے، پھران کو زندہ کریں گے، پھران کو ان کی اچھی و بری عادتوں پر جزادیں گے۔

مخلوق پرقہراًاورغلبہ کے طور پر موت طاری کریں گے۔یعنی ان کو اس بارے میں کوئی اختیارنہیں دیا جائے گا۔

اس نسخے میں **قهرًا** ہےاوردوسرے نسخے میں ''طُرًّا'' یعنی **جميعًا** آیا ہے۔

قهرًا، أي: حال كونه قاهرًا وغالبًا. یاتمیز ہے،یعنی بحیثیت جلال اورقہر کے۔ (ضوء المعالي، ص ۹۰).

خصال:خصلة کی جمع ہے،معنی اخلاق اور عادت کے ہیں؛ خواہ وہ عادت اچھی ہو یا بری۔یہاں ''خصال'' سے مراد اعمال ہیں۔یعنی جب اللہ تعالیٰ اچھے اخلاق پر جزا دیتے ہیں،تو اعمال پر بھی جزا دیں گے؛ اس لیے کہ اعمال تو ظاہر ہوتے ہیں اور خصلت کبھی مخفی اور پوشیدہ بھی ہوتی ہے، جیسے اخلاص اور محبت باطنی خوبیاں ہیں؛ البتہ اس کے مظاہر مختلف شکلوں میں ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں، اور یہ مظاہر ان خصلتوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔

حدیث شریف میں یہ دعا آئی ہے: " **اللّٰهم اجعل سريرتي خيرًا من علانيتي، واجعل علانيتي صالحة**". (سنن الترمذي، باب في الدعاء إذا غزا، رقم: ۳۵۸۶. وإسناده ضعيف لجهالة أبي شيبة، وضعف محمد بن حميد).

اے اللہ ہمارے باطن کو ظاہر سے اچھا بنا، اور ظاہر کو بھی صلاح سے نواز دے۔

موت کے بارے میں متعدد اقوال:

يميت الخلق: یعنی اللہ تعالیٰ موت دیتے ہیں۔موت کے بارے میں تین اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

۱- **زوال الحياة عما اتصف بها.**

۲- **مفارقة الروح البدن.**

۳- **عدم الحياة عما من شأنه الحياة.**

موت وجودی ہے یا عدمی؟

اس میں بھی اختلاف ہے کہ موت وجودی ہے یا عدمی؟ اکثر کا قول ہے کہ موت وجودی ہے اور یہی صحیح

ہے؛اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾. (الملك: ۱). اور خلق کا تعلق وجود سے ہوتا ہے، عدم سے نہیں۔

حاصل یہ کہ موت "انتقال الروح من مكان إلى مكان آخر" کو کہتے ہیں اور انتقال والا عمل وجودی ہے، عدمی نہیں۔

امام باجوری تحفۃ المرید میں لکھتے ہیں: "اختلف في الموت هل هو وجودي أم عدمي؟ فذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى الأول...، وذهب الإسفراييني والزمخشري إلى الثاني". (تحفة المريد، ص ۲٦۱. نثر اللآلي، ص ٦۲. والنبراس، ص ۱۹۵)

جو حضرات موت کو عدمی قرار دیتے ہیں وہ خلق میں درجِ ذیل تاویل کرتے ہیں:

(۱) خَلَقَ، أي: قدَّر الموت والحياة. اور تقدیر کا تعلق عدم اور وجود دونوں کے ساتھ ہے، مثلاً کسی کے لیے اولاد کو مقدر فرمایا، تو یہ وجودی ہے، اور جس کے لیے لاولد ہونا مقدر کیا تو یہ بھی اللہ کے اختیار سے ہوا اور یہ عدمی ہے۔

(۲) خلَق، أي: أسباب الموت والحياة. (شرح المقاصد ۲/۲۹۷. وشرح العقائد، ص ۱۵۲. والنبراس، ص ۲۱۱)

عدم کی دو قسمیں ہیں: (۱) عدم محض۔ (۲) عدم ملکہ۔

عدم ملکہ اس معدوم کو کہتے ہیں جو قابل وجود ہو، جیسے اعمٰی معدوم البصر ہے؛ لیکن من شانہ البصر ہے؛ اس لئے دیوار کو معدوم البصر نہیں کہتے ہیں۔

حیات: ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے اس موصوف بالحیاۃ کے اندر علم اور قدرت ہوتی ہے۔ شریف جرجانی فرماتے ہیں: "الحياة: هي صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر". (التعريفات، ص ٤۲)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ بعث بعد الموت حق ہے اور حشر روح مع الجسد ہوگا۔ فلاسفہ بعث بعد الموت کو نہیں مانتے۔

فلاسفہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) طبیعیین. (۲) الٰهیین.

(۱) طبیعیین: امورِ طبعیہ کو مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حشر نہ روح کے لیے ہے، نہ جسد کے لیے۔ کہتے ہیں کہ موت کا مطلب وہ حرارت ہے جو ختم ہوگئی اور اب واپس نہیں آئے گی، یا نفس کے معنی خون کے ہیں جو ختم ہوگیا اور اب واپس نہ ہوگا۔ یا اندر ہوا تھی جو چلی گئی اور اب واپس نہ ہوگی۔

(۲) الٰهیین: کہتے ہیں: "النفس جوهر مجرد يتعلق بالبدن، وتقوم بالتدبير والتصرف"

نفس معدوم نہیں ہوتا، آدمی مرجائے تب بھی نفس رہتا ہے، اگر یہ نفس دنیا میں درجۂ کمال کو پہنچا تو بعد موت کے اس کو سرور ملے گا اور یہی جنت ہے۔ اور اگر دنیا میں کمالات حاصل نہ کیے تو مغموم اور محزون ہوگا اور یہی اس کے لیے جہنم ہے۔ نصاری کا تقریباً یہی عقیدہ ہے۔ (النبراس، ص ۲۱۱)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ حشر روح اور بدن دونوں کا ہوگا۔(۱) اس کے لیے مستقل شعر میں مفصل مضمون آرہا ہے۔

ثــم يـحيـي: عرش کے نیچے سے ماء الحیاۃ کی بارش ہوگی۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ جب لوگ نفخۂ اولیٰ سے ہلاک ہوجائیں گے، تو چالیس سال تک اسی حال میں رہیں گے۔ اس کے بعد جب اجسام کا حشر ہوگا تو ارواح سمیت ہوگا۔(۲)

موت سب پر طاری ہوگی سوائے چند خاص لوگوں کے، جن کا ذکر مستقل شعر میں آرہا ہے۔

---

(۱) قال في شرح المواقف: اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة.

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافيين للنفس الناطقة.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتهما معًا، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر مِن قدماء المعتزلة والجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس؛ فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ. هذا كلامه.

ولا يخفي أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف، فالأولى: الرابع عدم كل منهما. وإن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني، وأما الجسماني فهو ينكره، كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم، وإنما التردد عنده في انعدام النفس. (شرح العلامة عصام على شرح العقائد، ص ۱۱٤)

(۲) ملا علی قاری مرقاۃ میں لکھتے ہیں: ''عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ''ما بين النفختين (أي نفخة الصعق وهي الإماتة، ونفخة النشور وهي الإحياء) أربعون''. أبهم في الحديث وبين في غيره أنه أربعون عامًا. ولعل اختيار الإبهام لما فيه من الإيهام...''.(مرقاة المفاتيح، باب نفخ الصور).

وقال في ضوء المعالي، (ص ۹۰): ''بين النفخة الأولى والثانية أربعون يومًا''.

وقال الحافظ ابن حجر: ''وقد جاء أن بين النفختين أربعين عاما. قلتُ: وقع كذلك في طريق ضعيف عن أبي هريرة في تفسير ابن مردويه. وأخرج ابن المبارك في الرقائق من مرسل الحسن بين النفختين أربعون سنة... ونحوه عند ابن مردويه من حديث ابن عباس وهو ضعيف أيضًا، وعنده أيضًا ما يدل على أن أبا هريرة لم يكن عنده علم بالتعيين، فأخرج عنه =

موت کے طاری ہونے پر سبھی نے اتفاق کیا ہے، یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس کے لیے دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ متنبّی کہتا ہے:

تَخالَفَ الناسُ حتّٰی لا اتفاق لهم ❁ إلا علَى شَجَبٍ وَالْخُلْفُ في الشَّجَبِ

(الوساطة بين المتنبي وخصومه، للجرجاني،٥٢)

یعنی لوگوں نے ہر چیز میں اختلاف کیا سوائے موت کے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے، پھر موت کے بعد حشر کے بارے میں اختلاف ہے، مشرکین حشر کا انکار کرتے ہیں۔ ﴿وَقَالُوْا ءَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَّرُفَاتًا ءَ إِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ خَلْقًا جَدِيْدًا﴾. (الإسراء: ٤٩)

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

(١) ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾. (آل عمران: ١٨٥). ہر جاندار کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔

(٢) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ٨٨). اللہ کی ذات کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

(٣) ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. (الرحمٰن: ٢٦). روئے زمین پر جو کچھ ہے فنا ہونے والا ہے۔

شاعر کہتا ہے:

لو كانت الدنيا تدوم بأهلها ❁ لكان رسول الله فيها مخلّدا

(السحر الحلال في الحكم والأمثال، لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، ص٤٨)

ثم يحيى: أي: للحشر والنشر ولِجزاء الأعمال.

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(١) ﴿ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾. (البقرة: ٢٨).

(٢) ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ﴾. (يٰسٓ: ٥١).

(٣) ﴿فَإِذَا هُمْ جَمِيْعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُوْنَ﴾. (يٰسٓ: ٥٣).

جندب بن سفیان بجلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: "ما أسرّ عبد سريرة إلا ألبسه الله رِداءَ ها، إن خيرًا فخيرٌ، وإن شرًّا فشرٌّ". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٧٩٠٦)

قیامت کے عقلی دلائل:

(١) قیامت ناممکن نہیں؛ بلکہ عقلی طور پر ممکن ہے اور اگر کوئی مخبر صادق کسی ممکن کی خبر دے تو اس کو تسلیم کرنا

= بسند جيد أنه لما قالوا: أربعون ماذا؟ قال: هكذا سمعت. وأخرج الطبري بسند صحيح عن قتادة فذكر حديث أبي هريرة منقطعًا، ثم قال: قال أصحابه: ما سألناه عن ذلك، ولا زادنا عليه، غير أنهم كانوا يرون في رأيهم أنها أربعون سنة. وفي هذا تعقب على قول الحليمي: اتفقت الروايات على أن بين النفختين أربعين سنة". (فتح الباري ١١/ ٣٧٠)

واجب ہے۔

(۲) اگر بچہ دو کیلو کا وزن اٹھا سکتا ہے تو اس کا والد پچاس کیلو اٹھائے گا؛ اس لیے کہ بچے کے لیے جو کام مشکل ؛ بلکہ بعض اوقات ناممکن ہوتا ہے وہ دوسروں کے لیے نہ صرف ممکن ؛ بلکہ انتہائی سہل اور آسان ہوتا ہے۔ اسی طرح مخلوق کے لیے جو کام مشکل یا ناممکن ہو جیسے کسی بے جان کو زندہ کرنا یا اس میں روح ڈالنا؛ لیکن اللہ تعالی کے لیے مشکل نہیں ہے۔

(۳) ایک مرتبہ کسی کام کو کرنے کے بعد دوبارہ اسے کرنا مخلوق کے لیے نسبتاً زیادہ آسان ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالی ملاحظہ فرمائیں: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ . (الروم: ۲۷) اللہ تعالی کے لیے تو اعادہ اور خلق اول دونوں برابر ہے۔

(۴) جس خالق نے زمین و آسمان کو پیدا کیا اس کے لیے انسان کا بنانا کیا مشکل ہے؟ جو درزی شیروانی بنا سکتا ہو ظاہر بات ہے کہ اس کے لیے قمیص بنانا بہت آسان ہوگا۔

(۵) دنیا کی ہر چیز اپنے کام پر لگی ہوئی ہے اور اپنی ذمہ داری ادا کر رہی ہے، صرف یہ انسان ہے کہ اپنی ذمہ داری پوری طرح ادا نہیں کرتا، انصاف کرنا اس کے ذمے ہے؛ مگر انصاف نہیں کرتا، عبادت اس کے ذمہ ہے؛ مگر نہیں کرتا، اور جو ذمہ داری ادا نہ کرے اس کو سزا ملنی چاہیے، اور دنیا سزا کی جگہ نہیں ہے، تو کوئی اور ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں سزا ملے، اچھے کو اچھائی کا بدلہ اور برے کو برائی کا بدلہ ملے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ﴾ . (الذٰریات: ٥٦). ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ﴾ (المؤمنون: ١١٥).

(۶) جو چیزیں دنیا میں انسان کی خدمت کے لیے پیدا کی گئی ہیں ان کا درجہ انسان سے کم ہے؛ مگر ان کے بقا کی مدت طویل ہے، مثلاً پہاڑ میں عقل نہیں ؛ مگر صدیوں تک قائم رہتا ہے، جبکہ انسان کتنا قیمتی ہے ؛ مگر قصیر العمر ہے۔ معلوم ہوا کہ اس قیمتی انسان کے لیے ایک جگہ ایسی ہے جس میں اس کو دوام نصیب ہوگا اور وہ آخرت ہے۔

(۷) ہر مرکب کے مفردات ہوتے ہیں اور وہ الگ الگ موجود ہوتے ہیں، مثلاً روح افزا کا شربت جو مرکب ہے، شکر اور پھل وغیرہ اس کے اجزا اور مفردات ہیں۔ اسی طرح دنیا میں خوشی اور غم ملے ہوئے ہیں، دنیاوی زندگی میں مسرت اور حزن دونوں قدم بقدم ساتھ چلتے ہیں، کوئی ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں خوشی الگ اور غم الگ ہو، اور یہ عالم آخرت میں ہوگا کہ خوشی کی جگہ جنت اور غم کی جگہ جہنم ہوگی۔

(۸) ہر آدمی ایسی زندگی کی خواہش رکھتا ہے جس میں موت سے واسطہ نہ پڑے اور جو چیز فطرت انسانی کے خلاف ہو اس کی شدید تمنا دل میں پیدا نہیں ہوسکتی، جیسے کوئی تمنا نہیں کرتا کہ میں بغیر سانس لئے زندہ رہوں،

زندگی گزاروں اور چلوں پھروں، چونکہ یہ ناممکن ہے اس لیے کبھی یہ خیال بھی نہیں آتا۔ اور ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش تو ہزاروں برس سے انسانی خواہشات کی فہرست میں شامل رہی ہے؛ بلکہ بعض ترقی یافتہ ممالک میں اس پر تحقیق ہو رہی ہے اور ایسے سرمایہ دار گزرے ہیں جنھوں نے اپنی لاش دوائیوں کے ذریعہ محفوظ کروائی ہیں کہ اگر کہیں مردے کو زندہ کرنے کی کوشش کامیاب ہو، تو ان کو بھی زندہ کر دیا جائے اور اس کے لیے کروڑوں ڈالر کا سرمایہ وقف کر کے مرے ہیں۔ غرض جاوِدانی زندگی چونکہ ناممکنات میں سے نہیں؛ اس لیے اس کے لیے اللہ تعالی نے ایک اور عالم رکھا جس میں انسان کی ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش بھی پوری ہوگی۔

(۹) انسان میں تمام اشیا کے نمونے موجود ہیں، اس کا سر آسمان کی طرح، اس کے خیالات ستاروں کی طرح، اس کی آنکھیں چاند سورج کی طرح، اس کے منہ میں میٹھا پانی ہے، اس کے پتے میں کڑوا پانی ہے، اس کے آنسو نمکین ہیں، بدن کی رگڑ میں گرمی کا نمونہ، اس کا پسینہ بارش کے قطروں کی مانند، اس کے سر کے بال جنگل کی طرح، اس میں جوئیں حیوانات کی طرح، اس کا زکام طوفان کی طرح۔ اسی طرح مٹی، آگ، پانی اور ہوا سب انسان میں موجود ہیں، تو جب انسان مر سکتے ہیں اور مرتے رہتے ہیں، تو پوری کائنات بھی مر سکتی ہے اور یہی قیامت ہے اور **یمیت الخلق** کی شرح ہے۔

(۱۰) لوگوں کی اصلاح کے لیے ذرائع تعلیم، قانون، دنیاوی سزا اور عقیدہ مجازات ہیں، پہلے تینوں طریقے ناکام ہیں، تعلیم یافتہ لوگ خیانت کرتے ہیں، قانون بنتے کم ہیں توڑے زیادہ جاتے ہیں، دنیاوی سزاؤں سے بچنا بہت آسان ہو چکا ہے، ہاں عقیدہ مجازات لوگوں کو راہ راست پر لانے کا بہترین ذریعہ ہے۔

مولانا شمس الحق افغانیؒ نے یہ اور اس جیسے دوسرے اور دلائل علوم القرآن (ص۲۱۳-۲۲۵) میں تحریر فرمائے ہیں۔

مذکورہ بالا شعر میں اہل تناسخ کی تردید ہے۔ ہندو لوگوں کا عقیدہ ہے کہ اچھے آدمی کی روح اچھے جانور میں آجاتی ہے اور خراب آدمی کی روح ذلیل جانور میں آجاتی ہے، اور یہ دنیا اس طرح ابد تک چلتی رہے گی۔

حشر کی تعریف یہ ہے: انسانی روح کا اپنے قدیم جسم کی طرف عود کرنا۔ (۱)

---

(۱) محمد اعلی تھانوی فرماتے ہیں: ''الحَشْر في العرف هو والبعث والمعاد ألفاظ مترادفة، كما في بعض حواشي شرح العقائد، ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني، فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها''. (كشاف اصطلاحات الفنون ۱/۶۸۵)

وقال التفتازاني: ''المعاد مصدر أو مكان، وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة''. (شرح المقاصد ۵/۸۲)

تناسخ کی تعریف: نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا۔(۱)

عقیدہ تناسخ اور حشر میں چند فروق:

(۱) تناسخ میں انتقال کا عمل اس دنیا میں ہوتا ہے اور حشر میں انتقال کا عمل آخرت میں ہوگا۔

(۲) تناسخ کے عقیدے میں مرنے کے بعد جی اٹھنے کا اور قیامت کا انکار پایا جاتا ہے۔ حشر کے اعتقاد میں بعث بعد الموت اور قیامت کا اقرار ہے۔(شرح المقاصد ۵/۹۰. تکملة فتح الملهم۳/۴۱۷)

اشکال: شہدا کی ارواح پرندوں کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: ”**أرواحهم في جَوف طيرٍ خُضْر لها قناديلُ معلّقة بالعرش تَسرَح مِن الجنة حيث شاء ت، ثم تأوي إلى تلك القناديل**“. (صحيح مسلم، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، رقم:۱۸۸۷) تو کیا یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ یہاں بھی ”**انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر**“ پایا گیا؟

جواب: یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ:

(۱) تناسخ دنیا میں ہوتا ہے اور یہ آخرت میں ہے۔

(۲) یہ **انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر** نہیں؛ بلکہ یہ **ركوب الروح في طائرة** ہے، جیسے آدمی جہاز میں سوار ہوجاتا ہے، اسی طرح شہدا کی ارواح پرندوں پر سوار ہوتی ہیں، یہ روح کا پرندوں میں حلول نہیں؛ بلکہ روح کا پرندوں پر سوار ہونا ہے، یا ارواح کی پرندوں سے سرعت سیر اور اڑان میں مشابہت ہے، جیسا کہ مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا ہے۔اور یہ ایک محدود اور مقرر وقت کے لیے ہے، حشر میں ارواح کا انتقال اپنے قدیم اجساد میں ہی ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ”**قوله (في طير خضر الخ)، قيل: إن حديث الباب يدل على التناسخ، وأجابوا بأن التناسخ هو تدبير أرواح الخارج من جسم في جسم، وأما ما نحن فيه من الحديث فالمراد به أن أرواح المؤمنين في طير خضر كالظروف فيها مثل الماء في الآنية. أقول: لا يحتاج إلى هذه التوجيهات، بل يستقر الأحاديث، وفي موطأ مالك عن كعب بن مالك: "إنما نسمة المؤمنين طير يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله في جسده**

---

(۱) محمد علی تھانوی فرماتے ہیں: ”التناسخ عند الحكماء: انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر“. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۵۱۲)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”وفي بعض حواشي شرح العقائد: اعلم أن التناسخ عند أهله هو رد الأرواح إلى الأبدان في هذا العالم لا في الآخرة؛ إذ هم ينكرون الآخرة والجنة والنار، ولذا كفروا“. (مرقاة المفاتيح۷/۲۷۷-۲۷۸)

يوم القيامة" الخ، فدلّ على أن الأرواح مثل طير خضر في العيش وسرعة السير والطيران، لا أنها في طير خضر، فيكون الحاصل تشبيه الأرواحِ بالطيور، ووجه الشبه ما ذكرتُ". (العرف الشذي ۳/۱۳۱)

ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں: "(أرواحهم في أجواف طير خضر) أي: يُخلَق لأرواحهم بعد ما فارقتْ أبدانَهم هياكِلُ على تلك الهيئة تتعلّق بها، وتكون خَلَفًا عن أبدانهم". (مرقاة المفاتيح ۲۷٦/۷. وانظر: النبراس، ص ۲۱٤)

إنمانسمة المؤمن طير کی یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ مؤمن کی روح پرندہ ہے، یعنی پرندے میں ہے، اور في مقدر ہے، جیسے سورہ طٰہٰ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى﴾. (طه: ٥٨) صاحب جلالین نے لکھا ہے: أي في مكان. في مقدر ہے۔ ہمارے اور اپنے درمیان مقابلہ ایسی جگہ میں مقرر کریں جو دونوں کو برابر ہو۔ جب في مقدر ہو جائے تو اس کا خلاصہ في طير بن جائے گا۔

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ نسمة المؤمن والی روایت میں مسلمانوں کے لیے مرکوب اور ایروپلین کا ذکر ہے اور شہدا والی روایت میں شہدا کے لیے ہے، تو مرکوب کن کے لیے ہوگا؟ تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ مؤمنین سے کامل مؤمن یعنی شہدا مراد ہیں۔ اور اچھا جواب یہ ہے کہ دونوں کے لیے طیر مرکوب ہیں؛ لیکن مرکوب اور مرکوب میں فرق ہوگا، یا ایک ہی مرکوب میں فرسٹ کلاس اور اکانومی کلاس کا فرق ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دراصل دنیا میں جسم پر مادہ اور ظاہر غالب ہے اور روح تابع ہے، اور عالم برزخ میں روح پر کیفیات گزرتی ہیں اور جسم تابع ہوتا ہے، اور عالم آخرت میں روح اور جسم دونوں مکمل طور پر ظاہر ہوں گے؛ اسی لیے آخرت کو حَيَوان کہا گیا، یعنی اصل زندگی: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾. (العنكبوت: ٦٤).

پرندوں کی شکل اور قوالب ارواح کے لیے اجسام مثالیہ یا اصلیہ نہیں؛ بلکہ مرکوبات اور سواریاں ہیں، جس کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارواح کا اجساد مثالیہ میں تا قیامت ڈالنا حیاتِ ثالثہ ہوگی؛ حالانکہ حیات دو ہی ہیں دنیاوی اور اخروی۔

(۲) جسد مثالی کو جسد اصلی کے ساتھ مشابہت لازمی ہے؛ جبکہ پرندے اور انسانی شکل وصورت میں کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی؛ اس لیے یہ قوالبِ طیور مراکب اور سواریاں ہیں، اجسام مثالیہ ہرگز نہیں۔

(۳) اور اگر اجسام مثالیہ کہیں، تو یہ بجائے ترقی کے تنزل ہوگا کہ تنزّلت الأرواح من الهيئة الإنسانية إلى هيئة الطيور. اور اگر سبز پرندے ارواح کے لیے بمنزلہ مرکوب ہوں گے تو حاصل یہ ہوگا کہ

ارواح شہداسبز ہیلی کاپٹروں پرسوار ہوں گی اور جنت میں جہاں چاہیں سیر کریں گی، اور عرش کے نیچے فانوس یعنی بڑی لالٹین کی شکل میں ان ہیلی کاپٹروں کے لیے ائرپورٹ ہوں گے۔ دنیا کے ائرپورٹ زمین پر ہوتے ہیں اور یہ ائرپورٹ عرش کے نیچے معلق ہیں، جو عجائبات میں سے ہیں، اور یہ ارواح عالمِ آخرت سے پہلے جنت کے مزے لوٹیں گی۔

تناسخ کے بطلان کے دلائل:

(۱) تناسخ کا عقیدہ باطل ہے۔ اور اگر بالفرض والمحال اس کو صحیح مان بھی لیا جائے ،تو پھر ثواب وعقاب صرف روح کو ہوا؛ جبکہ جسم بھی اس جرم عصیان میں اس کا شریک رہا۔ جیسے کسی باغ میں ایک اندھا اور ایک لنگڑا شخص چوری کرنے کے لیے داخل ہوئے۔ اندھے نے کہا مجھے نظر نہیں آتا اور تم چل نہیں سکتے تو تم میرے کندھوں پر بیٹھ کر پھل توڑلو اور پھر آدھا آدھا بانٹ لیں گے۔ اتنے میں باغ والا آیا تو اندھا اگر یوں عذر کرے کہ مجھے تو دکھائی نہیں دیتا یہ لنگڑا مجھے لایا ہے، یا لنگڑا عذر کرے کہ میں چل نہیں سکتا اس نے مجھے کندھوں پر سوار کرلیا،تو ظاہر بات ہے کہ باغ والا دونوں کو سزا دے گا، ایسا ہی تعلق روح اور بدن کا ہے،روح کی لذت تصرفاتی ہے اور اصل لذت اس وقت کامل ہوتی ہے جب بدن ساتھ ہو۔

نصاریٰ اور فلاسفہ تصوراتی عقوبت کے قائل ہیں۔ہم کہتے ہیں کہ تصوراتی عقوبت کا اثر اتنا ضعیف ہوتا ہے کہ کسی ظلم اور غلط کام سے یہ تصور نہیں روک سکتا،مثلاً کسی کو راستے میں دس ملین کی خطیر رقم ملے، اگر اس کو کہا جائے کہ اس کے مالک تک پہنچانے کے لیے اعلان وغیرہ کی تدبیر کرو،تو وہ جواباً کہے گا کہ اس کا بدلہ کیا ملے گا؟ اگر اس کو یہی کہا جائے کہ تصوراتی لذت ملے گی،تو وہ حقیقی اور محسوس ومبصر لذت کو تصوراتی لذت پر ترجیح دے گا۔اور جب دنیا میں وہ اپنے ظاہری جسم کی آرائش اور جسمانی لذات اور راحت وآرام کی فکر میں دن رات ایک کئے ہے،تو آخرت کی تصوراتی لذت میں اس کے لیے کہاں سے شوق اور رغبت پائی جائے گی۔

بعث بعد الموت کے بعد روح اور بدن کو ثواب اور عقاب ملے گا،جسم کے تمام اجزا اللہ کے حکم سے اکھٹے ہوں گے؛ چاہے کوئی اجزائے جسم کو جلا کر راکھ میں بدل دے اور پھر اس راکھ کو سمندر میں پھینک دے، اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہر ذرہ حاضر ہوجائے گا۔

(۲) جس کو سزا یا ثواب ملے، اس کو اس کے ان اعمال واسباب کا علم ہونا چاہیے جن کے نتیجے میں وہ اپنے آپ کو اس اچھی یا بری حالت میں پا رہا ہے۔

تناسخ والے کہتے ہیں کہ بھنگی گندگی صاف کرتا ہے یہ اس کی سزا ہے۔ جب اس بے چارے سے سوال کیا جائے کہ تم نے پچھلے جنم میں کیا جرم کیا تھا کہ اگلے جنم میں اس کی یہ سزا بھگت رہے ہو تو اس پر وہ لاعلمی کا اظہار

کرے گا کہ مجھے کچھ معلوم نہیں۔

(۳) جو جانور خدمت کرتے ہیں یا جن کا گوشت ہم غذا کے طور پر استعمال کرتے ہیں، یہ اسی مقصد کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ کسی جرم کی عقوبت نہیں؛ بلکہ عین فطرت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے نفع کے لیے ان کی تخلیق فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا﴾ .(البقرة: ۲۹). زمین میں جو کچھ ہے تمہارے لئے پیدا کیا۔ ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ (الملك: ۱). تاکہ وہ تمھیں آزمائے کہ تم میں سے کون عمل میں زیادہ بہتر ہے۔

(۴) تناسخ کا عقیدہ اس لیے بھی غلط اور غیر معقول ہے کہ برے حیوانات اور حشرات کی پیدائش کی تعداد مجرمین اور ظالمین کی تعداد کے برابر ہونی چاہئے؛ جبکہ درندوں اور حشرات کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان میں کوئی تناسب نہیں۔

(۵) تناسخ کے نتیجے میں روحِ انسانی اور روحِ حیوانی کا اتحاد لازم آتا ہے جو کہ عقل کے خلاف ہے، اور وہ روح جو انسان میں تھی نعوذ باللہ جب بلی میں سرایت کرگئی تو چوہے سے انسان کی نفرت محبت میں بدل گئی۔ (علوم القرآن- مولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۱۰-۲۱۲)

یمیت الخلق قهرًا ثم یحیي: اس مصرعہ میں اِماتت یعنی اِفنار اور اِحیار یعنی اِعادۂ خلق کا ذکر ہے۔ اِماتت، اِحیار اور اِعادہ کی حقیقت میں اختلاف ہے۔

(۱) اِماتت "تفريق الأجزاء" کا نام ہے، جبکہ اِحیار "جمع الأجزاء المختلفة" مختلف اجزا کو جمع کرنے کے حکم کے صادر ہونے کا نام ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: ﴿كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى﴾ .(البقرة: ۲۶۰). اس کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم اجزا کو بکھیر دو، ہم ان کو جمع کرکے اس میں جان ڈالیں گے۔ اسی طرح عزیر علیہ السلام کے قصے میں بھی حمار کے اجزا متفرق ہوکر بکھر گئے تھے، اللہ تعالیٰ نے سب اجزا کو جمع فرما کر اس کو زندہ فرمایا۔

(۲) اِماتت، اِفنار اور اِعدام ہے اور اِحیار اِعدام کے بعد ایجاد اور اِعادہ نشأۃ ثانیہ ہے۔

امام الحرمین نے توقف کیا، وہ کہتے ہیں کہ اس بات پر ایمان کافی ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا ہے، اس چکر میں نہیں پڑنا چاہئے کہ اِماتت تفریق اجزا ہے، اور اِحیار جمع اجزا یا اِفنا کے بعد ایجاد ہے۔ (شرح المقاصد ۵/ ۱۰۰. والنبراس، ص ۲۱۲)

اِحیاء کا ایک معنی إعادة المعدوم ہے؛ اس لیے فلاسفہ حشر کا انکار کرتے ہیں۔

فلاسفہ طبعیین حشر کا بالکل انکار کرتے ہیں اور الٰہیین صرف روحانی تصور کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اِحیاء إعادۃ المعدوم ہے اور معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہوسکتا کہ معدوم کی طرف اشارہ ممکن نہیں اور جس کی طرف اشارہ نہیں ہوسکتا اس کا اعادہ بھی ممکن نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اشارہ دو قسم پر ہے: اشارہ حسیہ اور اشارہ عقلیہ، جو معدوم ہے اس کی طرف اشارہ حسیہ تو نہیں ہوسکتا؛ لیکن اشارہ عقلیہ ہوسکتا ہے۔ اعادہ کے لیے اشارہ عقلیہ وعلمیہ کافی ہے، اور اللہ کی طرف سے اشارہ علمیہ ہوسکتا ہے؛ کیونکہ ان کے علم ازلی میں تمام معدومات جن کو اللہ تعالیٰ نے قیامت تک موجود کرنا ہے معلوم اور متعین ہیں، اللہ تعالیٰ نے جن اجزا کو معدوم ہونے کا حکم دیا ہے، ان کو پھر موجود ہونے کا حکم دیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَنْ يَّقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾. (یٰسٓ: ۸۲). اور یہ کہنا کہ ﴿كُــنْ﴾ ہوجا، یہ اگر موجود کو ہو تو موجود کی ایجاد تحصیل حاصل ہے، اور اگر معدوم کو ہو تو وہ قابل خطاب نہیں، تو جواب یہ ہے کہ خطاب موجود علمی کو ہے، جو معدوم خارجی ہے، یعنی خارج میں تو معدوم ہے، مگر علم الٰہی ازلی میں موجود ہے۔

کیا وقت مشخصات میں سے ہے؟:

فلاسفہ کا ایک اشکال یہ بھی ہے کہ وقت مشخصات میں سے ہے؛ لہٰذا جب زید مثلاً معدوم ہوا، تو پھر جب اُسے وجود بخشا جائے گا تو جس وقت میں وہ پہلے موجود تھا وہ وقت بھی اس کے ساتھ موجود ہوگا، تو معاد مبدأ بن گیا۔ اور جب وقت بھی واپس آیا تو یہ اعادہ ہے یا ابتدا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نہ مشخصات میں سے ہے اور نہ معیّنات میں سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وقت مشخصات میں سے ہوتا، تو آج جو زید موجود ہے وہ کل کے زید سے الگ ہوگا اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسان گھاس کی طرح نہیں کہ کاٹو تو پھر اُگ آئے۔ انسان جب مرگیا تو ختم ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دانہ زمین میں دبایا جاتا ہے اور وہ اگنے پر شجر کامل بن جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے قبر میں دفن کئے جانے کے بعد اس کی روح کو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ (شرح المقاصد ۵/ ۸۲-۸۸. والنبراس، ص ۲۱۲)

فارسی کا شاعر کہتا ہے:

کدام دانہ فرورفت در زمیں کہ نہ رست ❁ چرا بدانۂ انسان ایں گمان بردی

حیوانات کا بھی حشر ہوگا:

مصنف کے اس شعر میں حیوانات کے حشر کی طرف بھی اشارہ ہے۔

دلیل (۱): ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾. (التكوير: ٥).

دلیل (۲) ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَآئِرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ﴾ (الأنعام: ٣٨). ضمیر انسان اور دیگر حیوانات سب کی طرف راجع ہے، اور ذوی العقول کا صیغہ تغلیباً ہے۔

دلیل (۳) حدیث میں ہے: "لَتَؤَدُّنّ الحقوقَ إلى أهلها يوم القيامة، حتّى يُقاد للشّاة الجَلْحاء من الشّاة القَرْناء". (صحيح مسلم، باب تحريم الظلم، رقم ٢٥٨٢).

دلیل (۴) "يُحشَر الخلقُ كلُّهم يومَ القيامة البهائمُ والدّوابُ والطيرُ وكلُّ شيءٍ فيَبلُغ مِن عَدْلِ الله أن يأخُذ للجَمّاء مِن القَرناء، ثم يقول: كُوني ترابًا". (المستدرك للحاكم، رقم: ٣٢٣١. وصحّحه الحاكم، ووافقه الذهبي).

اشکال: قصاص عقوبت کے لیے ہوتا ہے؛ جبکہ حیوانات غیر مکلّف ہیں، تو ان کے حشر اور اس انتقام کا کیا مطلب ہے؟

جواب: حیوانات کا انتقام عقوبت کے لیے نہیں ہوگا؛ بلکہ اظہارِ عدل الٰہی کے لیے ہوگا، اور اس مظاہرے کے بعد ان کو مٹی بنا دیا جائے گا۔

بعض اس کو قربِ قیامت پر محمول کرتے ہیں کہ قربِ قیامت میں حیوانات کو چڑیا گھر اور حدائق الحیوانات میں یا اس کے بغیر جمع کیا جائے گا، یا قرناء اور جلحاء کا معنی ظالم اور مظلوم سے کیا ہے؛ مگر یہ تاویل بعید ہے۔

عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه في قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾، قال: "حشر البهائم موتها، وحشر كل شيء الموتُ غير الجن والإنس". (المستدرك للحاكم: رقم: ٣٩٠١. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي).

مصنف نے فرمایا: يميت الخلق ثم يحيي.

بعض چیزیں اِعدام سے مستثنیٰ ہیں:

یہاں ان چیزوں کا ذکر مناسب ہوگا جو اعدام سے مستثنیٰ ہیں:

(۱) عرش، (۲) کرسی، (۳) جنت، (۴) جہنم، (۵) لوح، (۶) قلم، (۷) ارواح اور (۸) عجب الذنب

جو انسانی اعضا واجزا کے لیے بنیاد بنے گی۔ علامہ سیوطیؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔بعض شارحین نے عجب الذنب کوطویل البقاء کہا ہے؛ اگرچہ بعد میں مٹی بن جائے۔(۱)

(۱) امام باجوری فرماتے ہیں:وقد نظم الجلال السيوطي ثمانية منها بقوله:

ثـمـانيةٌ حُـكْـمُ البقـاءِ يَـعـمُّـهـا ❁ مِـن الخلقِ والباقون في حَيِّزِ العَدَم
هـي العرش، والكرسي، نارٌ، وجنةٌ ❁ وعَـجْـبٌ، وأرواحٌ، كذا اللوح، والقلم

(تحفة المريد، ص٢٦٧)

علامہ صاوی فرماتے ہیں: ’’تقدم أن الروح باقية، وعجب الذنب كذلك، وأجساد الأنبياء والشهداء، والعرش، والجنة، والنار، والحور كذلك. وَرَدَ علينا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فأجاب المصنف عن هذه الآية بأنها من العامّ الذي أريد به الخصوص، أي: فهو مخصوص بما قد ورد الشرع ببقائه‘‘. (حاشية الصاوي، ص٣٦٣)

وقال في نثر اللآلي (ص٦٣): ’’وقد اختلف العلماء الأعلام في الحور العين فإلى القول باستثنائهن من المخلوقات في الممات ودوام الحياة لهن على ممر الأوقات ذهب الإمام الأعظم والمجتهد الأقدم وأتباعه، وإلى غيره غيره. (وسئل) العلامة بن حجر المكي رحمه الله تعالى هل تموت الحور والولدان وزبانية النار؟ (فأجاب) بما نصه: لا يموتون وهم ممن دخل في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ﴾‘‘.

امام بخاری رحمہ اللہ عجب الذنب سے متعلق حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ’’ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظمًا واحدًا وهو عَجْبُ الذَّنَب، منه يُرَكَّب الخلقُ يومَ القيامة‘‘. (صحيح البخاري، باب﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَتَأْتُوْنَ أَفْوَاجًا﴾، رقم: ٤٩٣٥)

علامہ عینی فرماتے ہیں: ’’فإن قلت: في (الصحيح) يبلى كل شيء من الإنسان، وهنا يبلى إلا عجب الذنب؟ قلت: هذا ليس بأول عام خص، ولا بأول مجمل فصل، كما نقول: إن هذين الحديثين خص منهما الأنبياء عليهم السلام؛ لأن الله تعالى حرم على الأرض أن تأكل أجسادهم، وألحق ابن عبد البر الشهداء بهم، والقرطبيُّ المؤذن المحتسب. فإن قلت: ما الحكمة في تخصيص العجب بعدم البلى دون غيره؟ قلت: لأن أصل الخلق منه، ومنه يركب، وهو قاعدة بدء الإنسان وأسه الذي يبني عليه، فهو أصلَب من الجميع، كقاعدة الجِدار. وقال بعضهم: زعم بعض الشُّراح أن المراد بأنه لا يبلى أي يطول بقاؤه لا أنه لا يبلى أصلا، وهذا مردود؛ لأنه خلاف الظاهر بغير دليل. انتهى. قلتُ: بعض الشراح هذا هو شارح (المصابيح) الذي يسمي شرحه مظهرا، وليس هو شارح البخاري، وليس هو بمنفرد بهذا القول، وبه قال المزني أيضًا؛ فإنه قال: إلا بمعنى الواو، أي: وعجب الذنب أيضًا يبلى. وجاء عن الفراء والأخفش مجيء إلّا بمعنى الواو؛ لكن هذا خلاف الظاهر، وكيف لا وقد جاء عن أبي هريرة من طريق همام عنه أن للإنسان عظمًا لا تأكله الأرض أبدًا فيه يركب يوم القيامة، قالوا: أي عظم هو؟ قال: عجب الذنب. رواه مسلم‘‘. (عمدة القاري ٢٧٨/١٣. وانظر أيضًا: روح المعاني ١٦٩/٨)

۱۸

لِأَهْلِ الْخَيْرِ جَنَّاتٌ وَ نُعْمَى
وَ لِلْكُفَّارِ إِدْرَاكُ النَّكَالِ

ترجمہ: اہل خیر (اعمال صالحہ کرنے والوں) کے لیے باغات اور نعمتیں ہیں، اور کفار کے لیے عقوبت کا حصول ہے۔

"لأهل الخير" میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر عاصی کو عقوبت دینا، یا مطیع کو ثواب دینا واجب نہیں۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور اس موضوع پر آگے مستقل شعر آ رہا ہے۔

جَنَّات: جنت کے لغوی معنی چھپنے کے ہیں۔ جنت کو جنت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اتنے گھنے درخت ہونگے کہ جنت کی زمین ان کے گھنے سائے میں چھپ جائے گی، یا اوپر سے دیکھنے کی وجہ سے زمین نظر نہ آئے گی اور روشنی دھوپ کے قائم مقام ہوگی، یا اس لیے کہ جنت کی نعمتیں ہم پر مخفی ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ﴾. (السجدة:١٧).

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جنت کے نور سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ نے فرمایا: ما رأيت الساعة التي تكون فيها قبلَ طلوع الشمس، فذلك نورها إلا أنه ليس فيها شمس ولا زمهرير. (صفة الجنة لابن أبي الدنيا، رقم: ١٤٠، وفي إسناده زميل بن سماك وفيه جهالة. وعبد ربه بن بارق وفي حفظه لين)

راغب اصفہانیؒ مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: أصل الجنّ: ستر الشيء عن الحاسة...، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَا كَوْكَبًا﴾ (الأنعام:٧٦)، والجنة: كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض، قال عزّ وجل: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ايَةٌ جَنَّتٰنِ عَنْ يَّمِيْنٍ وَّشِمَالٍ﴾ (سبأ:١٥) ...، وسميت الجنة إما لتشبيهها بالجنة في الأرض — وإن كان بينهما بون — وإما لستره نعمها عنّا المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ﴾. (السجدة:١٧).

(المفردات في غريب القرآن، ص٩٨)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں سات جنتوں کو ذکر:

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جنتیں سات ہیں: (۱) فردوس، (۲) عدن، (۳) نعیم،

(۴) دارالخلد، (۵) مأویٰ، (۶) دارالسلام، (۷) علیین۔ (۱)

لیکن اگر ناموں کے لحاظ سے شمار کیا جائے تو اور بھی نام ملیں گے۔ علامہ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" (۱/ ۱۹۷) میں جنت کے بہت سے نام گنوائے ہیں۔ قرآن سے صرف چار جنتوں کا پتہ چلتا ہے: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتٰنِ﴾ . (الرحمٰن: ۴۶). چند آیات کے بعد پھر یہ آیت ہے: ﴿وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتٰنِ﴾ (الرحمٰن: ۶۲). یعنی دو جنتوں کے علاوہ دو اور جنتیں ہیں۔ اور حدیث میں بھی چار جنتوں کا ذکر ہے: پہلی دو جنتوں کے اندر برتن وغیرہ سونے کے ہیں، اور دوسری دو جنتوں میں تمام برتن چاندی کے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے جو سات جنتوں کا ذکر کیا ہے، اُس سے مراد مراتب اور طبقات ہوں۔

چھوٹے مراتب تو زیادہ ہیں جتنی آیات قرآنیہ تلاوت کرتا جائے گا اسی قدر مراتبِ عالیہ طے کرتا جائے گا؛ یہاں تک کہ آخری آیت کے اختتام پر اس کا اصلی مقام ہوگا۔

آیات قرآنی کی تعداد اور وجہ اختلاف:

چھ ہزار آیات پر تو سب کا اتفاق ہے، اس کے بعد اختلاف ہے: اہل مدینہ کے نزیک ایک روایت کے مطابق ۶۰۰۰ آیات ہیں اور دوسری روایت کے مطابق ۶۲۱۴ ہیں۔ اہل مکہ ۶۲۱۹ شمار کرتے ہیں، جبکہ اہل کوفہ ۶۲۳۶، اہل بصرہ ۶۲۰۴، اہل شام ۶۲۲۶، یا ۶۲۲۵ شمار کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ۶۶۱۶، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ۶۲۱۸، عطا سے ۶۱۷۷، حمید سے ۶۲۱۲، اور راشد سے ۶۲۰۴ مروی ہے۔ بعض حضرات نے برصغیر اور مصحف مدینہ کے مطبوعہ نسخوں کی آیات کو شمار کیا ہے جن کی تعداد ۶۲۳۸ بنتی ہے؛ جبکہ مشہور قول کے مطابق آیات کی تعداد ۶۶۶۶ ہے، جن میں آیات وعدہ ۱۰۰۰، آیات وعید ۱۰۰۰، آیات امر ۱۰۰۰، آیات نہی ۱۰۰۰، آیات امثال ۱۰۰۰، آیات قصص ۱۰۰۰، آیات تحلیل وتحریم ۵۰۰، آیات تسبیح ۱۰۰، اور آیات ناسخ ومنسوخ ۶۶ ہیں۔ (۲)

درحقیقت عدد آیات میں کوئی اختلاف نہیں؛ بلکہ آیات کے گننے کے طریقے میں اختلاف واقع ہوا ہے،

---

(۱) ذكر هذا الأثر عن ابن عباس عدة من المفسرين كالقرطبي (الجامع لأحكام القرآن، يونس: ۲۵)، والبيضاوي (البقرة: ۲۵)، وأبو محمد القيرواني (الهداية إلى بلوغ النهاية، الحجر: ٤٥)، وغيرهم ولم يذكروا إسنادها، ولم أقف على مصدرها. هذا، وقد قال الآلوسي رحمه الله: وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: إنها سبع. لم يقف على ثبوته الحفاظ. (روح المعاني، البقرة: ۲۵. ونحوه في نشر اللآلي، ص ٦٩).

(۲) قال القرطبي: قال محمد بن عيسى: جمع عدد آي القرآن في المدني ستة آلاف آية. قال عمرو: وهو العدد الذي رواه أهل الكوفة عن أهل المدينة، ولم يُسَمُّوا في ذلك بعينه يسندونه إليه. وأما المدني الأخير فهو قول إسماعيل بن جعفر: ستة آلاف ومئتان آية وأربع عشرة آية. وقال الفضل: عدد آي القرآن في قول المكيين ستة آلاف ومئتا آية و =

بعض نے دو آیات کو ایک شمار کیا اور بعض نے بعض مقامات پر ایک آیت کو دو شمار کیا، بعض نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو گنتی میں داخل کیا اور بعض نے داخل نہیں کیا، اور بعض نے آیات کے اوقاف (نشانات) کو شمار کیا ہے۔(۱)

= تسع عشرة آية. قال محمد بن عيسى: وجميع عدد آي القرآن في قول الكوفيين ستة آلاف آية ومئتا آية وثلاثوت وست آيات، وهو العدد الذي رواه سليم والكسائي عن حمزة، وأسنده الكسائي إلى علي رضى الله عنه. قال محمد: وجميع عدد آي القرآن في عدد البصريين ستة آلاف ومئتان وأربع آيات، وهو العدد الذي مضى عليه سلفهم حتى الآن. وأما عدد أهل الشام فقال يحيى بن الحارث الذِّماري: ستة آلاف ومئتان وست وعشرون. وفي رواية ستة آلاف ومئتان وخمس وعشرون، نقص آية. قال ابن ذكوان: فظننت أن يحيى لم يعد "بسم الله الرحمن الرحيم". قال أبو عمر: فهذه الأعداد التي يتداولها الناس تأليفا، ويعدون بها في سائر الآفاق قديمًا وحديثًا. (تفسير القرطبي ۱/٦٥، واختصره ابن كثير في تفسيره ۱/۹۸، والسيوطي في الإتقان في علوم القرآن ۱/۲۳۲).

وعن ابن عباس قال: جميع آي القرآن ستة آلاف وست مئة وست عشرة آية. (الإتقان في علوم القرآن ۱/۲۳۱)

وقال الزرقاني: وعدد آياته في قول علي رضي الله عنه ستة آلاف ومئتان وثمان عشرة، وعطاء ستة آلاف ومئة وسبع وسبعون، وحميد ستة آلاف ومئتان واثنتا عشرة، وراشد ستة آلاف ومئتان وأربع. (البرهان في علوم القرآن، النوع الرابع عشر ۱/۲٥۱)

وقال محمد بن عبد الله الخرشي: جملة ما في القرآن من الآي ستة آلاف وست مئة وست وستون آية، ألف منها أمر، وألف منهانهي، وألف منها وعد، وألف منها وعيد، وألف منها عيادة الأمثال، وألف منها قصص وأخبار، وخمس مئة حلال وحرام، ومئة دعا وتسبيح، وست وستون ناسخ ومنسوخ. (شرح مختصر خليل للخرشي ۲/۱۱. ومثله في نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز نقلا عن الشيخ أبي إسحاق الثعلبي ۱/٤٤٠. و في حاشة الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص۱٥، ونهاية الزين في إرشاد المبتدئين، ص ۳٤، لمحمد بن عمر الجاوي. وانظر: تاريخ القرآن، ص ۱۱۱–۱۱٤، للدكتور محمد سالم، و فنون الأفنان، ص۹٦–۹۷، لابن الجوزي)

مولانا امداد اللہ انور صاحب نے فضائل حفظ القرآن (ص ۱۸۰) میں ٦٦٦٦ والے قول کی نسبت فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی بستان العارفین کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے۔لیکن ہمیں اس کتاب میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛ بلکہ اس کتاب اس قول کی نسبت عامۃ الناس کی طرف کی گئی ہے۔(بستان العارفين، الباب الثامن والأربعون بعد المئة في عدد آيات القرآن وكلماته)

اسی طرح حضرت مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ نے ''علوم القرآن'' (ص ۱۴۳) میں ٦٦٦٦ والے قول کی نسبت ''تاریخ القرآن'' اور ''فنون الأفنان'' کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے؛ لیکن ہمیں ان دونوں کتابوں میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛ بلکہ سرے سے اس تعداد کا وہاں ذکر ہی نہیں۔

(۱) ليس سبب اختلافهم اختلافهم في ذات القرآن، سبب اختلافهم في العدد بعد الستة آلاف في مفهوم الآية وما يدخل فى الآيات وما لا يدخل فيها، فمثلا: بعضهم أدخل "بسم الله الرحمن الرحيم" آية من كل سورة فزاد عنده العدد، بعضهم عدها آية في الفاتحة ولم يعدها في بقية السور، وبعضهم عدها آية في سائر القرآن ولم يعدها فى سورة (برائة) وهكذا. وبعضهم جعل الكلمة الواحدة ليست آية مثل قوله عز وجل: ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾ (الرحمن: ٦٤)، فمن هنا اختلف العدد اختلافات كثيرة. (شرح لمعة الاعتقاد لناصر بن عبد الكريم العلي ۳/۱۰)

کیا جنت وجہنم اس وقت موجود ہیں، یا ابھی تک موجود نہیں؟:

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی تک پیدا نہیں ہوئیں۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ یہ اس وقت بھی موجود اور مخلوق ہیں۔(لوامع الأنوار البهية ۲/ ۲۳۰-۲۳۱)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾. (القصص:۸۳).

نجعلها، أي: نخلقها.

جعل یہاں بسیط ہے، مرکب نہیں ہے۔ جعل بسیط کا مطلب نخلق ہے اور جعل مرکب کا مطلب نصیّر ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ "نجعل" کا مفہوم "نخلق" میں منحصر نہیں، اکثر "نجعل" "نصیّر" کے معنی میں آتا ہے۔

قرآن اور حدیث میں جعل بسیط بہت کم استعمال ہوا ہے خصوصاً جعل مرکب کے مقابلے میں بہت کم پایا جاتا ہے، مثلاً: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾. (القصص:۸۳) **أي: نصيرها للذين لا يريدون علوًّا. أو نخصّها للذين لا يريدون علوًّا.**

اگر بالفرض نجعل، نخلق کے معنی میں ہو، تو حال کے لیے بھی آتا ہے اور مضارع کے لیے بھی، اور جب حال کے لیے ہو تو نخلقها فی الفور پیدا کرنے کے معنی میں ہوا، اور معتزلہ جو استقبال کے قائل ہیں ان کی دلیل باطل ہوگئی؛ اگرچہ ہم ماضی میں جنت وجہنم کے وجود کے قائل ہیں۔

(۲) جنت کے بارے میں آتا ہے: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾. (الرعد:۳۵) اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے سے موجود نہیں، ورنہ اگر موجود ہوں تو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص:۸۸) کے تحت ہلاک ہوجائے گی، تو پھر ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ کیسے درست ہوگا؟

جواب: ہم کہتے ہیں کہ پہلے سے موجود ہے اور ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ سے مراد دوام عرفی ہے، اگر تھوڑی دیر یا کچھ عرصہ کے لیے اس پر فنا طاری بھی ہو، تو یہ دوامِ عرفی کے خلاف نہیں ہے۔ مثلاً کوئی زید کے بارے میں کہے کہ ہمیشہ ہمارے ساتھ رہتا ہے، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ حوائج بشریہ لازمہ کے لیے بھی کہیں نہیں جاتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ باعتبارِ نوع کے ہے، اگرچہ افراد ختم ہوجائیں؛ مگر یہ قول صحیح نہیں؛ اس لیے کہ نوعِ کلی ہر فرد کے ضمن میں پائی جاتی ہے، جیسے انسان زید، عمرو، بکر ہر ایک کے ضمن میں نوع پائی

جاتی ہے؛ لیکن اگر سارے افرادِ انسانی ختم ہو جائیں، تو نوع بھی نہ رہے گی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ۸۸) کے تحت جنت بھی فنا ہونے والی ہے؛ اس لیے کہ اگر جنت کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے والے نہ ہوں، تو اسے بھی قابل انتفاع نہ رہنے کی وجہ سے ہلاکت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، تو ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: ''اقرأ أمتك مني السلام، وأخبرهم أن الجنه طيِّبةُ التُّربةِ عذبة الماء، وأنها قِيعان، وأن غِراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر''. (سنن الترمذي، باب ماجاء في فضل التسبيح، رقم ٣٤٦٢) اس حدیث میں جنت کو چٹیل کہا گیا ہے، تو پھر اسے جنت کیسے کہیں گے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ایک جنت کا وجود ہے اور ایک اس کی تکمیل ہے۔ قصور و محلات و باغات موجود ہیں ان کی تکمیل کے بقیہ مرحلے عبادات، تسبیحات وغیرہ سے طے ہوتے رہیں گے۔

(۴) فرعون کی بیوی آسیہ بنت مزاحم نے کہا: ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾. (التحريم: ١١). معلوم ہوا کہ جنت میں مکان نہیں بنے ہیں؛ اس لیے کہہ رہی ہیں کہ اپنے پاس میرے لئے ایک مکان بنا دیجئے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جنت تو موجود ہے اور پہلے سے مخلوق ہے، اور اس میں گھر بنانا تکمیل کے مراحل میں سے ہے۔ (شرح العقائد النسفية، ص١٦٩. شرح المقاصد ١٠٧/٥-١٠٨. النبراس، ٢٢٠-٢٢٢)

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) حضرت آدم علیہ السلام کو جنت خلد میں رکھا گیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت پہلے سے موجود ہے۔ ارشاد باری تعالی ملاحظہ فرمائیں: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى. وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى﴾. (طه: ١١٧-١١٩).

مذکورہ آیت کریمہ میں جس جنت میں آدم علیہ السلام کو رکھا گیا تھا اس کی پانچ صفات بیان کی ہیں اور وہ پانچ صفات جنۃ الخلد کی ہی ہو سکتی ہیں، نہ کہ دنیا کی جنت کی۔

علامہ آلوسیؒ اور ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جنت سے مراد فلسطین وغیرہ کا کوئی باغ ہے۔ علامہ آلوسی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ''ذهب المعتزلة وأبومسلم الأصفهاني وأناس إلى أنها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانًا لآدم عليه السلام، وكانت بستانًا في الأرض بين فارس وكرمان، وقيل: بأرض عدن، وقيل: بفلسطين كورة بالشام، ولم تكن الجنة المعروفة،

وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة إلى بقعة أخرى كما في ﴿اِهْبِطُوْا مِصْرًا﴾ (البقرة: ٦١).
(روح المعاني، البقرة: ٣٥. وانظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص٤٧-١٠٠)

(۲) شفاعتِ کبریٰ کے سلسلہ میں صحیح مسلم کی ایک روایت میں آتا ہے کہ لوگ آدم علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور کہیں گے: "يا أبانا استَفْتِحْ لنا الجَنَّةَ" ہمارے لئے جنت کو کھلوا دیجئے، تو آدم علیہ السلام کہیں گے: "وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئةُ أبيكم آدم". (صحيح مسلم، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ١٩٥).

(۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت آدم علیہ السلام کا مناظرہ ہوا، موسیٰ علیہ السلام نے آدم علیہ السلام سے کہا "أنت آدم الذي خلقكَ اللّٰه بيده، ونفَخ فيك من روحه، وأسجَد لكَ ملائكتَه، وأسكنك في جنتِه، ثم أهبطت الناسَ بخطيئتك إلى الأرض". (صحيح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: ٢٦٥٢. وأخرجه البخاري بمعناه). اس سے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام پہلے زمین پر نہیں تھے؛ بلکہ جنت سماوی میں تھے۔

(۴) ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّمَتَاعٌ إِلَى حِيْنٍ﴾. (البقرة: ٣٦) اس سے بھی پتا چلتا ہے کہ اب زمین پر آئے، اس سے پہلے زمین پر نہیں تھے۔

(۵) الجنة میں الف لام عہد خارجی کے لیے ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ مخصوص جنۃ الخلد ہے۔

(۶) ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ﴾. (آل عمران: ١٣٣) ﴿أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾. (البقرة: ٢٤) میں صیغہ ماضی کے ساتھ خبر دی گئی۔ أُعِدَّت کا معنی نعدّ مستقبل سے کرنا خلاف ظاہر ہے، اور خلاف ظاہر کے لیے دلیل اور قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں مفقود ہے۔

(۷) اسی طرح ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ﴾. (الشعراء: ٩٠) میں بھی ماضی کے صیغہ سے خبر دی گئی ہے۔ اسی طرح ﴿وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوٰى﴾ (النجم: ١٣-١٥). میں بھی صیغہ ماضی آیا ہے۔

(۸) صحیح بخاری کی روایت ہے: "ثم أُدْخِلتُ الجنةَ فإذا فيها جنابذ اللؤلؤ، وإذا تُرابُها المِسك". (صحيح البخاري، باب ذكر إدريس عليه السلام، رقم: ٣٣٤٢).

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف کے موقعہ پر جنت اور جہنم کو دیکھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: خسف الشمس على عهد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فصلى رسول اللّٰه

صلى الله عليه وسلم والناس معه...، قالوا: يا رسول الله! تناولت شيئًا في مقامك هذا، ثم رأيناك تكعكعتَ، فقال: "إني رأيتُ الجنة أو أُرِيتُ الجنةَ فتناولت منها عُنقُودًا، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيتُ النار فلم أرَ كاليوم منظرًا قط". (صحيح البخاري، باب كفران العشير، رقم:۵۱۹۷)

(۱۰) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:"والذي نفس محمد بيده لو رأيتم ما رأيتُ لضحكتم قليلًا ولبكيتم كثيرًا". قالوا: وما رأيتَ يا رسول الله! قال: "رأيت الجنة والنار". (صحيح مسلم، باب النهي عن سبق الإمام بركوع، رقم:٤٢٦).

(۱۱) جب مؤمن کو قبر میں رکھا جاتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ اس کے لیے جنت کی کھڑکی کھول دی جائے۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الأنصار- وفيه- : "فينادي مناد من السماء: أن قد صدق عبدي، فأفرشوه من الجنة، وافتحوا له بابًا إلى الجنة، وألبسوه من الجنة". (سنن أبي داود، باب في المسألة في القبر، رقم:٤٧٥٣)

سوال: جب جنت میں لوگ قیامت کے دن جائیں گے تو پہلے سے پیدا کرنے میں کیا مصلحت ہے؟

جواب: وعدہ اور وعید موجود چیز کے ساتھ زیادہ مضبوط اور محکم ہوا کرتی ہے۔ (علوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانی، ص۲۵۰۔ وشرح المقاصد ١٠٨/٥-١١١. والنبراس، ص ٢٢٠، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، الباب الأول ٢٥/١)

جب مؤمن بندہ مرتا ہے تو فرشتے جنت کا لباس اور خوشبو لے کر اس کے پاس آتے ہیں، اور یہ بہت بڑی بشارت ہے۔ ایک باقاعدہ دخول ہے جو قیامت میں اجسام سمیت ہوگا، اور ایک شہدا اور کامل مؤمنین کی صرف ارواح کا دخول ہے، جو قیامت سے پہلے ثابت ہے، جیسے کفار کی ارواح سجین میں ہوں گی، اسی طرح شہدا کی ارواح پرندوں کی سواری پر سوار کر جنت میں جہاں چاہیں گی اڑتی پھریں گی۔

نسخوں کا اختلاف:

ایک نسخہ میں ہے: " أَدرَاكَ النَّكال" ہے۔ اس صورت میں أدراك، جنات کے مقابلے میں ہوگا۔

درجات ودرکات میں فرق:

الدَّرجات في الخير والدَّركات في الشر. یعنی درجات کا استعمال خیر کے لیے اور درکات کا

استعمال شر کے لیے ہوتا ہے۔ کفار کے لیے عقوبت کے درکات ہیں۔ (۱)

النَّکال: سزا، عبرت ناک سزا۔ قال اللّٰہ تعالی: ﴿**فَجَعَلْنٰهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا**﴾. (البقرة: ٦٦).

---

(۱) قال في نثر اللآلي: (أدراك) بفتح أوله جمع درك، بفتح أوله وثانيه وبفتح أوله وسكون ثانيه: حفرة من حفر النيران، أو طبقة من طبقاتها، أو أخفض مكان فيها. (نثر اللآلي، ص ٧٠. وانظر تاج العروس ''درك''، والمفردات للراغب ''درك'').

وقال في نشر اللآلي: و(أَدْرَاك)... ويروى بكسر الهمزة بمعنى الإدراك، يعنى أنهم يدركون ما أعد اللّٰه لهم من العقوبة، لكن مقابلته بالجنات ترد هذا الضبط. (نشر اللآلي، ص ٧٠)

﴿۱۹﴾

وَلا یَفْنَى الْجَحِیْمُ وَلا الْجِنَانُ
وَ لا أَهْلُوْهُمَا أَهْلُ انْتِقَالِ

ترجمہ: جہنم اور جنت فنا نہیں ہوں گی، اور نہ مسلمان جنت سے جہنم میں منتقل ہوں گے اور نہ کافر جہنم سے نکل کر جنت میں جائیں گے۔

ایک روایت میں ہے کہ کفار کو آگ کے عذاب سے نکال کر زمہریر یعنی ٹھنڈک کے عذاب میں ڈالا جائے گا، اور اسے جہنم کا ایک حصہ کہا گیا ہے؛ اگرچہ حدیث مرفوع سے زمہریر کا ثبوت نہیں۔

علامہ زمخشریؒ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿النَّارُ مَثْوٰکُمْ خٰلِدِیْنَ فِیْهَآ إِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ﴾. (الأنعام:۱۲۸) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ وقت ہے جس میں وہ آگ کے عذاب سے نکال کر زمہریر کے عذاب میں ڈالے جائیں گے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "إلا ما شاء اللّٰه، إلا الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير، فقد روي أنهم يدخلون واديًا من الزمهرير ما يميز بعض أوصالهم من بعض، فيتعاوون ويطلبون الرد إلى الجحيم". (الكشاف، الأنعام: ۱۲۸. وانظر: روح المعاني ۸/۴۳۷. ومفاتيح الغيب ۱۳/۲۰۲)

غرض جہنم محلِ عذاب ہے۔ زمہریر کا ثبوت ہو تو شدید برودت کا عذاب ہوگا اور اس کے علاوہ دہکتی ہوئی آگ تو عذاب ہے ہی۔

تنویر المقباس اور تفسیر طبری میں حضرت ابن عباسؓ سے غسّـــاق کی تفسیر زمہریر کے ساتھ مروی ہے۔ مدارک التنزیل اور تفسیر خازن میں بھی غسّاق کی تفسیر البارد المنتن سے کی گئی ہے۔ السراج المنیر اور روح المعانی میں بھی غسّاق کی تفسیر میں زمہریر کہا گیا۔ ابوحیان نے وآخر من شكله أزواج کی تفسیر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زمہریر کے ساتھ نقل کی ہے؛ لیکن یہ تفسیر مرفوع نہیں، اور بعض جگہ قیل کے لفظ کے ساتھ مروی ہے؛ جبکہ جہنم کے لیے نار کا لفظ بار بار قرآن کریم میں آیا ہے، بہر حال اگر زمہریر کا طبقہ ثابت ہو، تو جہنم سے باہر ہوگا، اس کی مزید تفصیل ''ارشاد القاری إلی صحیح البخاری'' میں مفتی رشید احمد لدھیانوی نے صفحہ ۴۰۰ سے ۴۰۷ تک تحریر فرمائی ہے۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

جنت وجہنم دونوں ہمیشہ باقی رہیں گی:

ولا یفنی الجحیم ولا الجنان. اس میں جہمیہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم دونوں فنا ہو جائیں گی۔اوراہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ جنت وجہنم دونوں ابدالآباد تک باقی رہیں گی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

قال اللّٰہ تعالی: (۱) ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾. (الرعد: ۳۵).

وقال تعالی: (۲) ﴿إِنَّ هٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ﴾. (صٓ: ۵٤).

وقال تعالی: (۳) ﴿وَمَا هُمْ مِّنْهَا بِمُخْرَجِيْنَ﴾. (الحجر: ٤۸).

وقال تعالی: (۴) ﴿لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُوْلٰى﴾. (الدخان: ۵٦).

وقال تعالی: (۵) ﴿كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيْدُوْا فِيْهَا﴾. (الحج: ۲۲)

وقال تعالی: (٦) ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا﴾. (النساء: ۵٦)

وقال تعالی: (۷) ﴿فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِيْدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾. (النبأ: ۳۰)

وقال تعالی: (۸) ﴿يُرِيْدُوْنَ أَنْ يَّخْرُجُوْا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخٰرِجِيْنَ مِنْهَا﴾. (المائدۃ: ۳۷)

(۹) مشہور حدیث ہے کہ جہنم والے جہنم میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے اور جنت والے جنت میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے۔ جنت والوں کے لیے بشارت کی آواز بلند ہوگی کہ تم صحیح وتندرست رہو گے کبھی بیمار نہیں ہوگے، تمہاری حیات ابدی ہے، کبھی موت نہیں آئے گی، اور ہمیشہ جوان رہو گے کبھی بڑھاپا نہ آئے گا۔

عن النبي صلی اللّٰه علیه وسلم قال: ینادي منادٍ إنّ لکم أن تصِحّوا فلا تسقموا أبدا، وإنّ لکم أن تحيَوا فلا تموتوا أبدا، وإنّ لکم أن تشِبُّوا فلا تهرَموا أبدًا، وإن لکم أن تنعَموا فلا تبأسوا أبدا، فذلك قوله عز وجل ﴿وَنُوْدُوْا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ (الأعراف: ٤۳) (صحیح مسلم، باب في دوام نعیم أهل الجنة، رقم: ۲۸۳۷)

(۱۰) دوسری حدیث میں ہے کہ قیامت کے روز موت کو ایک مینڈھے کی شکل میں لایا جائے گا اور اہل جنت واہل جہنم سے کہا جائے گا کہ دیکھ لو یہ موت ہے، پھر اسے ذبح کر دیا جائے گا اور جنتی وجہنمی اس منظر کو دیکھ رہے ہوں گے۔ اگر خوشی کی وجہ سے کسی کو موت آسکتی تو اہل جنت خوشی سے مرجاتے، اور اگر غم کی وجہ سے کسی کو موت آسکتی تو اہل جہنم غم سے مرجاتے۔

عن أبي سعید یرفعه، قال: "إذا کان یوم القیامة أتي بالموت کالکبش الأملح، فیوقف

بين الجنة والنار، فيذبح وهم ينظرون، فلو أن أحدًا مات فرَحًا لمات أهل الجنة، ولو أن أحدًا مات حُزْنًا لمات أهل النار". (سنن الترمذي، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار، رقم: ۲۵۵۸)

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے اس موضوع پر بہت اچھی بحث کی ہے۔ (۱)

فنائے نار کے بارے میں حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کا تفرد اور متضاد اقوال:

حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اس مسئلہ میں تفرد اختیار کیا اور فنائے نار کے قائل ہوئے۔ ان کے ہم عصر شافعی عالم علامہ تقی الدین سبکیؒ نے "الاعتبار ببقاء النار" کے نام سے رسالہ لکھا۔ اسی طرح علامہ صنعانی نے بھی ان کے رد میں "رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار" نامی رسالہ تحریر فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہ نے فنائے نار کے متعلق ایک رسالہ لکھا، اس کا نام رسالے کی تحقیق وتعلیق کرنے والے نے "الرد على من قال بفناء الجنة والنار، وبيان الأقوال في ذلك" رکھا، اور مقدمہ میں لکھا ہے کہ یہ نام مصنف نے نہیں رکھا؛ جبکہ علامہ ابن تیمیہ کا یہ رسالہ مکتبہ تشستر بتی میں "رسالة في بقاء الجنة وفناء النار" کے نام سے مخطوط نمبر ۳۴۰۶ کے ساتھ محفوظ ہے۔ نیز اس کتاب کی بعض عبارات سے عیاں ہوتا ہے کہ شیخ ابن تیمیہ فنائے نار کے قائل ہیں؛ اس لیے بالآخر اس کے محقق کو بھی یہ لکھنا پڑا کہ اگر علامہ ابن تیمیہ فنائے نار کے قائل ہوں تو یہ ان کی اجتہادی خطا ہے۔ شیخ ابن تیمیہ کی کتابوں میں تعارضات کا ہونا قارئین کو پریشان کرتا رہتا ہے۔ اس رسالے میں علامہ ابن تیمیہ کی ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں: "وقد روى علماء السنة والحديث في ذلك (يعني فناء النار) آثارًا عن الصحابة والتابعين...، وحينئذ فيحتج على فنائها بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة مع أن القائلين ببقائها ليس معهم كتاب ولا سنة ولا أقوال الصحابة". (الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، لابن تيمية، ص۶۷، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، ط: دار بلنسية)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے اسی رسالے میں چند صفحات بعد فرماتے ہیں: "والذين قطعوا بدوام النار لهم أربع طرق، أحدها: ظن الإجماع...، والثاني: أن القرآن قد دل على ذلك دلالة قطعية ...، والثالث: أن السنة المستفيضة أخبرت بخروج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان من النار، دون الكفار؛ فإنهم لم يخرجوا...

فأما الإجماع فهو أولًا غير معلوم، فإن هذه المسائل لا يقطع فيها بإجماع، نعم قد

---

(۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن (۲۱/۳) لمولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، والتعليق الصبيح شرح مشكاة المصابيح. و الاعتبار ببقاء الجنة والنار لتقي الدين السبكي. وللكوثري مقالة على هذا البحث المسماة بـ "مسألة الخلود" راجع مقالات الكوثري. وانظر أيضًا: تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار لأحمد بن عبد العزيز الأندلسي الحنفي، مخطوط.

يظن فيها الإجماع وذلك قبل أن يعرف النزاع، وقد عرف النزاع قديمًا وحديثًا، بل إلى الساعة، لم أعلم أحدا من الصحابة قال: إنها لا تفني، وإنما المنقول عنهم ضد ذلك، ولكن التابعون نقل عنهم هذا وهذا.

وأما القرآن، فالذي دل عليه وليس في القرآن ما يدل على أنها لا تفني، بل الذي يدل عليه ظاهر القرآن أنهم خالدون فيها أبدا... (ثم ذكر الآيات ثم قال:) وهذا يقتضي خلودهم في جهنم -دار العذاب- مادام ذلك العذاب باقيًا، ولا يخرجون منها مع بقائها وبقاء عذابها كما يخرج أهل التوحيد، فإن هؤلاء يخرجون منها بالشفاعة وغير الشفاعة مع بقائها، كما يخرج ناس من الحبس الذي فيه العذاب مع بقاء الحبس والعذاب الذي فيه على من لم يخرج، وهكذا قال النبي صلى اللّٰه عليه وسلم في الحديث الصحيح". (المصدر السابق، ص ٧١-٧٤)

چند صفحات بعد لکھتے ہیں: "الفرق بين بقاء الجنة والنار شرعًا وعقلاً: فأما شرعًا فمِن وجوه: أحدها: أن اللّٰه أخبر ببقاء نعيم الجنة ودوامه، كما أخبر أن أهل الجنة لا يخرجون منها، وأما النار وعذابها فلم يخبر ببقاء ذلك، بل أخبر أن أهلها لا يخرجون منها. الثاني: أنه أخبر بما يدل على أنه ليس بمؤبد في عدة آيات. الثالث: أن النار لم يذكر فيها شيء يدل على الدوام. الرابع: أن النار قيدها بقوله: ﴿لٰبِثِيْنَ فِيْهَآ أَحْقَابًا﴾ وقوله: ﴿خَالِدِيْنَ فِيْهَا إِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ﴾ وقوله: ﴿مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾، فهذه ثلاث آيات تقتضي قضية مؤقتة أو معلقة على شرط، وذاك (أي دوام الجنة) دائم مطلق ليس بموقت ولا معلق". (المصدر السابق، ص ٨٠)

لیکن خود ابن تیمیہؒ کے کلام میں اس کے خلاف بھی مذکور ہے؛ چنانچہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: "وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفني بالكلية كالجنة والنار والعرش وغير ذلك". (مجموع الفتاوى ١٨/٣٠٧)

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: "وأما كونها (أي النار) أبدية لا انتهاء لها ولا تفني كالجنة فأين في القرآن والسنة دليل واحد يدل على ذلك؟!...، وأما فناء النار وحدها فقد أوجدنَا كَم من قال به من الصحابة، وتفريقهم بين الجنة والنار". (حادي الأرواح، ص ٧٥٠. وانظر: تمام كلامه في حادي الأرواح، الباب السابع والستون)

لیکن ابن قیمؒ کے کلام میں بھی تعارض پایا جاتا ہے؛ چنانچہ الوابل الصیب میں لکھتے ہیں: "ولما كان

الناس على ثلاث طبقات: طيب لا يشينه خبيث، وخبيث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب، دُورهم ثلاثة: دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تفنيان، ودار لمن معه خبث وطيب وهي الدار التي تفني وهي دار العصاة؛ فإنه لا يبقى في جهنم من عصاة الموحدين أحد... ولا يبقى إلا الدار الطيب المحض، ودار الخبث المحض". (الوابل الصيب من الكلم الطيب، ص ۲۰)

اس مسئلہ میں عصر حاضر کے اہل حدیث علما میں سے ناصر الدین البانیؒ نے ابن تیمیہؒ وابن قیمؒ سے اختلاف کیا اور ان کا نام لے کر صراحتاً تردید کی ہے۔ شیخ البانی نے شرح العقیدۃ الطحاویہ کے حاشیہ (ص ۴۷) اور "**رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار**" کے مقدمے میں فنائے نار کے مخالفین کی پُرزور تردید کی ہے۔

عبدالکریم بن صالح الحمید نے ابن تیمیہؒ کا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فنائے نار سے ان کی مراد فنائے نار مسلمین ہے۔ عبدالکریم بن صالح الحمید نے فنائے نار کے موضوع پر ایک رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے، جس کا نام "**القول المختار لبيان فناء النار**" ہے۔

مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے بھی اس موضوع پر رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس میں جنت وجہنم کے فنا نہ ہونے پر کتاب وسنت اور اجماع امت سے تفصیلی دلائل ذکر کیے ہیں۔ یہ رسالہ "**التعليق الصبيح**" میں جلد نمبر ۹ صفحہ ۴۳۱ تا ۴۴۱ ملاحظہ کیجیے۔

مولانا عبدالماجد دریابادیؒ نے حضرت مولانا تھانویؒ سے تفسیر قرآن لکھتے وقت اس مسئلہ کی تحقیق پوچھی تو مولانا تھانویؒ نے فرمایا کہ نصوص صریحہ واضحہ نار اور جہنم کی بقاء اور خلود پر دال ہیں۔ اور یہ بھی فرمایا کہ کفار کی تشجیع ہوگی کہ اب تک تو فساق کہتے ہیں کہ ایک دن تو جنت میں جائیں گے، پھر کفار بھی کہیں گے کہ ایک نہ ایک دن تو آگ سے نجات مل جائے گی۔

جو لوگ جہنم کے فانی ہونے کے قائل ہیں وہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی اتباع کرتے ہیں۔

سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اول، ابن تیمیہؒ کو امام ثانی، محمد بن عبدالوہاب نجدی کو امام ثالث، اور امام رابع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض شیخ البانی کو مانتے ہیں اور بعض لوگ شیخ بن باز کو مانتے ہیں۔

سلفی حضرات اگرچہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اول ماننے کا دعوی کرتے ہیں؛ لیکن صفات متشابہات، خلق قرآن جیسے متعدد مسائل میں ان کے مسلک کی مخالفت کی ہے۔

جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم فانی ہیں۔

جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

(۱) ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (الحديد: ۳) آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ ختم ہو جائے گا صرف اللہ کی ذات باقی رہے گی۔

جواب: ۱- "آخر" کے مفہوم کو ثابت کرنے کے لیے جنت اور نار کا فانی ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ فنا ساعۃً واحدۃً کے لیے ہو تو وہ بھی کافی ہے، یا فنا کا مطلب عدم انتفاع ہے اور بعد میں جنت کو قابل انتفاع اور جہنم کو کفار کے عقاب کے لیے استعمال کے قابل بنا دیا جائے گا۔

۲- جنت اور جہنم دونوں ممکنات میں سے ہیں اور ممکن کی بقا عدم بقا کے برابر ہے۔ ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے فانی ہے؛ اگرچہ باقی ہو، تو الآخر کا مطلب یہ ہے کہ جنت و جہنم قابل فنا ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ ہمیش کے لیے باقی رہنے والی ہے۔

۳- یا الأول کا مطلب الذي يوجد الخلق، والآخر الذي يميت الخلق.

۴- یا الأول مَن منه الابتداء، والآخر مَن إليه الانتهاء . كذا في التفاسير.

ابن سیناؒ کہتے ہیں: "الأيس بين ليس وليس، كليس" جو وجود دو عدموں کے درمیان ہو وہ عدم کے برابر ہے۔ اور ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے فانی ہے؛ اگرچہ بظاہر وجود رکھتا ہو کہ اس کا وجود ذاتی نہیں؛ بلکہ دوسرے کے وجود کے تابع ہے۔

۵- بہتر جواب یہ ہے کہ "هو الأول لا ابتداء له، وهو الآخر لا انتهاء له". یعنی وہ اول ہے اس کی کوئی ابتدا نہیں اور وہ آخر ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ "يفني كلّ شيء ويبقىٰ آخرًا". ایسا ہوگا بھی تو ایک محدود زمانے تک جس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، پھر جب دوبارہ حشر ہوگا تو نہ جنت کو فنا ہے نہ نار کو۔ ابد الآباد اور خلود کی جاوِدانی زندگی ہوگی۔ (نثر اللآلي، ص ۷۷. وتفسير النسفي، البقر: ۲۵)

(۲) جہمیہ کی دوسری دلیل یہ ہے: ﴿فَأَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيْرٌ وَّشَهِيْقٌ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ. وَأَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ﴾. (هود: ۱۰۶-۱۰۸)

ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ چاہے گا تو آسمان وزمین کی مدت کے بعد جنتیوں اور جہنمیوں کو نکال دیا جائے گا، جس سے معلوم ہوا کہ جہنم و جنت اور ان کی قمتیں اور نعمتیں ہمیشہ نہیں۔

جواب: مفسرین نے اس کے متعدد جوابات لکھے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱- یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے بیان کے لیے ہے کہ اگر وہ چاہیں تو ایسا کر سکتے ہیں؛ لیکن کریں گے نہیں، جیسے ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِيْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (بني إسرائیل: ٨٦). اگر وہ چاہیں تو وحی کو چھین لیں گے؛ لیکن ایسا کریں گے نہیں۔

۲- ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ جب اللہ تعالیٰ چاہیں گے، تو جہنمیوں کو جحیم سے حمیم (ابلتا ہوا پانی) میں منتقل کریں گے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿هٰذِهٖ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُوْنَ يَطُوْفُوْنَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيْمٍ اٰنٍ﴾. (الرحمن: ٤٣-٤٤).

۳- یہ استثنا عصاۃ (گنہگاروں) کے اعتبار سے ہے کہ جب چاہیں گے تو ان کو جہنم سے نکال دیں گے۔

۴- یہ استثنا زفیر سے متعلق ہے أي: لهم فيها زفير وشهيق إلا ما شاء ربك. جب اللہ تعالیٰ چاہیں گے تو زفیر و شہیق منقطع ہو جائیں گے۔

۵- یا یہ معنی ہیں کہ آسمان و زمین کی مدت کی مقدار میں رہیں گے اور اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ ابدالآباد تک کا اضافہ کریں گے۔

۶- یا موقف حشر اور مدت برزخ کے اعتبار سے استثنا ہے، یعنی ہمیشہ رہیں گے؛ مگر مدت حشر و مدت برزخ اس سے مستثنیٰ ہیں کہ اس میں یہ جہنم سے باہر تھے۔

۷- یا کافر ہمیشہ کے لیے جہنمی ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے اور یہ توبہ کرلے۔

اسی طرح ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ میں:

۱- مسلمان جنت میں ہمیشہ رہیں گے، اس کے علاوہ جو نعمتیں اللہ تعالیٰ مزید دینا چاہیں گے وہ الگ ہیں، جیسے دیدار الٰہی۔

۲- یا اللہ تعالیٰ کی قدرت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ نکالنے پر قادر ہیں؛ لیکن نہیں نکالیں گے۔

۳- یا موقف اور قبر کا زمانہ مستثنیٰ ہے۔

۴- یا فساق و فجار ہمیشہ جنت میں رہیں گے؛ مگر جتنی مدت اللہ چاہیں گے گناہوں کی وجہ سے وہ جنت سے باہر رہیں گے۔

اس کی تفصیلات کے لیے تفسیر مظہری، روح المعانی، جلالین، تفسیر عثمانی اور البدور السافرۃ للسیوطی کی طرف مراجعت کیجئے۔

دلیل (۳): جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم دونوں فنا ہوں گے؛ اس لیے کہ اگر ابدی ہوں تو جنت والوں کی

حرکات واشغال بھی غیر متناہی ہوں گی؛ تو اگر اللہ تعالیٰ کو ان کے تمام افعال کا علم ہے تو یہ تو متناہی ہوا، اور اگر تمام افعال کا علم نہیں تو جہالت لازم آتی ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کو یہ بھی معلوم ہے کہ اعمال اور جمیع حرکات اہل نار واہل جنت کے غیر متناہی ہیں اور حد تو ہمارے لئے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں، یعنی **الله تعالى يعلمهما بصفة كونهما غير متناهيتين**. (مفاتيح الغيب ۲۹/ ۲۱۳) یعنی اہل جنت کی نعمتیں غیر متناہی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم بھی غیر متناہی ہے۔

مولانا ادریس کاندھلویؒ نے اس موضوع پر "**الدين القيم في الرد على ابن قيم**" کے نام سے ایک مفید رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

دلیل (۴): بعض نے کہا کہ روایات میں آتا ہے: "**يأتي على جهنم زمانٌ تَخفِقُ أبوابُها (أي: تتحرك وتنفتح) ليس بها أحد– يعني من المُوَحِّدين–**". (مسند البزار، رقم: ۲٤۷۸ عن عبد الله بن عمرو موقوفًا. وقال الذهبي: هذا منكر. ميزان الاعتدال ٤/ ۳۸۵).

خطیب نے تاریخ بغداد (۱۰/ ۱۷۷) میں اس حدیث کو ابو امامہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے؛ لیکن ابن جوزیؒ نے اس کو موضوع قرار دیا ہے فرماتے ہیں: "**هذا حديث موضوع محال، وجعفر بن الزبير قال شعبة كان يكذب...، وقال البخاري والنسائي والدارقطني: متروك**". (الموضوعات ۳/ ۶۰۵–۶۰۶. وأقره السيوطي في اللآلي المصنوعة ۲/ ۳۸۸، وابن عراق في تنزيه الشريعة المرفوعة ۲/ ۳۷۹).

ابن عدی نے اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے دوسرے الفاظ سے روایت کیا ہے، جس میں "**من أمة محمد أحد**" کے الفاظ آئے ہیں، روایت ملاحظہ فرمائیں: "**يأتي على جهنم يوم تصطفق (أي تنفتح) أبوابُها ما فيها من أمة محمد صلى الله عليه وسلم أحد**". (الكامل في ضعفاء الرجال ۶/ ۳۷۹)

لیکن یہ حدیث بھی موضوعی ہے، اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے راوی العلاء بن زیدل کے بارے میں ابن حبان فرماتے ہیں: "**يروي عن أنس بن مالك بنسخة كلها موضوعة**". (المجروحين ۲/ ۱۷۱)

دلیل (۵) "**لو لبث أهل النار عدد رملِ عالجٍ لكان لهم يومٌ يخرجون فيه**". (فتح الباري، باب صفة الجنة والنار ۱۱/ ٤۲۲).

جواب: اس حدیث کو حسن بصریؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور حسن بصریؒ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اختتام سے دو برس پیشتر پیدا ہوئے؛ اس لیے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا؛ لہٰذا یہ روایت منقطع ہے، اور حسن بصریؒ کی مرسلات کو بعض محدثین نے اضعف المراسیل قرار دیا ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: ''ليس في المرسلات أضعف من الحسن''. (تدريب الراوي ۱/۲۳۰)

علمائے کرام فرماتے ہیں کہ فنائے نار کی جتنی بھی روایات ہیں سب ضعیف اور واہی ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر ۴/۱۳۶)

اور اگر یہ تاویل کی جائے کہ مراد فنائے نار مسلم ہے، نہ کہ نار کافر، تو اس کی گنجائش ہے؛ کیونکہ مسلمان تو یقیناً ایک نہ ایک دن ''لا الٰہ الا اللہ'' کی برکت سے جہنم سے نکالا جائے گا؛ لہٰذا عذابِ نار کا خاتمہ مسلمان کے لیے ہوگا، نہ کہ کفار کے لیے۔

کافر کا کفر ایک محدود عرصے تک ہوتا ہے؛ لیکن اس کی سزا ہمیشہ کے لیے جہنم کیوں ہے؟

اشکال: کافر کا کفر ساٹھ، ستر برس تک ہے اور آخرت میں ہمیشہ کے لیے آگ میں رہے گا۔ یہ انصاف کے خلاف ہے۔

جواب: ۱- قاعدہ یہ ہے کہ جرم میں جرم کی نوعیت کو دیکھا جاتا ہے، اس کے وقت کو نہیں دیکھا جاتا، مثلاً دس منٹ میں کروڑوں روپیہ کا ڈاکہ ڈالا تو کیا دس منٹ کی سزا دی جائے گی؟

۲- اس نے اللہ تعالیٰ کی بے انتہا نعمتوں کا انکار کیا ہے، تو سزا بھی غیر متناہی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا﴾. (إبراهيم: ۳٤)

۳- جس نے اپنی ایک حیات میں کفر کیا، تو اس کو دوسری حیات میں سزا ملی۔ قطع نظر اس سے کہ حیات اولیٰ کتنی ہے اور حیات ثانیہ کتنی ہے۔

لیکن یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا؛ بلکہ یہی تو سوال ہے کہ حیات ثانیہ کی سزا حیات اولیٰ کے برابر ہونا چاہیے۔

۴- اس کا کفر ختم نہیں ہوا؛ بلکہ موت کی وجہ سے کفر منقطع کرایا گیا، تو دائمی کفر کی سزا بھی دائمی ہوگی۔ **قال اللّٰہ تعالیٰ:** ﴿وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ﴾. (الأنعام: ۲۸) (علوم القرآن- مولانا شمس الحق افغانی، ص۲۸۶)

۲۰

يَرَاهُ الْمُؤْمِنُوْنَ بِغَيْرِ كَيْفٍ
وَإِدْرَاكٍ وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالِ

ترجمہ: مؤمنین اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے بغیر کیفیت وادراکِ تام کے (ایسا ادراک جس میں احاطہ ہو)، اوراس کے لیے کوئی مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی (کہ ایسا دیکھیں گے، جیسے فلاں چیز کو؛ البتہ دیکھنے میں مزاحمت یارکاوٹ کی نفی کے لیے شمس وقمر کی مثال دی گئی ہے)۔

اقسامِ رؤیت:

رؤیت کی تین قسمیں ہیں: (۱) رؤیت علمی، (۲) رؤیت حلمی، (۳) رؤیت بصری۔

رؤیت علمی یہ ہے کہ علم میں آجائے، اور حلمی: خواب میں دیکھنا، اور بصری: آنکھوں سے مشاہدہ کرنا۔

کیف: اس ہیئت کو کہتے ہیں جو قارالذات ہو، یعنی جس کی ذات برقرار ہو اور لمبی ہو۔

سید شریف جرجانی لکھتے ہیں: ''**الکیف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته**''. (التعريفات، ص ۸۱)

کیف کی چار اقسام:

(۱) کیف محسوسہ: جو محسوس کی جاسکے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف) کیفیتِ محسوسہ راسخہ، جیسے شہد کی مٹھاس۔

(ب) غیر راسخہ جیسے "**حمرة الخجل**"، یا "**صفرة الوجل**" جو تھوڑی دیر کے لیے ہوتی ہے۔

(۲) کیفیتِ نفسانیہ: جس کا تعلق نفس کے ساتھ ہو۔ کیفیتِ نفسانیہ کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) ایک کیفیت نفسانیہ وہ ہے جس کو ملکہ کہتے ہیں جو راسخ فی النفس اور پکی ہوتی ہے، جیسے نفس کے اندر علم کی کیفیت آگئی جو پکی ہے۔ جیسے: سورۂ فاتحہ اور سورۂ اخلاص کا یاد ہونا۔

(ب) دوسرے کو حال کہتے ہیں جو راسخ نہیں، جیسے علم ہے؛ لیکن مستحضر نہیں، دماغ پر زور دے کر اسے یاد کرنے اور اس کے استحضار کی کوشش کی جاتی ہے۔

(۳) الكيفيات التي تتعلق بالكميات: یعنی وہ کیفیت جو مقدار کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی

بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) متصل: مثلاً: تثلث، یعنی طول عرض عمق، جو جسم کے ابعادِ ثلاثہ کہلاتے ہیں۔ تربیع وتثلیث وغیرہ انہی کمیات کے قبیل سے ہیں۔

(ب) منفصل: جو مقدار سے تو تعلق رکھتی ہے؛ لیکن ذات سے متصل نہیں؛ بلکہ منفصل ہے۔ جیسے زوج اور فرد وغیرہ۔ عدد خود مقدار ہے؛ لیکن منفصل ہے۔

(۴) کیفیت استعدادیہ: قبول کرنے اور نہ کرنے کی استعداد وصلاحیت۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) استعداد القبول، جیسے لین یعنی نرمی، جو دباؤ کو قبول کرتی ہے۔ یعنی دبنے والی چیز۔

(ب) استعداد عدم القبول، جیسے پتھر اور لوہے کی صلابت والی کیفیت جو وزن کے دباؤ کو قبول نہیں کرتے۔ یعنی نہ دبنے والی چیز۔ (راجع: شرح المقاصد ۲/ ۲۱۷. وکشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۳۹۴-۱۳۹۶. ودستور العلماء ۳/ ۱۱۰-۱۱۱)

بغیر کیف: یعنی اللہ تعالیٰ کی رؤیت کی کیفیت کو بیان نہیں کر سکتے، ایک حالت ہوگی جو ختم ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کی رؤیت کی کیفیت ایک حال ہے جو مقال سے ادا نہیں ہو سکتا، اور حال اگر مقال سے ادا ہو تو حال نہیں رہتا۔

إدراك: إحاطة الشيء بكماله، أو العلم بحقيقة الشيء. أدرك فلان: بلغ علمه أقصى الشيء. (التعريفات، ص٦. والمعجم الوسيط)

یعنی اللہ تعالیٰ کی رؤیت بغیر اس کی حقیقت کے جاننے اور بغیر اس کی ذات کے احاطہ کے ہوگی۔

مثال: ما يذكر لإيضاح الشيء.

امام غزالی کی طرف بعض رسائل کی نسبت کی وضاحت:

امام غزالی کی طرف دو رسالے منسوب ہیں: "السر المكتوم" اور "المضنون به على غير أهله". الطبقات الشافعية للاسنوي (۲/ ۱۱۲) میں لکھا ہے کہ یہ دونوں رسالے امام غزالی کے نہیں ہیں۔ قال الأسنوي: "وينسب إليه تصنيفان ليسا له، بل وضعا عليه، وهما "السر المكتوم"، و"المضنون به على غير أهله". علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں "المضنون به على غير أهله" کی نسبت امام غزالی کی طرف کی ہے؛ جبکہ امام ذہبی فرماتے ہیں: "فأما كتاب "المضنون به على غير أهل" فمعاذ الله أن يكون له، شاهدتُ على نسخة به بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبد الله الشَّهرزُوري أنه موضوع على الغزالي، وأنه مخترع من كتاب "مقاصد الفلاسفة"، وقد نقضه الرجلُ بكتاب "التهافت". (سير أعلام النبلاء ۳۲۹)

بہر حال اس میں یہ لکھا ہے کہ مثال کے معنی "ما یکون لإیضاح الشيء" یا ایسی وضاحت جو فہم کے قریب کردے، اور فرماتے ہیں کہ اللہ کے لیے مثال ہے، مثل نہیں۔

ظاہر بات ہے کہ کسی نااہل کے سامنے اس مسئلے کو بیان نہیں کیا جاسکتا؛ اس لیے کہ اس کو سمجھنے سے اس کا ناقص فہم عاجز اور قاصر ہے۔

اللہ تعالیٰ کی مثال:

جمعہ کے خطبوں میں خطیب حضرات جوش میں آکر کہتے ہیں: "لا مثل له ولا مثال له". مثل کی نفی تو صحیح ہے؛ لیکن مثال کے لیے تو قرآن مجید میں صراحت سے آیا ہے: ﴿مَثَلُ نُوْرِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ﴾. (النور: ۳۵). اور مثل صفات میں کسی سے مشابہت کا نام ہے؛ چونکہ اللہ کی صفاتِ مخصوصہ عالیہ میں کوئی شریک اور سہیم نہیں ہوسکتا؛ اس لیے اس کی مثل بھی نہیں ہوسکتی۔

اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر، نہ اللہ تعالیٰ کا کوئی رنگ ہے نہ بدن۔ اللہ تعالیٰ کی مثال کالروح فی البدن ہے، جس طرح روح مدبر فی البدن ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ مدبر فی العالم ہے، جیسے روح کو دیکھا نہیں جاسکتا اسی طرح اللہ تعالیٰ کو بھی اِس دنیا میں دیکھا نہیں جاسکتا، جیسے روح نہ سرخ ہے نہ سفید ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی الوان سے پاک ہیں۔

سلطنت عمان کے مفتی عام شیخ خلیلی اباضی خارجی نے رؤیت باری تعالیٰ کا انکار کیا:

معتزلہ، جہمیہ اور خوارج وغیرہ کا اس شعر میں رد کیا گیا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل نہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۲۳۲. والرد علی الجهمية للإمام أحمد بن حنبل، ص ۱۳۲).

اس زمانے میں بھی معتزلہ اور خوارج آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔، کچھ عرصہ پہلے سلطنت عمان کے مفتی عام احمد بن حمد خلیلی الاباضی الخارجی نے تین مسائل: ۱-قرآن کریم مخلوق ہے۔ ۲-اللہ کی رؤیت نہیں ہوسکتی۔ ۳-گناہ کبیرہ کا مرتکب مخلد فی النار ہے۔ پر "الحقُّ الدَّامِغ" کے نام سے کتاب لکھی۔ اس کے رد میں ایک سلفی شیخ علی بن محمد ناصر الفقیہی نے "الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ" کے نام سے کتاب تصنیف فرمائی۔

خلیلی صاحب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ کبھی کبھی جب نظر إلی کے ساتھ استعمال ہو، تو اس کے معنی انتظار کے ہوتے ہیں، مثلا: "أنظر إلى الله ثم إليك". میں اللہ تعالیٰ اور پھر آپ کے احسان کا متوقع اور منتظر ہوں۔ تو ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: -۲۳) میں بھی یہی مراد ہے؛ لیکن علامہ آلوسی اور

دوسرے مفسرین نے لکھا ہے کہ جب نظر وجہ کی طرف منسوب ہو تو وہ دیکھنے کے معنی میں ہوتا ہے، وجه زيد ناظر بمعنی وجه زيد منتظر نہیں آتا۔ نیز "الرد القویم البالغ" میں مرقوم ہے: "قال أبو منصور الأزهري: ومن قال: إن معنى قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرتُ إلى الشيءِ بمعنى انتظرته، وإنما تقول: نظرت فلانًا، أي: انتظرته". (بحوالہ تہذیب اللغۃ ۱۴/۳۷۱).

علامہ آلوسی زمخشری پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "والزمخشري إذا تحقّقت كلامه رأيته لم يَدَّعِ أنّ النظرَ بمعنى الانتظار ليتعقَّب عليه بما تعقّب، بل أراد أن النظر بالمعنى المتعارف كناية عن التوقع والرَّجاء، فالمعنى عنده أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربِّهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه سبحانه وتعالى. ويَرِدُ عليه أنّه يرجِع إلى إرادة الانتظار لكن كناية، والانتظار لا يساعده المقام إذ لا نعمةَ فيه، وفي مثله قيل: الانتظار موتٌ أحمر". (روح المعاني، القيامة: ٢٣)

نیز علامہ آلوسی نے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں حدیث نبوی نقل فرمائی جو رویت باری تعالی میں صریح ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخَدَمه وسُرُرِه ميسرةَ ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية". ثم قرء رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. (روح المعاني، سورة القيامة)

نیز مسند احمد (۴/۲۶۴) اور سنن نسائی (۳/۵۵) میں سند جید کے ساتھ حدیث ہے جس میں لمبی دعا ہے، اس میں: "ولذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك" مذکور ہے۔ (الرد القويم، ص ٧٣)

نیز مسلم کی حدیث ہے: "إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئًا أزِيدُكم؟ فيقولون: ألم تُبيِّضْ وُجوهنا؟ ألم تُدخِلْنا الجنةَ، وتُنَجِّنا مِن النّار؟ قال: فيَكشِف الحِجابَ، فما أُعطُوا شيئًا أحبَّ إليهم مِن النظر إلى ربهم عزَّ وجَلَّ". (صحيح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ٢٧٩)

حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کی رؤیت کے بارے میں متواتر احادیث موجود ہیں؛ اس لیے آخر میں خلیلی اباضی کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ احادیث میں اللہ تعالی کی رؤیت سے مراد تجلیات ربانیہ کا مشاہدہ ہے۔ (الحق الدامغ، ص ٦١-٦٢)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) قال الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. (الأنعام: ١٠٣).

جواب :۱- یہاں ادراک بمعنی احاطہ کی نفی ہے، نفس رؤیت کی نفی نہیں، ممکن ہے کہ ظہورِ تجلی ذات ہو، جیسے آئینے میں کوئی اپنا عکس دیکھے۔تجلی کا معنی ہے: " ظهور الشيء في المرتبة الثانية". جس کی مثال آئینے کے عکس کی ہے۔اور ادراک کے معنی احاطہ کے آتے ہیں۔﴿قَالَ أَصْحٰبُ مُوْسٰى إِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ﴾. (الشعراء: ٦١). بنی اسرائیل ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے پھر بھی کہا کہ ہم تو گھیر لئے گئے، یا پالئے جائیں گے، یعنی فرعون اور اس کے لشکری ہم پر قابو پالیں گے۔

۲- ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا دوسرا جواب علما یہ دیتے ہیں کہ دنیا کی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا محال ہے، ہم آخرت کی رؤیت کی بات کرتے ہیں۔

۳-تیسرا جواب یہ کہ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سے مراد ابصار الکفار ہے۔اور قرینہ یہ کلام ہے: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾. (المطففين: ١٥).

بعض ابصار ادراک نہیں کریں گی، یہ سالبہ جزئیہ ہے۔اور اس کی نقیض موجبہ کلیہ ہے اور وہ یہ ہے " كل مؤمن يراه".

(۲) معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ کی رؤیت جنت کی تمام نعمتوں سے اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے، جب رؤیت سے فارغ ہو کر آئیں گے تو یہ ترقی معکوس ہوگی گویا اہل جنت کمال سے نقص کی طرف تنزل اختیار کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمال سے نقص کی طرف رجوع نہیں ؛ بلکہ ایک نعمت سے دوسری نعمت اور ایک لذت سے دوسری لذت کی طرف انتقال کرنا ہے۔

(۳) معتزلہ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا: ﴿لَنْ تَرٰنِي﴾. (الأعراف: ١٤٣).

اس کا جواب یہ ہے کہ اس دنیا میں اور ان آنکھوں سے جو دنیا میں دی گئی ہیں اللہ کا دیدار نہیں ہوسکتا، ورنہ آخرت کی آنکھوں میں ایسی قوت اور خلود کی خاصیت ہوگی کہ اللہ تعالیٰ اس میں رؤیت کے اثرات وانوارات وبرکات کے تحمل کی صلاحیت رکھ دیں گے۔

اور " لَن" کے بارے میں نحاۃ کہتے ہیں کہ اگر أبدًا ساتھ لگا ہو تب بھی تابید کی نفی نہیں کرتا، اور جب أبدًا مذکور نہ ہو تو بطریق اولیٰ تابید کی نفی نہیں کرے گا۔اور ایک شعر بھی اس بارے میں مشہور ہے:

ومَن رأى النفيَ بلَن مُؤَبَّدًا ۞ فقولُه ارْدُدْ وسِواه فاعْضُدا

(شرح الكافية الشافية ٣/١٥١٥)

ترجمہ: جولوگ کہتے ہیں کہ لن تابید کے لیے ہے، اُن کے قول کی تردید کرو، اور تردید کرنا مضبوط بات ہے۔
الغرض ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ کا مطلب ہے: ابھی نہیں دیکھ سکتے، یہ مطلب نہیں کہ آخرت میں بھی نہیں دیکھ سکتے اور جنت میں بھی نہیں دیکھ سکتے؛ بلکہ ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ سے تو اہل السنۃ والجماعۃ کے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ:
(۱) موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر رسول اور صاحب کتاب نبی کیسے کسی ممتنع اور ناممکن چیز کا سوال کر بیٹھے۔ معلوم ہوا کہ رؤیت ممکن ہے۔
(۲) اللہ تعالیٰ نے ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ فرمایا، لن اُریٰ نہیں فرمایا؛ لہٰذا صرف دنیا میں رؤیت کی نفی ہوئی۔
(۳) رؤیت کو معلق فرمایا استقرارِ جبل پر جو کہ ممکن ہے، تو رؤیت بھی ممکن ہے۔
معتزلہ کہتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل نہیں ہوسکتا؟
جواب: اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل اس طرح ہوسکتا ہے کہ حرکت کی جگہ پر استقرار اور سکون آجائے۔
معتزلہ کہتے ہیں کہ رؤیت کے لیے پانچ شرائط ہیں:
(۱) مرئی سامنے ہو۔
(۲) مسافت مناسب ہو، یعنی نہ بہت دور ہو اور نہ بہت قریب ہو۔
(۳) وہ شے قابل رؤیت بھی ہو، ہوا کی طرح نہ ہو۔
(۴) کسی مکان میں ہو۔
(۵) درمیان میں حجاب نہ ہو۔
اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ یہ معتاد قسم کی شرائط ہیں؛ جبکہ ہمارا کلام رؤیتِ آخرت کے بارے میں ہے جو غیر معتاد ہوگی۔ یہ تو اس عالم میں ثابت ہے کہ جب رؤیت غیر معتاد ہوتی ہے تو بدونِ شرائطِ معتاد کے ہوتی ہے۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں پیچھے بھی بعض اوقات نظر آتا تھا۔ اور جنگِ بدر میں ﴿إِذْ يُرِيْكَهُمُ اللّٰهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيْلًا﴾ (الأنفال: ٤٨). اللہ تعالیٰ نے بحالتِ خواب آپ کو کم تعداد میں انہیں دکھایا۔ یا جیسے خواب میں آنکھیں بند ہوتی ہیں اور غیر معتاد طور پر بغیر شرائط کے دیکھ سکتی ہیں۔ (معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات کی تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص ١٣١-١٣٤. وشرح المقاصد ٤/١٩٦-٢١٠. والنبراس، ص ١٦٥-١٦٩. وروح المعاني، الأعراف: ١٤٣، الأنعام: ١٠٣. ومفاتيح الغيب، الأعراف: ١٤٣، الأنعام: ١٠٣. وتفسير ابن كثير، الأعراف: ١٤٣).

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَا ظِرَةٌ﴾. (القيامة:٢٣-٢٤).

اس آیت میں معتزلہ تاویل کرتے ہیں کہ إلى ثواب ربّها ناظرة، یعنی ثواب کا انتظار کریں گے۔

اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ: نظر کا استعمال تین طریقہ پر ہوتا ہے:

(۱) جب إلى کے ساتھ متعدی ہو تو رؤیت بصری، یعنی ظاہری آنکھوں کا دیکھنا مراد ہوتا ہے، جیسے: ﴿انْظُرُوْا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾. (الأنعام:٩٩) ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَّنْظُرُ إِلَيْكَ﴾. (يونس:٤٣) اور ﴿يَنْظُرُوْنَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾. (محمد:٢٠).

(۲) جب نظر بغیر صلہ کے متعدی ہو، تو وہاں انتظار کا معنی ہوتا ہے، جیسے: ﴿انْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُوْرِكُمْ﴾. (الحديد:١٣) (ذرا انتظار کرلو کہ تمھارے نور سے ہم بھی کچھ روشنی حاصل کرلیں۔)

(۳) جب نظر "في" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو، تو تأمل اور استدلال کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوْا فِي مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (الأعراف:١٨٥). یہاں مراد تفکر اور تامل ہے۔

اور اگر یہاں انتظار کے معنی میں ہو جہاں جنت کا ذکر ہے، تو انتظار تو اشد من الموت ہے، تو پھر وہ جنت کیسی جہاں انتظار کی مشقت برداشت کرنی پڑے، انتظار کی شدت تو سکون اور نیند کو اڑا دیتی ہے، انتظار کی شدت کو شاعر یوں بیان کرتا ہے:

لیلٰی ولیلي نفی نومي اختلافهما ❁ في الطول والطول یا طوبی لو اعتدلا

یجود بالطول لیلي کلما بخلت ❁ بالطول لیلٰی وإن جادت به بخلا

(المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ص٢٥، لابن تغري بردي).

ترجمہ: لیلٰی اور لیل یعنی رات کے اختلاف نے میری نیند خراب کردی؛ اس لیے کہ جب لیلٰی آتی ہے تو (رات) جلدی چلی جاتی ہے، اور جب لیلٰی جلدی چلی جاتی ہے یا نہیں آتی، تو رات جانے کا نام نہیں لیتی۔

(۲) ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾. (المطففين:١٥). اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفار محجوب ہوں گے اور مؤمنین محجوبین میں سے نہ ہوں گے؛ بلکہ رؤیت سے مشرف کئے جائیں گے۔

(۳) ﴿لَهُمْ مَّا يَشَآءُوْنَ فِيْهَا وَلَدَيْنَا مَزِيْدٌ﴾. (قٓ:٣٥). حضرت انس رضی اللہ عنہ مزید کی تفسیر " النظر إلى وجه الله تعالى" سے کرتے ہیں۔(تفسير البغوي ٤/٢٢٦. وتفسير ابن كثير ٧/٢٠. والجامع لأحكام القرآن ١٧/٢١).

(۴) ﴿لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾. (يونس:٢٦) حضرت ابوبکر، حضرت حذیفہ، حضرت

ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم سے **الحسنیٰ** کی تفسیر جنت، اور **زیادۃ** کی تفسیر رؤیتِ باری تعالیٰ مروی ہے۔(الدر المنثور ٧/٦٥٢. تفسير ابن كثير ٤/٣٩٥)

(۵) مسلم شریف کی لمبی روایت میں آتا ہے: "**فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل**". (صحيح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ١٨١)

(۶) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: "**وما بينَ القوم وبينَ أن يَنظُروا إلى ربهم إلا رداءُ الكِبرياء على وجهه في جنة عدنٍ**". (صحيح البخاري، باب قوله: وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتَانِ، رقم: ٤٨٧٨. صحيح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ١٨٠)

(۷) ایک متفق علیہ روایت ہے کہ لوگ (مؤمنین) اللہ تعالیٰ کو چودھویں رات کے چاند کی طرح بغیر کسی رکاوٹ اور ازدحام کے دیکھیں گے۔(صحيح البخاري، باب فضل صلاة العسر، رقم: ٥٥٤. صحيح مسلم، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم: ٦٣٣)

(۸) حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "**ثم ليَقِفَنَّ أحدُكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حِجابٌ ولا ترجُمانٌ**". (صحيح البخاري، باب الصدقة قبل الرد، رقم:١٤١٣) حجاب نہیں ہوگا، ہاں حجاب کبریائی ہوگا، گویا تجلی صفات ہوگی یا تجلی ذات ہوگی. **كما يليق بشأنه**.

(۹) بعض علما فرماتے ہیں کہ سب لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوں گے اور اگر گھر میں میزبان کی زیارت نہ ہو تو مزہ نہیں آتا؛ اس لیے اللہ تعالیٰ جنت کی نعمتوں کی تکمیل کے لیے اپنا دیدار کرائیں گے۔ (اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص١٢٨-١٣١. ومرام الكلام، ص ١٥٠. وشرح المقاصد ٤/١٧٩-١٩٥. وروح المعاني، القيامة: ٢٢-٢٣. ومفاتيح الغيب، القيامة: ٢٢-٢٣. وقد بين هذا البحث بالتفصيل أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة).

واقعہ معراج میں رؤیت کا اختلاف:

واقعہ معراج میں رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوا، یا نہیں؟ اگر رؤیت ہو تو بھی کوئی اشکال نہیں؛ اس لیے کہ کلام تو دنیا میں رؤیت کے ممکن و ناممکن ہونے کے بارے میں ہے، نہ کہ دنیا سے باہر۔

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہما رؤیت کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "**رأى محمدٌ صلى الله عليه وسلم ربَّه مرتين: مرة ببصره، ومرة بفُؤاده**". (المعجم الكبير للطبراني ١٢/٩٠/١٢٥٦٤. والمعجم الأوسط، رقم: ٥٧٦١. وإسناده صحيح). **فُؤاد** کا مطلب: جہت نہیں تھی، یعنی دل کی

آنکھوں سے دیکھا، اور دل میں رؤیت کے لیے جہت کی ضرورت نہیں۔

حدیث کا مطلب بعض نے یہ بیان کیا ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حالت بیداری میں دیکھا، اور دوسری مرتبہ حالت نوم میں دیکھا، اور بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھا، اور دوسری مرتبہ دل کی آنکھوں سے دیکھا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "إن اللّٰه اصطفى إبراهيمَ بالخُلَّةِ، وموسى بالكلام، ومحمدًا بالرؤية". (المعجم الكبير للطبراني ١١/٣٣٢/١١٩١٤. وإسناده حسن).

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "رأيتُ تبارك وتعالى". (مسند أحمد، رقم: ٢٥٨٠. وإسناده صحيح) اور ایسا ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (السنة لأبي بكر بن أبي عاصم، رقم: ٤٣٢)؛ لیکن حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے رؤیت کا انکار فرمایا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: تین باتیں ایسی ہیں کہ کوئی کہے تو جھوٹ ہوں گی۔

(۱) جو کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا، تو اس نے جھوٹ کہا؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔

(۲) جو یہ کہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ کل کیا ہوگا، تو وہ جھوٹا ہے۔

(۳) جو یہ کہے کہ محمد (ﷺ) کوئی علمی چیز چھپاتے ہیں، تو اس نے جھوٹ کہا۔

قالت عائشة: "أين أنت من ثلاث، من حدثكهُنَّ فقد كذب: من حدثك أن محمدًا صلى اللّٰه عليه وسلم رأى ربه فقد كذب...، ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب...، ومن حدثك أنه كتم فقد كذب". (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا﴾، رقم: ٤٨٥٥).

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے ایک مشتبہ قسم کی روایت ہے: حضرت ابوذر فرماتے ہیں: سألت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم هل رأيت ربك؟ قال: "نُوْرٌ أَنَّى أَرَاهُ". (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ١٧٨. ومسند أحمد، رقم: ٢١٣٩٢) مسند احمد کے بعض نسخوں میں اس کا ضبط اس طرح ہے: "نُوْرَانِيٌّ أَرَاهُ".

بعض حضرات نے تطبیق کی کوشش کی ہے کہ رؤیت تجلی ذات کی نہیں؛ بلکہ تجلی صفات کی ہوئی۔ یہ اچھی تطبیق ہے؛ اس لیے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی ہی ایک دوسری روایت میں "رأيتُ نوراً" کے الفاظ آئے ہیں۔ (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ١٧٨).

اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**حجابه النور لو كشفه لأحرقتْ سبحاتُ وجهِه ما انتهى إليه بصره**". (صحيح مسلم، باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام، رقم: ١٧٩) لہٰذا ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا مطلب اس تطبیق کی روشنی میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذات کا احاطہ نظر اور آنکھ نہیں کرسکتی، اور جہاں بھی رؤیت کا ذکر آتا ہے وہاں صفات یعنی انوار کی رؤیت مراد لی جائے۔ اگر یہ تطبیق تسلیم کرلی جائے تو نزاع لفظی ہوجائے گا کہ مجوزین جس کا اثبات کرتے ہیں، مانعین اس کی نفی نہیں کرتے ہیں، اور مانعین جس کی نفی کرتے ہیں، مجوزین اس کو ثابت نہیں کرتے۔ (شرح الشفا لعلي القاري ٤٣٦/١. هذا، وقد جُمِع بين القولين بوجوه أخرى. انظر: روح المعاني، الأنعام: ١٠٣. وفيض الباري ١٦/١)

کیا حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت ہوسکتی ہے؟:

سوال: کیا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رؤیت آپ صلی اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ہوسکتی ہے، یا نہیں؟

جواب: نیند اور حالت خواب میں رؤیت بالاتفاق ثابت ہے؛ البتہ حالت بیداری میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علما کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

لیکن ابن تیمیہؒ یقظۃ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔

امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالت بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کردیجیے۔ تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کرسکتا اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہوجائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہوجائے گی۔

امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں "**تنوير الحلك في رؤية النبي والملك**" نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

علامہ سخاوی رحمہ اللہ سے حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جس کا خلاصہ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے: **قال السخاوي: لم يصل إلينا ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن من بعدهم من القرون الماضية ولا أئمة المذاهب الأربعة، وإنما نقل عن بعض الصالحين.**

واستشكل السخاوي وقوع رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا يقظة كشيخه ابن حجر، كما صرح به نفسه، وأجاب لمن ادعى ذلك أنه يحتمل أنه يرى شيئًا لا يشبه شيئًا من المخلوقات وأخطأ رأيه في ظن كون المرئي ذاته الشريفة. أو لا يمتنع أن تتمثل صورته

الشريفة صلى الله عليه وسلم في خواطر أرباب القلوب القائمين بالمراقبة، ويتصورون في عالم سراريهم أنه يكلمهم بشرط استقرار ذلك وعدم اضطرابها.

ونقل إنكار القرطبي عن من قال: إنه رآه في المنام حقيقة ثم يراه كذلك في اليقظة. وقول الغزالي: ليس معنى (فسيراني في اليقظة) أنه يرى جسمي وبدني. وقوله: والآلة تارة تكون حقيقة، وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق، وكذا قال في بعض فتاويه: من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم -يعني- منامًا لم ير حقيقة شخصه الموضوع في روضة المدينة، وإنما رأى مثالا لا شخصَه. ثم قال: وذلك المثال مثال روحه المقدسة عن الصورة والشكل.

وقال أيضًا: ويتأيد ما ذهبنا إليه لصرف غير واحد من الأئمة قوله صلى الله عليه وسلم (فسيراني في اليقظة) من حديث (من رآني) عن ظاهره، وأنه على التمثيل والتشبيه بدليل قوله في الرواية الأخرى (فكأنما رآني في اليقظة). (وللتفصيل راجع: الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، ص ۱۱۰۰-۱۱۱۵)

اس عبارت میں علامہ سخاوی نے یقظہ والی رؤیت کی تردید کی ہے؛ لیکن جسم مثالی یا رویت تمثیلی کا اقرار فرمایا ہے۔

علامہ تفتازانیؒ کے بارے میں ابن عماد حنبلیؒ نے شذرات الذہب میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ علامہ تفتازانیؒ قاضی عز الدینؒ کی خدمت میں علم کے حصول کے لیے حاضر ہوئے اور ان کی کتاب "المواقف" ان کے پاس پڑھتے تھے؛ لیکن ان کی ذہنی صلاحیت انتہائی کمزور تھی اور کتاب ان کو سمجھ میں نہ آتی تھی، ایک دن وہ مطالعہ میں مصروف تھے کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا کہ ذرا سیر کے لیے میرے ہمراہ چلئے، علامہ تفتازانیؒ نے کہا کہ مجھے سبق سمجھ میں نہیں آتا اور آپ سیر کی دعوت دے رہے ہیں! دوسرے دن پھر وہ شخص آیا تو علامہ تفتازانیؒ نے وہی جواب دیا کہ میں نے آپ سے کہہ دیا تھا کہ میں نہیں جا سکتا، تب اس شخص نے کہا: آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا رہے ہیں، علامہ تفتازانیؒ کہتے ہیں کہ میں ننگے پاؤں ان کے ہمراہ گیا، ایک جگہ چھوٹے چھوٹے درخت تھے جن کے قریب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے کچھ ساتھی تشریف رکھے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے محبت آمیز عتاب کے انداز میں فرمایا: ہم آپ کو بلاتے ہیں اور آپ آتے نہیں، علامہ تفتازانیؒ نے عرض کیا: مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ بلا رہے ہیں۔ معلوم ہوتا تو کیسے نہ آتا، علامہ تفتازانیؒ نے سبق سمجھ میں نہ آنے کے

بارے میں شکایت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ منہ کھولو، میں نے منہ کھولا تو اپنا لعابِ مبارک میرے منہ میں ڈالا، اور میں شاداں وفرحان اور بامراد لوٹ آیا، دوسرے دن جب علامہ عز الدینؒ کا سبق شروع ہوا، تو علامہ تفتازانیؒ نے ایسے ایسے اشکالات اور سوالات کیے کہ استاذ حیران رہ گئے اور کہا: "**إنك اليوم غيرك فيما مضى**" اور پھر یہ بات لوگوں میں مشہور ہوگئی کہ علامہ تفتازانیؒ کو ایسی زیارت بیداری میں ہوئی۔ (شذرات الذهب في أخبار من ذهب ۶۸/۷، ط: دار الكتب العلمية)

ابن عماد حنبلی رحمہ اللہ نے اس قصے کی سند ذکر نہیں فرمائی؛ بلکہ **بعض الأفاضل** کے الفاظ سے اس کو نقل کیا؛ جبکہ علامہ تفتازانی کی سن وفات ۷۹۳ھ اور ابن العماد کی سن وفات ۱۰۸۹ھ ہے۔

اس واقعہ سے بریلویت کی تائید نہیں ہوتی؛ کیونکہ یہ حضرات خالی کرسی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے مدعی ہوتے ہیں، مذکورہ واقعہ اور بریلویوں کے عقیدے میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ یہ تو ایک نادر واقعہ ہے جو عالم مثال میں پیش آیا۔ بریلوی حضرات تو مستقل کرسی رکھ کر فرضی طور پر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آتے اور چلے جاتے ہیں؛ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ کوئی نہیں کرتا۔ یہ تو مذاق ہے۔

رؤیتِ باری تعالیٰ سے متعلق مزید تفصیل آئندہ شعر میں آرہی ہے۔

کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم کے ساتھ دیکھیں گے۔ **والعياذ بالله.**

۲۱

فَيَنْسَوْنَ النَّعِيْمَ إِذَا رَأَوْهُ
فَيَا خُسْرَانَ أَهْلِ الْاِعْتِزَالِ

ترجمہ: جب اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا تو جنت کی نعمتوں کو بھول جائیں گے۔ اے معتزلہ! تمھارے خسران وحرمان سے اللہ کی پناہ!

یا کے بعد قوم محذوف ہے، أي: **یا قوم احذروا عن خسران أهل الاعتزال.** یعنی چونکہ معتزلہ رؤیت باری تعالیٰ کے قائل نہیں، تو اتنی بڑی نعمت کا انکار اُن کے خسران اور حرمان پر دلالت کرتا ہے۔ ایسے حرمان اور خسران سے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنی چاہئے اور درسِ عبرت حاصل کرنا چاہئے۔ یا یہ مطلب کہ اے معتزلہ کے خسارے! حاضر ہو جاؤ، یہی تمھارا وقت ہے۔ (۱)

ینسون نسیان سے ہے۔ حکما کے نزدیک نسیان کی تعریف یہ ہے: **زوال الصورة عن القوة المدركة مع بقائها في الحافظة.** (الكليات، ص۵۰۶)

نسیان، ذہول اور غفلت تینوں کے معنی تقریباً ایک ہیں۔ محمد علی تھانویؒ آمدیؒ سے نقل کرتے ہیں: "**إن الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة، لكن يقرب أن يكون معانيها متحدة**". (كشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۶۹۵. وانظر أيضًا: التقرير والتحبير ۲/ ۲۲۸)

اہل لغت کے یہاں نسیان کا معنی ہے: ذہن وحافظے سے کسی بات کا نکل جانا۔

النعیم سے مراد جنت ہے، یا جنت کی نعمتیں۔ **النعمة: ما قصد به الإحسان والنفع.** (دستور العلماء ۲/ ۳۸۵. والتعريفات، ص۱۰۶)

خسران کا مطلب فواتِ مقصود ہے۔

مشہور اشکال ہے کہ ندا ذوی العقول کے لیے ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خسران کو ذوی العقول فرض کر کے اس کو آواز دی گئی کہ تم حاضر ہو جاؤ؛ تاکہ تم سے لوگ بچنے کی تدبیر کریں۔

---

(۱) قال في نشر اللآلي: قوله (فيا خسران أهل الاعتزال) نداء عليهم بالخسران، فهو منادى منصوب مضاف إلى (أهل) أي: يا خسرانهم على أنفسهم احضري فهذا وقتك، أو المنادى محذوف، أي: يا قوم... احذروا خسرانهم. (نشر اللآلي، ص۷۹). وفي رفع "خسران" ونصبه اختلاف. وفيه تفصيل تركته لخوف التطويل، راجع: نثر اللآلي، ص۸٤.

معتزلہ کی وجہ تسمیہ:

اہل اعتزال سے مراد واصل بن عطاء کے اصحاب ہیں۔ اوران کو معتزلہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ **اعتزلوا عن الحق المبين. يا اعتزلوا عن مجلس الحسن البصريؒ** یعنی واضح حق سے، یا حسن بصریؒ کی مجلس سے الگ ہو جانے کی وجہ سے ان کو معتزلہ کہا گیا۔(۱)

یا حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کی تو یہ لوگ صلح سے ناراض ہو گئے اور کافی مدت مساجد میں عبادت کرتے رہے اس کے بعد ظاہر ہوئے اور اپنے عقائد پھیلانے لگے۔ معلوم ہوا کہ معتزلہ وخوارج وغیرہ کی بنیاد وہ شیعہ ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دم بھرتے رہے۔

فينسون النعيم: یعنی جب اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا تو جنتی جنت کی دوسری نعمتیں بھول جائیں گے۔ **فينسون النعيم** میں اس روایت کی طرف اشارہ ہے جو حسن بصریؒ سے منقول ہے، فرماتے ہیں: **"إن الله تعالَى ليتجَلَّى لأهل الجنة، فإذا رآه أهل الجنة نسوا نعيم الجنة"**. (الشريعة للآجري، رقم: ۵۷۲)

معتزلہ کا خسران دو طریقہ پر ہے:

(۱) **لو دخلوا الجنة لا يرونه**؛ اس لیے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ جنت میں نہیں ہوگی، اور حدیث قدسی میں آتا ہے **"أنا عند ظن عبدي بي"** میرا معاملہ اپنے بندے کے ساتھ اس کے گمان کے مطابق ہوگا؛ چونکہ انھوں نے جنت میں رؤیت باری تعالیٰ کا انکار کیا؛ اس لیے رؤیت کی اس عظیم نعمت سے وہ محروم ہوں گے۔ (ضوء المعالي)

یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ جنت کے بارے میں مذکور ہے: ﴿لَهُمْ فِيْهَا مَا يَشَآءُوْنَ﴾. (النحل: ۳۱) اور جنت میں ہونے کے باوجود رؤیت کا ان کے لئے نہ ہونا اس آیت کے مفہوم کے خلاف ہے، جس میں صراحت ہے کہ اہل جنت جو چاہیں گے ان کو وہ نعمت عطا ہوگی۔

---

(۱) شرح العقائد، ص ٥٤. والنبراس، ص ٢٠. والتبصير في الدين لأبي المظفر الأسفراييني، ص ٢١.

وقال في "تبيين كذب المفتري" (ص١٨): حين تخلى الحسن السبط عن الخلافة لمعاوية اعتزل الفريقين جماعة، ولزموا مساجدهم يشتغلون بالعلم والعبادة، وكانوا قبل ذلك مع عليّ حيثما كان، وهم أصل المعتزلة. ويقال: إن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن ابنا محمد بن الحنفية".

علامہ کوثری اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "قال أبو الحسين الطرائفي الشافعي (المتوفى سنة: ٣٧٧) في كتابه "رد أهل الأهواء والبدع": وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وكانوا من أصحاب عليّ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة". (تبيين كذب المفتري مع تعليقات العلامة الكوثري، ص١٨-١٩)

جواب یہ ہے کہ جب وہ اس نعمت سے محروم کیے جائیں گے، تو یہ خواہش اور تمنا بھی ان کے قلوب سے نکال دی جائے گی۔(روح المعاني ۱۸/۱/۵٤۱، الفرقان:۱٦. ومفاتيح الغيب ۲٤/۵۹، الفرقان:۱٦)

اور اگر معتزلہ کے عقائد کفر تک پہنچ گئے ہوں تو پھر جنت ہی سے محروم ہوں گے۔

بعض علما فرماتے ہیں کہ دنیا میں اس کی مثال موجود ہے کہ باوجود تفاوت کے آدمی اعلی کی تمنا نہیں کرتا، مثلاً عقول کا تفاوت مسلم ہے، بعض کی عقل مضبوط ہوتی ہے بعض کی کمزور، تو یہ عقول جنت کے مراتب کی طرح ہیں، کسی کو بھی یہ کہتے ہوئے نہیں سنا گیا کہ یا اللہ میری عقل سقراط، بقراط یا افلاطون کی طرح کردے۔ اور اگر اُس سے پوچھا جائے تو وہ دوسرے کو بے وقوف سمجھے گا اور اپنے کو عقلمند۔

شیخ سعدی فرماتے ہیں:

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد ❁ بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم

(گلستان سعدی، ص۲۲۰، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی)

(اگر روئے زمین سے عقل ختم ہوجائے تو بھی کسی کو یہ خیال نہیں آسکتا ہے کہ وہ بے عقل ہے۔)

(۲) خسران کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے آخرت میں خسارہ ہوگا۔

(۳) یہ لوگ قرآن سنت سے ثابت عقیدے کا انکار کرتے ہیں، یہ خسران ہے۔

رؤیتِ باری تعالیٰ خواب میں ہوسکتی ہے، یا نہیں؟:

فقہا نے لکھا ہے کہ خواب میں رؤیتِ باری تعالیٰ ہوسکتی ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ مقدمہ شامی (ص۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا کہ اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذابِ خداوندی سے نجات مل سکتی ہے؟ جب زیارت ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے عذاب سے بچنے کا نسخۂ کیمیا بتلا دیا۔

علامہ شامی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”وهي أن الإمام –رضي الله عنه– قال: رأيت ربَّ العزة في المنام تسعًا وتسعين مرة، فقلت في نفسي: إنْ رأيته تمام المئة لأسئلنه بم يَنجُو الخلائقُ من عذابه يومَ القيامة. قال: فرأيتُه سبحانه وتعالَى، فقلت: يا رب عز جارك وجل ثناؤك وتقدست أسماؤك بم ينجو عبادك يوم القيامة مِن عذابك؟ فقال سبحانه وتعالى: من قال بعد الغداة والعشي: ”سبحان الأبدي الأبد، سبحان الواحد الأحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بلا عمد، سبحان من بسط الأرض على ماء جمد، سبحان من خلق الخلق فأحصاهم عدد، سبحان من

قسم الرزق ولم ينس أحد، سبحان الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، سبحان الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد" نجا من عذابي". (رد المحتار، مقدمه ۱/۵۱)

حدیث میں آتا ہے: "رأيت ربي في أحسن صورة". (۱)

ملاعلی قاریؒ "مرقاة" میں اس حدیث شریف کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ولكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنة الفتنة في عقائد الناس لِفُشُوِّ اعتقادات الضلال".

پوری بحث ملاحظہ ہو:

"عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رأيتُ ربي عز وجل في أحسن صورة" الظاهر أن هذا الحديث مستند إلى رؤيا رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه روى الطبراني بإسناده عن مالك بن يُخامَر عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: احتبس علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاه الغداة حتَّى كادت الشمس تطلع، فلمّا صلَّى الغداة قال: "إني صليت الليلة ما قضَى ربي ووضعت جنبي في المسجد فأتاني ربي في أحسن صورة"، وعلَى هذا فلم يكن فيه إشكال إذا الرائي قد يرى غير المُتَشَكِّل مُتشَكِّلاً، والمُتَشَكِّل بغير شكله، ثم لم يعد ذلك بخلل في الرؤيا ولا في خُلْدِ الرائي، بل له أسباب أُخَرُ تُذكَر في علم المنام أي التعبير، ولولا تلك الأسباب لما افتقرتْ رؤيا الأنبياء عليهم السلام إلى تعبير، وإن كان في اليقظة وعليه ظاهر ما روىَ أحمد بن حنبل؛ فإن فيه "فنعستُ في صلاتي حتى استيقظت فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة" الحديث.

---

(۱) سنن الترمذي، باب ومن سورة صٓ، رقم: ۳۲۳۵، و۳۵۱۶ بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط. وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح. وقد سألتُ محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن صحيح".

وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: ضعيف لاضطرابه، قال الذهبي في "الميزان" (۲/۵۷۱) في ترجمة عبد الرحمن بن عائش: أخطأ من قال: له صحبة، وقال أبو زرعة: ليس بمعروف، وقال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه. قال الذهبي: حديثه (يعني هذا الحديث) في "المسند" وفي "جامع" أبي عيسى، وحديثه عجيب غريب. وانظر تفصيل القول فيه في المسند للإمام أحمد برقم (۳۴۸۴) و(۲۲۱۰۹).

وقال ابن الجوزي: في "دفع شبه التشبيه" (ص ۵۰): "قال أحمد رضى الله عنه: أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة يرويه معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكل أسانيده مضطربة ليس فيها صحيح".

حافظ مزی تہذیب الکمال میں لکھتے ہیں: "قال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه". (۱۷/۲۰۲) اس سے پہلے لکھتے ہیں: "روي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "رأيت ربي في أحسن صورة". وقيل: عنه عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: عنه عن مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: غير ذلك". (۱۷/۲۰۲)

فذهب السلف في أمثال هذا الحديث إذا صحّ أن يؤمن بظاهره ولا يفسّر بما يفسر به صفات الخلق، بل ينفي عنه الكيفية ويوَكل علم باطنه إلى اللّٰه تعالى، فإنه يُرِي نبيَّه ما يشاء مِن وراء أستار الغيب بما لا سبيل لعقولنا إلَى إدراكه، لكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنَّة الفتنة في عقائد الناس لِفُشُوِّ اعتقادات الضلال، وإنْ تأوّل بما يوافق الشرع على وجه الاحتمال لا القطع حتَّى لا يحمل على ما لا يجوز شرعًا فله وجهٌ. فقوله: "في أحسن صورة" يحتمل أن يكون معناه رأيتُ ربي حال كوني في أحسن صورةٍ وصفةٍ مِن غاية إنعامِه ولطفِه عليَّ، أو حال كون الرب في أحسن صورة، وصورةُ الشيء ما يتميز به عن غيره سواءٌ كان عينَ ذاتِه أو جُزئِه المُميِّز له عن غيره، أو صفتِه المميَّزة". (مرقاة المفاتيح ٢/٢٠٩)

لیکن قاضی خانؒ نے لکھا ہے: "من قال رأيتُ اللّٰه في المنام، قال أبومنصور الماتريدي: هذا الرجل شرّ من عابد الوثن". (فتاوى قاضيخان على هامش الهندية ٣/٤٢٤).

وفي خلاصة الفتاوى: "رؤية اللّٰه تعالى وتقدس في المنام تكلموا فيها، قال بعض المشايخ رحمهم اللّٰه: يجوز، منهم الإمام الزاهد ركن الإسلام الصفار الأنصاري. قال المصنف واقعة جدي شيخ الإسلام عبد الرشيد بن الحسين وأكثر مشايخ سمرقند رحمهم اللّٰه لا يجوزون ذلك، حتى قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه اللّٰه: من قال هكذا فهو شر من عابد الوثن. وعليه المحققون من مشايخ بخارى، منهم جدي أبو أمي الإمام ظهير الدين الكبير". (خلاصة الفتاوى ٤/٣٣٩)

ابومنصور ماتریدی کے اس قول کی تاویل یہ ہوسکتی ہے کہ جو یہ کہے کہ جسم کی شکل میں دیکھا ہے، اور جسمیت کا اعتقاد رکھے، تو عابدِ وثن سے بھی برا ہے؛ لیکن اگر ایسا اعتقاد نہ ہو تو یہ حکم نہ ہوگا۔ (١)

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: "وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمعوا صوت المعذَّبين في قبورهم". (مجموع الفتاوى ٤/٢٩٦).

الوصیۃ الکبری میں لکھتے ہیں: "وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم". (الوصية الكبرى، ص٢٧)

---

(١) حالت نوم میں رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص ١٣٥. وإشارات المرام، ص ٢٠٩-٢١٠. والنبراس، ص ١٦٩. ومنح الروض الأزهر، ص ٢٤٧. وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص ١٩٦.

دوسری جگہ لکھتے ہیں: "فهكـذا من العباد من يحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه حتى تفنيه عن الشعور بحواسه". (الوصية الكبرى، ص۲۷)

شیخ عبداللہ ہریری نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت منامی کے بارے میں تین اقوال نقل کیے ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کو خواب میں نہیں دیکھا جا سکتا؛ اس لیے کہ جس کو دیکھا جائے وہ خیال ومثال یعنی کسی چیز کے ساتھ مشابہ ہوگا و الله منزه عن الخيال و المثال.

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کہنے والا یہ کہے کہ میں نے بغیر شکل وصورت وکیفیت اور بغیر لون ومساحت ومقابلے کے دیکھا تو یہ صحیح ہے؛ اس لیے کہ اکابر سے رؤیت منامی مروی ہے۔ جیسے ابو یزید، احمد بن خضرویہ، حمزہ زیات، ابوالفوارس، شاہ شجاع کرمانی، محمد بن علی ترمذی اور شمس الدین کُردی وغیرہ سے رؤیت منامی مروی ہے۔

۳- تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو کسی ہیئت میں دیکھنے کا دعوی کرے تو یہ بھی ہوسکتا ہے اور جو شکل وہیئت بیان کرے وہ رائی کا تخیل ہے؛ لیکن اگر یہ شخص بد مذہب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی شکل وصورت کا قائل ہو تو یہ کفریہ عقیدہ ہے۔ (العقيدة السنية في شرح العقيدة الطحاوية، ۱٦٥-۱٦٦)

یاد رہے کہ ہم شیخ عبداللہ ہرری کی سب تحریروں سے متفق نہیں ہیں۔ انھوں نے بعض جلیل القدر صحابہ کی شان میں بدکلامی کی ہے، ہم اس سے اظہار برارت کرتے ہیں۔

معتزلہ کے پانچ بنیادی اصول:

ہارون رشید کے زمانے میں ابو ہزیل معتزلی نے معتزلہ کے مذہب کے لیے کتابیں تصنیف کیں، اور لکھا کہ مذہب معتزلہ پانچ اصولوں پر مبنی ہے، اور یہ ان کے بنیادی اصول ہیں۔ (شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز ۷۹۲/۲)

(۱) العـدل: لم يخلق الله تبارك وتعالى الشرَّ. یعنی شر انسان خود پیدا کرتا ہے اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ شر کو پیدا کرے اور اس پر عذاب دے تو یہ عدل کے منافی ہے؛ جبکہ ہم عدل کے قائل ہیں۔

(۲) توحید: کلام اللہ اور دیگر صفات کے قدیم ہونے کا انکار کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موصوف نہیں مانتے؛ اس لیے کہ اگر ان صفات کو بھی قدیم اور ازلی کہا جائے تو تعدد قدما لازم آئے گا جو توحید کے خلاف ہے۔

(۳) کہتے ہیں: نـحن أهل أنفاذ الوعيد. یعنی اللہ تعالیٰ نے جو وعید فرمائی ہے اللہ تعالیٰ اس کو نافذ بھی کریں گے۔ اس کے نتیجے میں وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ کبیرہ کا ارتکاب

کرے اور ابدی عذاب سے بچ جائے۔

(۴) المنزلة بين المنزلين کے قائل ہیں، یعنی مرتکب کبیرہ کو تصدیق کے پائے جانے کی وجہ سے کافر نہیں کہتے، اور مؤمن بھی نہیں کہتے؛ اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے: ''لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن''. اس لیے یہ لوگ ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور درجہ کے قائل ہیں۔

(۵) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

سوال ہوتا ہے کہ یہ تو ہمارا بھی بنیادی اصول ہے؟ جواب یہ ہے کہ كلمة حقّ أريد بها الباطل. اس جملے سے ان کی مراد یہ ہے کہ اپنے مذہب کو پھیلایا جائے اور اہلِ سنت کی مخالفت ہو۔ أي: مقابلة الأئمة باليد والقوّة. اور یہ خروج على الأئمة کا مقدمہ ہے۔(الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ۶۹/۱) اور خروج علی الائمہ کا مقصد اہل باطل کی حکومت قائم کرنا ہے۔ فإلی اللہ المشتکی۔

قاضی عبدالجبار معتزلی نے ان پانچوں اصولوں کو اپنی کتاب ''شرح الأصول الخمسة'' میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

۲۲

وَمَا إِنْ فِعْلُ أَصْلَحَ ذُو افْتِرَاضٍ
عَلَى الْهَادِي الْمُقَدَّسِ ذِي التَّعَالِي

ترجمہ: اَصلح یعنی سب سے اچھا اور مفید فعل اللہ تعالیٰ پر بندہ کے لیے واجب نہیں، وہ اللہ جو کسی چیز کے وجوب سے پاک اور بلند و برتر ہے۔

مَـا نافیہ ہے، اور "إن" بھی نافیہ ہے، اور دونوں کو تاکید کے لیے جمع کیا۔ یا "إنْ" زائدہ، اور "فـعـلُ" مرفوع "ما" کے لیے اسم، اور "ذا افتراض" منصوب "مَا" کی خبر ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ "مـا" غیر عاملہ ہے؛ کیونکہ "إن" زائدہ کے اقتران کی وجہ سے "مـا" عمل نہیں کرے گا، اور قولِ باری تعالیٰ: ﴿مَا هٰذَا بَشَرًا﴾ میں "ما" عاملہ کی شرائط موجود ہونے کی وجہ سے "ما" نے عمل کیا ہے، نیز "مـا" کو غیر عاملہ بنانے کی صورت میں حجازی لغت کے اعتبار سے "ذو افتراض" صحیح اور زیادہ فصیح ہوگا، نیز مصنفؒ کے دیگر اشعار سے واضح ہوتا ہے کہ انھوں نے لغتِ حجاز کا اہتمام کیا ہے۔

ابن ہشام لکھتے ہیں: "ولإعمالها (أي: ما) عندهم ثلاثة شروط: أن يتقدم اسمها على خبرها، وأن لا يقترن بـ إن الزائدة، ولا خبرها بإلاّ". (شرح قطر الندى وبل الصدى، ص۱۹۸. وانظر أيضًا نثر اللآلي، ص۸٦ للبحث التفصيلي على ضبط هذا البيت وإعرابه)

فعل أصلح: فعل مضاف، أصلح مراد اللفظ مضاف الیہ، **أي: ليس فعل الأصلح واجبًا على الله سبحانه وتعالى.**

اہل سنت کے نزدیک "أصلح للعبد" اللہ پر واجب نہیں، اور معتزلہ اسے واجب کہتے ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص۴۵۷، و۵۶۳، و۵۷۵)

فعل: التاثير في الغير، أو كون الشيء موثرًا في الغير كالقطع.[1]

(۱) الفِعل بالكسر: حركة الإنسان. وقال الصَّاغاني: هو إحداث كل شيء من عمل أو غيره، فهو أخص من العمل، أو كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد، كما في المحكم. وقيل: هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أوَّلًا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعًا. قاله ابن الكمال. وقال الراغب: الفعل: التأثيرُ من جهةٍ مؤثِّرٍ، وهو عامٌّ لما كان بإيجاده أو بغيره، ولما كان بعلم أو بغيره، ولما كان بقصد أو غيره، ولما كان من الإنسان أو الحيوان أو الجماد، والعمل والصنع أخص منه. (تاج العروس. وانظر: التعريفات، ص۷۲).

فعل اور عمل میں فرق:

(۱) عمل مستمر ہوتا ہے اور فعل کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِلزَّكٰوةِ فٰعِلُوْنَ﴾. (المؤمنون: ٤) زکوۃ سال میں ایک مرتبہ دی جاتی ہے۔ اور دوسری جگہ فرمایا: ﴿وَالَّذِيْنَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً﴾ (آل عمران: ١٣٥) یعنی غلطی کبھی کبھی کرتے ہیں۔ ﴿وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾. (البقرة: ٨٢) صالحات کے لیے عمل کا لفظ آیا ہے، یعنی اعمالِ صالحہ ہمیشہ کرتے ہیں۔

(۲) فعل عام ہے اور عمل جس میں تزیّن ہو۔

(۳) فعل کا اطلاق اختیاری اور غیر اختیاری دونوں پر آتا ہے، اور عمل اختیاری کے لیے بولا جاتا ہے۔

(۴) فعل قول کے مقابلے میں آتا ہے یعنی وہ کام جو غیر لسانی ہو، اور عمل قول کو بھی شامل ہوتا ہے۔

(۵) فعل کے لیے مشقت ضروری نہیں، اور عمل میں مشقت ہوتی ہے۔ (راجع: تاج العروس، فصل العين من باب اللام. والفروق اللغوية للعسكري، ص ١٣٤. وتفسير الشعراوي ٤٣٣٢/٧)

نیز دوسرے فروق بھی ہیں، جنھیں ''الدرة الفردة شرح قصيدة البردة'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

أصلح: صلاح سے ہے، ضِدُّ الفساد.

ذا افتراض: فرض والا۔

فرض کے معانی:

فرض کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے:

(۱) فرض قطع کو بھی کہتے ہیں۔ جیسے: فرضتُ العود أي قطعته. وقال تعالى: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوْضًا﴾ (النساء: ٧) أي: مقطوعًا.

(۲) جو چیز بغیر عوض کے ملے، کقولهم: ما أصبت منه فرضًا ولا قرضًا. نہ مجھے مفت میں کچھ دیا، اور نہ قرض دیا۔

(۳) فرض بمعنی نازل کرنا، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ﴾. (القصص: ٨٥) أي: أنزله.

(۴) فرض بمعنی بیان کرنا، قال تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾. (التحريم: ٢) أي: بين الله لكم.

(۵) حلال کرنا، قال الله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ

لَهُ﴾. (الأحزاب:۳۸) أي: فيما أحل الله له.

(۶) فرض بمعنی تقدیر، قال تعالى: ﴿فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ﴾. (النساء:۱۱) وقال تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾. (البقرة:۲۳۷) أي: قدرتم. (یہ معانی سراجی کے حواشی اور شروح سے ماخوذ ہیں۔)

(۷) فرض کے معنی: جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہو۔ یعنی یقینی طور پر ثابت ہو اور اپنے معنی پر اس کی دلالت میں بھی کوئی شک اور شبہ نہ ہو، ذو معانی مختلفہ نہ ہو کہ یہ بھی ہوسکتا ہے اور اس کے علاوہ کا بھی احتمال ہے، اگر معانی مختلفہ کا محتمل ہوگا تو قطعی الدلالۃ نہیں رہے گا، مثلاً: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾. (الکوثر:۲) اگر کوئی کہے کہ وانحر کے معنی سینے پر ہاتھ رکھنے کے ہیں، تو یہ ایک احتمالی معنی ہے؛ جبکہ اس کا عام معنی ذبح کرنا اور قربانی کرنا ہے۔ اور وہ بھی قطعی نہیں؛ اس لیے قربانی فرض نہیں؛ بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ جانوروں کو اللہ تعالی کے نام پر اللہ تعالی کے لیے ذبح کرو، غیر اللہ کے نام پر نہیں۔

فرض کی اقسام:

فرض کی دو قسمیں ہیں: (۱) اعتقادی۔ (۲) عملی۔

(۱) اعتقادی: اس کے لیے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ نص کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس کا منکر کافر ہے۔

(۲) عملی: اس کے لیے قطعی الثبوت ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ خبر واحد سے بھی ثابت ہوتا ہے، جیسے احناف کے نزدیک مسح الراس میں ربعِ راس فرض عملی ہے۔ طحطاوی نے در مختار کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ فرض عملی واجب کی طرح ہے: ''والظاهر من كلامهم في الأصول والفروع أن الفرض على نوعين: قطعيٌّ، وظنيٌّ، وهو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفواته''. (۶۱/۱) بعد میں لکھتے ہیں: ''ومن هنا قال بعض المتأخرين: إنّ الفرض العملي أقوى نوعي الواجب، وأضعف نوعي الفرض''. (حاشية الطحطاوي على الدر المختار ۶۱/۱)

فرض عملی کا حکم یہ ہے: ''ما يفوت الشيء بفواته'' یعنی اگر وہ نہ ہو تو عمل بھی نہ پایا جائے، مثلاً اگر قعدۂ اخیرہ جو احناف کے نزدیک فرض ہے، اگر نہیں کیا تو نماز نہ ہوگی۔ اسی طرح سر کے چوتھائی حصہ کا مسح نہیں کیا، تو وضو نہیں ہوگا۔

فرض کی دو اور قسمیں ہیں: (۱) فرض عین۔ (۲) فرض کفایہ۔

(۱) فرض عین: جو ہر شخص پر کرنا ضروری ہے۔

(۲) فرض کفایہ: جو بعض کے ادا کر لینے سے دوسروں کے ذمے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

واجب اور فرض میں عمل کے اعتبار سے فرق نہیں؛ البتہ اعتقاد کے اعتبار سے فرق ہے کہ فرض جو قرآن کی نص سے ثابت ہو، اس کا منکر کافر ہے، اور واجب کا منکر کافر نہیں ہے۔ (فرض کے مختلف معانی کی تفصیل کے لیے دیکھیے: المفردات في غريب القرآن (ف رض). والكليات، ص٦٨٧. ولسان العرب (ف ر ض). وتاج العروس، فصل الفاء من باب الضاد)

السنة: الطريقه المسلوكة في الدين، أو ما يكون فوق المندوب ودون الواجب.

المندوب: ما يكون فعله أحسن من تركه، أو ما يكون فعله مستحسنًا ولا يلام تاركه. (راجع: المنار وشروحه، فصل المشروعات على نوعين: عزيمة ورخصة. وكشف الأسرار ١/١٣٣، و٢/٣١٣. وأصول الشاشي، ص٣٣٩. والتعريفات الفقهية.)

على الهادي: اللہ تعالیٰ ہادی ہیں بمعنی خالق الهداية أو مبيّن الهداية.

الهادي: ہدایت دینے والا، اور ہدایت دے کر مقصود تک پہنچانے والا۔ قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾. (القصص:٥٦) أي: يوصل من يشاء إلى المقصود. وقال تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. (الفاتحة:٦) ہمیں سیدھے راستے پر چلا، اور مقصود تک پہنچا۔ وقال تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾. (سبأ:٢٤) ہم اور آپ یا ہدایت پر ہیں، یا کھلی گمراہی پر۔ ہدایت ضلال کے مقابل میں آتی ہے۔ ہدایت کا مطلب: صحیح راہ کو پانا اور مقصد کا حاصل ہوجانا ہے۔ اور گمراہی کا معنی: مقصد سے دور ہونا اور مقصود کو نہ پانا ہے۔ اسی لیے ہدایت کو إيصال إلى المطلوب کہا جاتا ہے۔

اور کبھی ہدایت إراءة الطريق کے معنی میں استعمال ہوتی ہے، جس کا مفہوم راستہ دکھانا اور بیان الہدایۃ ہے۔ (دستور العلماء ٤/١٣١. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٧٢٧)

بیان الہدایۃ کی مثال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾. (فصلت:١٧) اور بہرحال قوم ثمود کے لیے ہم نے ہدایت کو بیان کردیا، مگر وہ راہِ راست پر نہیں آئے۔ وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾. (الإسراء:٩) أي: يبيّن للّتي هي أقوم.

ارارۃ الطریق کی مثال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. (الشورى:٥٢) بیشک آپ سیدھی راہ دکھاتے ہیں۔ وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾. (مريم:٤٣) میری اتباع کرو میں تمھیں سیدھی راہ دکھاتا ہوں۔ قرائن کے سبب کبھی پہلا معنی لیا جاتا ہے، اور کبھی دوسرا معنی اختیار کیا جاتا ہے۔

کیا اصلح اللہ تعالی پر واجب ہے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ اصلح اللہ تعالی پر واجب ہے؛ اس لیے کہ اگر اللہ تعالی مخلوق کے لیے اصلح وانفع کو چھوڑ دیں اس بات کو جانتے ہوئے کہ یہ بندوں کے لیے اصلح وانفع ہے، تو یہ بخل ہوگا، اور اللہ تعالی بخل سے بری ہیں۔

جواب: اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ انفع اور اصلح کا مالک اللہ تعالیٰ ہے، اور اس کو اختیار ہے کہ وہ اپنی ملکیت میں جو تصرف چاہے کرے۔ ومنعُ مِلكه وهو الأصلح لأجل المصالح والحِكَم لا يكون بخلًا. اگر آدمی کسی مصلحت کی وجہ سے اپنی ملکیت کو روک لے تو اس کو بخل نہیں کہتے۔ (شرح العقائد، ص ۱۵۵. النبراس، ص ۲۰۲-۲۰۵. شرح المقاصد ۴/۳۲۹-۳۳۴)

اللہ تعالیٰ پر اصلح کے لازم نہ ہونے کے دلائل:

(۱) قال الله تعالی: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۲۳)

(۲) وقال تعالی: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَشَآءُ﴾. (النحل: ۹۳)

(۳) وقال تعالی: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰكُمْ أَجْمَعِيْنَ﴾. (النحل: ۹)

(۴) وقال تعالی: ﴿ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدٰكُمْ لِلْإِيْمَانِ﴾. (الحجرات: ۱۷) ہدایت اللہ تعالی کا احسان ہے، اللہ تعالی پر لازم نہیں۔

(۵) وقال تعالی: ﴿إِنَّمَا نُمْلِيْ لَهُمْ لِيَزْدَادُوْٓا إِثْمًا﴾. (آل عمران: ۱۷۸) ہم ان کو مہلت دیتے ہیں؛ تاکہ وہ خوب گناہ کرلیں۔ یہ اصلح نہیں؛ بلکہ بظاہر اصلح ان کے لیے یہ ہے کہ مہلت کے بجائے ان کو ہدایت دی جائے۔ اور پیچھے گزر چکا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتے تو ساری مخلوق کو ہدایت دے دیتے؛ مگر ایسا نہ ہوا؛ بلکہ اختیار دیا گیا کہ جیسا کریں گے، ویسا بھریں گے۔

(۶) اصلح اگر واجب ہو تو سوال ہوگا کہ اصلح واجب شرعی ہے، یا عقلی؟ اصلح اگر واجب شرعی ہو، تو شریعت کے قوانین مخلوق کے لیے ہیں، نہ کہ خالق کے لیے۔ اور اگر واجب عقلی ہو، تو یہ سب چیزیں اللہ تعالی کی ملکیت میں ہیں، اور اپنی ملکیت میں تصرف کرنا مالک پر لازم نہیں ہوتا، مثلاً اگر مالک اپنے مکان میں ایک جگہ بیت الخلاء، دوسری جگہ مصلّی بنائے تو کوئی یہ سوال نہیں کرسکتا کہ ایسا کیوں کیا۔ نیز عقل کی رو سے خالق عقل کو کسی چیز کا پابند کرنا خود عقل کے خلاف ہے۔

شرح عقائد میں لکھا ہے کہ یہی مسئلہ امام ابوالحسن اشعریؒ کے اہل السنۃ والجماعۃ میں آنے کا سبب بنا، اس

سے قبل وہ معتزلی العقائد تھے۔ ’’قال أبو الحسن الأشعريؒ لأستاذه أبي علي الجبائي (المعتزلي): ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعًا، والآخر عاصيًا، والثالث صغيرًا؟ فقال: إنّ الأوّل يثاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنّار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربِّ لم أمتّني صغيرًا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة، فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إنّي كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت ودخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا. فقال الأشعري: فإن قال الثاني لِم لم تمتني صغيرًا لئلّا أعصي لك فلا أدخل النار، فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما ورد به السنة‘‘. (شرح العقائد، ص ٥٤-٥٥)

المقدّس: یعنی پاک ہے۔ یہاں مقدّس متقدس کے معنی میں ہوگا، ورنہ مقدس کے اپنے معنی مطہّر کے ہیں، ہاں یہ معنی ہوسکتا ہے: المقدّس عن وجوب الشيء عليه. وقال في ’’نثر اللآلي‘‘ (ص ٨٨): ’’المقدس: المنزه عما لا يليق به‘‘. یہ لفظ معتزلہ کی تردید میں ذکر کیا گیا ہے۔

اور اگر مقدس اسم فاعل کا صیغہ ہو تو پاک کرنے والے اور ہدایت دینے والے کے معنی میں ہوگا۔

ذي التعالي: برتری والا۔ اللہ تعالیٰ بلند و برتر ہیں اس بات سے کہ کوئی چیز اس پر واجب ہو۔

النُّبُوّات

٢٣

وَفَرْضٌ لازِمٌ تَصْدِيْقُ رُسْلٍ
وَ أَمْلاكٍ كِرَامٍ بِالنَّوَالِ

ترجمہ: رسولوں کی تصدیق لازم اور فرض ہے اور فرشتوں کی تصدیق جو مکرم ہیں۔

بالنَّوال: أي بالعطاء. دوسرے نسخے میں بالنَّوال کی جگہ بالتَّوالي ہے بمعنی مسلسل۔(١)

لیکن اس پر اشکال ہے جو تعلیق میں مذکور ہے۔

بالنوال، کرام سے متعلق ہے۔ یعنی الملائکة مکرمون بأنواع العطاء فرشتے مختلف النوع عطایا سے نوازے گئے تو رسل بطریق اولی نوازے گئے؛ کیونکہ ملائکہ تو انبیا علیہم السلام کے خادم ہیں۔

رُسل افضل ہیں یا فرشتے؟

جمہور کے نزدیک رُسل ملائکہ سے افضل ہیں؛ البتہ بعض متکلمین ملائکہ کو مقدم کرتے ہیں؛ کیونکہ رسولوں کے پاس رسالت ملائکہ کے واسطہ سے آتی ہے اور واسطہ مقدم ہوتا ہے، نیز ملائکہ کی تخلیق بھی مقدم ہے اور قرآنِ کریم میں بھی ان کو رسولوں سے پہلے ذکر کیا گیا ہے، قال الله تعالی: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلَٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾. (البقرة: ٢٨٥)

تصدیق: إيقاع نسبة الصِّدق إلى المخبر اختيارًا. (كشفاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٠١. التعريفات، ص ٢٦)

تصدیق سے مراد تصدیق اختیاری اور یقینی ہے، نہ کہ تصدیق منطقی؛ اس لیے کہ تصدیق منطقی میں ظن بھی

---

(١) قال في نثر اللآلي: وما في بعض النسخ (بالتوال) بالتاء، فهو تصحيف إذ معناه التتابع، وقد قال شارح أنه متعلق بـ (تصديق) فيخل المعنى أنه يفترض التصديق بإرسال الرسل متتابعين، فيلزم أن لا فترة بين الرسل، وقد قال تعالى: ﴿يٰأَهْلَ الْكِتٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (المائدة: ١٩)

وكذا يقتضي عدم إرسال نبيين (أي: في زمن واحد) وهو منتف بنحو موسى وهارون، وإبراهيم ولوط صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وعلى تقدير صحته ينبغي أن يقال: إنه متعلق بقوله (فرض) ومعناه: بالتواتر القطعي نقله إلينا من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ولا يبعد أن يكون نعتا للملائكة، والمعنى: كائنين بالتوالي والتتابع لمحافظة العباد وكتابة ما يقع منهم فيما يتعلق بالعباد. (نثر اللآلي، ص ٨٩. وانظر أيضًا: ضوء المعالي، ص ١٠٤).

داخل ہے، اور تصدیق منطقی غیر اختیاری بھی ہوسکتی ہے؛ جبکہ یہاں تصدیق یقینی اور اختیاری ہی مدارِ نجات ہے۔
رُسُل: رسول کی جمع ہے۔ رسول بروزن فعول بمعنی مفعول یعنی مُرسَل ہے۔

رسول کی تعریف:

الرسول هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الحق. (شرح العقائد، ص ٦٥)
مصنفؒ کے نزدیک رسول اور نبی ایک ہیں؛ اس لیے صرف رُسل کا ذکر کیا، اور یہی علامہ تفتازانیؒ کی رائے ہے، نیز دیگر علما کی بھی رائے یہی ہے کہ اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہے رسول ہیں، اور مُخبِر ہونے کی حیثیت سے نبی کہلاتے ہیں۔

جمہور علما کے نزدیک رسول اور نبی کے مابین فرق:

(ا) الرسول: المأمور بتبليغ الرسالة. والنبي: غير مأمور بتبليغ الرسالة سواء بلغ أو لم يبلغ.
محققین علما نے اس بات کی تردید کی ہے کہ نبی مامور بالتبلیغ نہ ہو؛ بلکہ ہر نبی مامور بالتبلیغ ہے۔
جلال الدین محلی نے رسول کو مامور بالتبلیغ اور نبی کو غیر مامور بالتبلیغ کہا اس پر محمد احمد کنعان نے بین القوسین لکھا: "**والصحيح أن النبي مأمور بتبليغ شرع الرسول. والدليل على هذا أن كثيرا من الأنبياء قُتِلوا فلو لم يبلِّغوا الناس لما قتلوهم**". (قرة العينين على تفسير الجلالين، ص ٤٤١)
قلت: قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّيْنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ﴾ (البقرة: ٢١٣) **يدل على أن كل نبي مأمور بالتبليغ.**
جو حضرات خضر کو نبی مانتے ہیں وہ رسول نہیں کہتے، یا جو حضرت مریم یا امِ موسیٰ کو نبی کہتے ہیں ان کو "موحیٰ إليها" مانتے ہیں اور مامور بالرسالۃ نہیں مانتے۔
(۲) رسول صاحبِ شرعِ جدید کو کہتے ہیں، نبی عام ہے شرعِ جدید ہو یا نہ ہو۔
اشکال: اسماعیل علیہ السلام رسول بھی ہیں اور نبی بھی؛ حالانکہ وہ شریعتِ جدیدہ کے حامل نہ تھے۔
جواب: شریعتِ جدیدہ کا مطلب قوم کے لیے جدید ہونا ہے، اور ان کی شریعت اگرچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کے لیے قدیم تھی؛ لیکن قبیلہ بنو جرہم کے لیے جدید تھی۔
شیخ محمد احمد کنعان نے نبی اور رسول کے فرق کو جس انداز سے بیان کیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول صاحبِ شریعت ہے اور نبی کے پاس وحی آتی ہے؛ لیکن وہ رسول کی شریعت کے مبلغ ہوتے ہیں۔ یہ فرق اِس آیت کریمہ

سے واضح ہوجاتا ہے: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيْهَا هُدًى وَنُوْرٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ أَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبَّانِيُّوْنَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ وَكَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾. (المائدة: ٤٤) اس آیت کریمہ سے واضح ہوا کہ انبیا علیہم السلام کا کام توراۃ کے موافق فیصلے اور اس کی تبلیغ ہے۔ نیز حدیث میں "إنَّ العلماء ورثةُ الأنبياء" آیا ہے، یعنی اس امت کے علما پہلی امتوں کے انبیا علیہم السلام کے وارث ہیں، یعنی گزشتہ انبیا علیہم السلام کا کام رسالت کا پہنچانا تھا اور اس امت کے علما کا بھی یہی مشن ہے۔ (جامع اللآلي، ص١٣٦-١٣٧ لمحمد أحمد كنعان).

لیکن نبی اور رسول جب اکیلا آئے تو نبی سے رسول اور رسول سے مراد نبی ہوتا ہے۔ إذا اجتمعا تفرقا وإذا تفرقا اجتمعا.

(۳) علامہ ابن تیمیہؒ کا قول یہ ہے کہ رسول مبعوث إلى المخالفين، یا مأمور بالجهاد ہوتا ہے؛ جبکہ نبی عام ہے مامور بالجہاد ہو، یا نہ ہو۔

قال ابن تيميةؒ: "النبيُّ هو الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به، فإن أُرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه، فهو رسول. وأما إذا كان إنّما يعمل بالشريعة قبله ولم يرسل هو إلى أحد (يبلغه) عن الله رسالة فهو نبيٌّ وليس برسول". (النبوات، لابن تيمية ٢/٧١٤. وانظر أيضًا، ص٧١٧).

اس پر بھی اشکال ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی مخالفین کی طرف بعثت ثابت نہیں۔

(۴) رسول مبعوث الی الامۃ اور نبی مبعوث الیٰ قومہ ہوتا ہے۔ درود شریف کی عبارت ہے: "أفضل ما جازيت نبيًّا عن قومه ورسولاً عن أمّته". (اس روایت کی سند ہمیں نہیں ملی؛ لیکن چہل درود میں حضرت شیخ نے اس کو ذکر فرمایا ہے۔ اب جدید طباعتوں میں ان الفاظ کو نکال دیا گیا ہے۔)

(۵) عظیم الشان نبی کو رسول کہتے ہیں، اور نبی عام ہے؛ اس لیے کہ قرآن مجید کی آیت میں رسول کا ذکر مقدم ہے: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ﴾. (الحج: ٥٢) (راجع: النبراس، ص٥٤. مفاتيح الغيب، الحج: ٥٢. النبوات لابن تيمية ٢/٧١٤. روح المعاني، الحج: ٥٢)

تعدادِ انبیا ورُسل علیہم السلام:

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: كم المرسلون يا رسول الله؟ قال: ثلاث مئة وبضعة عشر.[1]

(۱) شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٢٩. والسنن الكبرى للبيهقي ٩/٧. وصحيح ابن حبان، رقم: ٣٦١. والمستدرك =

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: کم عدد الأنبیاء؟ قال: مئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا (ایک لاکھ چوبیس ہزار) الرسل من ذلك ثلاث مئة وخمسة عشر.(۱)

علما فرماتے ہیں کہ تعداد کا ذکر یقین کے درجہ میں نہیں کرنا چاہیے، اور جو روایات ذکر کی گئی ہیں ان پر بھی کلام ہے، بعض حضرات ان روایات کو حسن اور بعض ضعیف کہتے ہیں۔(۲)

اشکال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَّلَانَبِيٍّ﴾. (الحج:۵۲) میں جو نبی اور رسول میں اتحاد کے قائل ہیں ان پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں دونوں کو مستقل اور الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔

جواب: صفت کے اعتبار سے الگ الگ ہیں اور ذات کے اعتبار سے ایک ہیں، جیسے رسول نذیر وبشیر بھی ہیں اور داعی الی اللہ بھی ہیں، یا جیسے: ﴿تِلْكَ ايٰتُ الْقُرْاٰنِ وَكِتَابٍ مُّبِيْنٍ﴾. (النمل:۱) آیا ہے۔

عصمتِ ملائکہ کے بارے میں اختلاف:

اہل السنۃ والجماعۃ عصمت ملائکہ کے قائل ہیں۔ حشویہ عصمت کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ فرشتے معصوم نہیں؛ بلکہ ان سے گناہوں کا صدور ہوتا ہے۔

دلائل اہل السنۃ والجماعۃ:

(۱) قال اللہ تعالی: ﴿لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ﴾. (الأنبياء:۲۷)

= للحاكم، رقم: ۴۱۶۶. ومسند أحمد، رقم: ۲۱۵۴۶. والسنن الكبرى للنسائي ۲۷۵/۸. ومسند البزار، رقم: ۴۰۳۴. اس حدیث کے دو طریق ہیں، ایک طریق میں ابراہیم بن ہشام بن یحییٰ الغسانی ہے، جسے ابو حاتم اور ابو زرعہ نے کذاب کہا ہے۔ دوسرے طریق میں یحییٰ بن سعید السعدی ہے، جسے ذہبی نے لیس بثقة کہا ہے۔)

(۱) مسند أحمد، رقم: ۲۲۲۸۸. والمعجم الكبير للطبرني ۷۸۷۱/۲۱۷/۸. والمستدرك للحاكم، رقم: ۳۰۳۹. اس حدیث کے بھی دو طریق ہیں، ایک طریق میں علی بن یزید ضعیف راوی ہے؛ البتہ دوسرے طریق کے تمام راوی ثقہ ہیں، حاکم لکھتے ہیں: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم. اور علامہ ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ اور علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: "رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد الحلبي وهو ثقة". (مجمع الزوائد ۲۱۰/۸).

(۲) علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: "قوله: كالإيمان بالأنبياء، لأن عددهم ليس بمعلوم قطعًا، فينبغي أن يقال: آمنت بجميع الأنبياء أولهم آدم وآخرهم محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام. معراج. فلا يجب اعتقاد أنهم مئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وأن الرسل منهم ثلاث مئة وثلاثة وعشرون؛ لأنه خبر آحاد". (رد المحتار ۵۲۷/۱).

شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: "الصحيح في هذه المسألة، الذي يتعين التعويل عليه هو: أنه لايعلم عدد الأنبياء والمرسلين إلا الله تعالى وحده". (جامع اللآلي (ص ۱۳۷)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: "الأولى أن لا يقتصر على عدد فيهم". (منح الروض الأزهر، ص ۱۶۹. وانظر أيضا: شرح العقائد، ص ۲۱۴. والنبراس، ص ۲۸۱. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ۶۰).

لیکن خبر واحد کا مضمون اگرچہ مفید یقین نہیں، لیکن اس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسے عام اخبار آحاد کے مضمون کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔

(۲) وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۱۹)

(۳) وقال تعالى: ﴿يُسَبِّحُوْنَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۲۰)

(۴) وقال تعالى: ﴿يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (النحل: ۵۰)

(۵) وقال تعالى: ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (التحريم: ٦)

حشویہ کے دلائل:

حشوّیہ کہتے ہیں کہ ملائکہ معصوم نہیں اور مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

دلیل: ﴿أَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ﴾. (البقرة: ۳۰) اس قول میں ملائکہ سے مختلف معاصی کا صدور اس طرح ثابت کرتے ہیں:

(۱) اغتابوا آدم علیہ السلام، یعنی آدم علیہ السلام کی غیبت کی۔

(۲) حسدوہ ان سے حسد کیا۔

(۳) اللہ تعالیٰ پر اعتراض کیا۔

(۴) فخر کیا اور اپنے نفوس کا تزکیہ کیا؛ جبکہ قرآن میں آتا ہے: ﴿فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ﴾. (النجم: ۳۲)

اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے جوابات:

(۱) یہ غیبت نہیں؛ بلکہ نقد الرجال لحفاظۃ الدین کے قبیل سے ہے۔ ملائکہ نے جنات کے احوال پر قیاس کرتے ہوئے کہا: جیسا انھوں نے زمین میں فساد مچایا، یہ بھی کہیں ایسا نہ کریں۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے، جیسے ائمہ جرح وتعدیل کسی راوی پر دین کی حفاظت کی خاطر جرح کرتے ہیں کہ فلاں راوی میں یہ خرابی ہے، اور فلاں میں یہ۔

(۲) غیبت موجود کی ہوتی ہے، جو ابھی وجود میں ہی نہ آیا ہو اس کی غیبت کس طرح ہوگی؟

(۳) حسد نہیں کیا؛ اس لیے کہ حسد کی تعریف یہ ہے کہ جو نعمت دوسرے کے پاس ہے، اس سے چھن کر حسد کرنے والے کے پاس آجائے۔ اور حضرت آدم تو ابھی تک موجود ہی نہیں تھے تو حسد کس طرح ہوا!

(۴) فرشتوں کا مقصد تقدّم الی الخیر تھا، دوسروں کی قباحت مقصود نہ تھی اور نہ ہی فخر اور تزکیہ مقصود تھا؛ بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے پیش کرنے کو سعادت سمجھا، جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: ﴿اِجْعَلْنِي عَلٰى خَزَآئِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ﴾. (یوسف: ۵۵) نیز ﴿فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ﴾ (النجم: ۳۲) انسانوں کے لیے ہے، فرشتوں کے لیے نہیں۔ (۱)

---

(۱) راجع: روح المعاني، البقرة: ۳۰. وشرح العقائد، ص۲۱۸. والنبراس، ص۲۸۸. والحبائك في أخبار الملائك، ص۲۵-۲۵٤. والمواقف في علم الكلام، ص۳٦٦. ومفاتيح الغيب، البقرة: ۳۰.

اس کی تفصیل حاشیہ کلنبوی علی شرح العقائد الجلالی میں ملاحظہ کیجیے، جس میں علم کلام کم اور منطق وفلسفہ زیادہ ہے؛ حالانکہ علم کلام کی کتاب ہے۔ یہاں اس کا نسخہ ہمارے پاس نہیں طالب علمی کے زمانے میں پاکستان میں مطالعہ کیا تھا۔

ہاروت وماروت کے قصے سے حشویہ کا اشکال:

ہاروت وماروت کا قرآن میں ذکر ہے جو فرشتے تھے، اور روایت میں آتا ہے کہ ادریس علیہ السلام کے زمانے میں تھے اور ان کے بارے میں صدورِ معصیت کا ذکر موجود ہے۔

قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن أبي بكير، حدثنا زُهير بن محمد، عن موسى بن جبير، عن نافع مولى عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر أنه سمع نبيَّ الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن آدم صلى الله عليه وسلم لما أَهبَطه اللّٰهُ تعالى إلى الأرض، قالت الملائكة: أيْ ربِّ، أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون. قالوا: ربنا نحن أطوَع لك من بني آدم. قال الله تعالى للملائكة: هلموا ملَكَين من الملائكة حتى يُهبَط بهما إلى الأرض، فننظر كيف يعملان. قالوا: ربنا، هارُوتُ وماروتُ. فأُهبِطا إلى الأرض، ومُثِّلَتْ لهما الزهرةُ امرأةٌ مِن أحسن البشر، فجاءَتهما، فسألاها نفسَها، فقالت: لا والله، حتى تكلما بهذه الكلمة من الإشراك. فقالا: والله لا نشرك بالله أبدًا. فذهبت عنهما، ثم رجعتْ بصبي تحمله، فسألاها نفسَها، فقالت: لا والله، حتى تقتلا هذا الصبي، فقالا: والله لا نقتله أبدًا. فذهبت، ثم رجعت بقدح خمر تحمله، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله، حتى تشربا هذا الخمر. فشَرِبا، فسَكِرا، فوَقعا عليها، وقتلا الصبيَّ، فلما أفاقا، قالت المرأة: والله ما تركتما شيئًا مما أبيتماه عليَّ إلا قد فعلتما حين سكرتما، فخُيِّرَا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذابَ الدنيا". (۱)

---

(۱) أخرجه أحمد، رقم: ٦١٧٨. وعبد بن حميد، رقم: ٧٨٧. وابن حبان، رقم: ٦١٨٦. والبزار، رقم: ٢٩٣٨. والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/٤-٥. وابن السني في عمل اليوم والليلة، رقم: ٦٦٢)

شیخ شعیب ارناؤوط اس حدیث کی تعلیق میں لکھتے ہیں: إسناده ضعيف ومتنه باطل. موسى بن جبير – وهو الأنصاري المدني الحذاء– : ذكره ابن حبان في "الثقات" (٤٥١/٧) وقال: يخطئ ويخالف، وقال ابن القطان: لا يعرف حاله، وقال الحافظ في "التقريب": مستور. وزهير بن محمد – وهو أبو المنذر الخراساني المروزي الخرقي – ذكره أبو زرعة في أسامي الضعفاء. وقال أبو حاتم: محله الصدق، وفي حفظه سوء. واختلف قول ابن معين فيه، فوثّقه مرة وضعّفه أخرى. وضعّفه النسائي. وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: يخطي ويخالف. وقال الدارمي: له أغاليط كثيرة. وقال الساجي: صدوق منكر الحديث. وذكره العقيلي وابن الجوزي والذهبي في جملة الضعفاء. وبقية رجاله ثقات. =

جواب: ہاروت و ماروت فرشتے ضرور تھے؛ لیکن ساحر نہ تھے اور آیتِ شریفہ: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ﴾. (البقرة:١٠٢) میں "مَا" موصولہ ہے، أي: الّذي أنزل الخ۔ اور جو اس کو "مَا" نافیہ کہتے ہیں وہ یہ ترجمہ کرتے ہیں کہ کچھ بھی نازل نہیں کیا گیا، اور ہاروت و ماروت ساحر تھے، فرشتے نہیں تھے۔

= والصحيح أن هذا الحديث لا تصح نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو من قصص كعب الأحبار، نقله عن كتب بني إسرائيل، فقد أخرج عبد الرزاق في "تفسيره" (١/٥٣) وعنه ابن جرير (١٦٨٤) و(١٦٨٥)، عن سفيان الثوري عن موسى بن عقبة، عن سالم، عن ابن عمر، عن كعب الأحبار، قال: ذكرتِ الملائكةُ أعمالَ بني آدم... الخ، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وهو أصح وأوثق من السند المرفوع.

وقد ذكره ابن كثير في "التفسير" نقله عن هذا الموضع، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه، ورجاله كلهم ثقات من رجال الصحيحين، إلا موسى بن جبير هذا، وهو الأنصاري السلمي مولاهم... وقد تفرد به عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثم ذكر ابن كثير متابعين له من طريقين آخرَين عن نافع، أحدهما: من رواية ابن مردويه بإسناده إلى عبد الله بن رجاء، عن سعيد بن سلمة، عن موسى بن سرجس، عن نافع، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثانيهما: من تفسير الطبري بإسناده من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم . ثم قال ابن كثير: وهذان أيضًا غريبان جدًّا، وأقرب ما يكون في هذا أنه من رواية عبد الله بن عمر، عن كعب الأحبار، لا عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبعد أن أورد ابن كثير حديث عبد الرزاق الصحيح في التفسير، قال: فهذا أصح وأثبت إلى عبد الله بن عمر من الإسنادين المتقدمين، وسالم أثبت في أبيه من مولاه نافع، فدار الحديث ورجع إلى نقل كعب الأحبار عن كتب بني إسرائيل.

وذكر ابن كثير نحوًا من ذلك في تاريخه "البداية والنهاية" (١/٣٧-٣٨) ثم قال: هذا من أخبار بني إسرائيل كما تقدم من رواية ابن عمر عن كعب الأحبار، ويكون من خرافاتهم التي لا يُعَوَّل عليها.

وقال البزار: رواه بعضهم عن نافع، عن ابن عمر، موقوفًا، وإنما أتى رفع هذا عندي من زهير؛ لأنه لم يكن بالحافظ.

وقال البيهقي: رواه موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر، عن كعب، قال...، وهذا أشبه.

وأخرجه بسياق آخر موقوفًا الحاكمُ في "المستدرك" (٤/٦٠٧-٦٠٨) من طريق يحيى بن سلمة بن كهيل، عن أبيه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وترْكُ حديث يحيى بن سلمة عن أبيه من المُحالات التي يردها العقلُ، فإنه لا خلاف أنه من أهل الصنعة، فلا ينكر لأبيه أن يخصه بأحاديث يتفرد بها عنه. فتعقبَّه الذهبي بتضعيف يحيى بن سلمة هذا بقوله: قال النسائي:متروك، وقال أبو حاتم: منكر الحديث.

قلنا: وضعَّفه أيضًا يحيى بن معين، وقال: ليس بشيء، وقال البخاري: في حديثه مناكير، وقال الترمذي: يضعّف في الحديث، وقال ابن حبان: منكر الحديث جدًّا، يروي عن أبيه أشياءَ لا تشبه حديث الثقات، كأنه ليس من حديث أبيه، فلما أكثر عن أبيه مما خالف الأثبات، بطل الاحتجاج به فيما وافق الثقات. وقال ابن نمير: ليس ممن يكتب حديثه، وكان يحدث عن أبيه أحاديث ليس لها أصول. وقال ابن سعد: كان ضعيفًا جدًّا. وقال أبو داود: ليس بشيء.

وقد أورد الحافظ حديث أحمد هذا في "القول المسدد" (ص٣٨-٣٩) وقال: أورده ابن الجوزي من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن نافع، وقال: لا يصح، والفرج بن فضالة ضعّفه يحيى، وقال ابن حبان: يقلب =

یہ اشکال بھی کیا گیا ہے کہ قراءتِ شاذہ میں علی المَلِكين (بكسر اللام) وارد ہے۔ (تفسير القرطبي ۲/ ۵۲)
جواب یہ ہے کہ ملِکین بکسر اللام آیا ہے اُن کے واجب الاتباع ہونے کی وجہ سے، یعنی جس طرح بادشاہ کی بات مانی جاتی ہے، اسی طرح اُن کی حیثیت اور تعظیم بھی بادشاہوں جیسی تھی۔
روایت میں آتا ہے کہ: ”اتقوا الدنيا فوا الذي نفسي بيده إنها لأسحر من هاروت وماروت“.(۱)
اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ روایت ضعیف ہے، حافظ ابن حجر نے لسان المیزان (۷/ ۴۴) میں اس کے راوی ابوالدرداء الرہاوی کی معرفت سے لاعلمی ظاہر کی ہے۔ اور علی سبيل التسليم سحر سے تشبیہ مؤثر ہونے

= الأسانيد، ويلزق المتون الواهية بالأسانيد الصحيحة، ثم دافع الحافظ – ولم يصنع شيئا– عن رواية أحمد، فقال: وبين سياق معاوية بن صالح وسياق زهير تفاوت، وقد أخرجه من طريق زهير بن محمد أيضًا أبو حاتم بن حبان في ”صحيحة“، وله طرق كثيرة جمعتُها في جزء مفرد يكاد الواقف عليه أن يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الوارة فيها، وقوة مخارج أكثرها. والله أعلم.

قلنا: قد تقدم أن ابن كثير قد أشار إلى رواية معاوية بن صالح هذه، وأنه لا يُعَوَّل عليها، والفرج بن فضالة الراوي عن معاوية بن صالح: ضعيف.

ومهما كثرت الطرق الواردة في هذه الرواية، فإنها كلها ضعيفة، فلا تقوى بمجموعها في مثل هذا المطلب.

قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على ”المسند“: أما هذا الذي جزم به الحافظ بصحة وقوع هذه القصة لكثرة طرقها وقوة مخارج أكثرها، فلا، فإنها كلها طرق معلولة أو واهية، إلى مخالفتها الواضحة للعقل، لا من جهة عصمة الملائكة القطعية فقط، بل من ناحية أن الكوكب الذي تراه صغيرًا في عين الناظر قد يكون حجمه أضعاف حجم الكرة الأرضية بالآلاف المؤلفة من الأضعاف، فأنى يكون جسم المرأة الصغير إلى هذه الأجرام الفلكية الهائلة.

قلنا: لم يرد في هذا الخبر عند من خرّجه أن المرأة التي تسمى الزهرة قد مسخت نجمًا، قال ابن حبان بعد أن أورد الحديث: الزهرة هذه امرأة كانت في ذلك الزمان، لا أنها الزهرة التي هي في السماء التي هي من الخُنَّس. انتهى تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على مسند الإمام أحمد ۱۰/ ۳۱۸–۳۲۱.

قلت: وقد أنكر كثير من العلماء هذه القصة، منهم: القاضي عياض في الشفا (۲/ ۳۹۹)، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (۴/ ۲۵–۲۷)، والبيضاوي في تفسيره (۱/ ۹۷)، وابن الجوزي في زاد المسير (۱/ ۲۴)، والرازي في مفاتيح الغيب (۳/ ۲۳۷)، والقرطبي في تفسيره (۲/ ۵۰)، والخازن في تفسيره (۱/ ۶۶)، وأبو حيان في البحر المحيط (۱/ ۴۹۸)، وابن كثير في تفسيره (۱/ ۵۲۸–۵۳۲)، والآلوسي في روح المعاني (۲/ ۳۵۰–۳۵۲).

شیخ احمد محمد شاکر نے مسند احمد کی تعلیق میں مزید تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ دیکھئے: (مسند احمد ۵/ ۴۱۳–۴۱۸)

(۱) أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، رقم: ۱۰۴، عن عبد الله بن بسر المازني مرفوعًا. وابن أبي الدنيا في ذم الدنيا، رقم: ۱۳۲، وفي الزهد، رقم: ۷۷. والبيهقي في شعب الإيمان، رقم: ۱۰۰۲۲ عن أبي الدرداء الرُّهاوي مرسلًا. علامہ ذہبی میزان الاعتدال (۴/ ۵۲۲) میں لکھتے ہیں: لا يدرى من هو ذا؟ هذا منكر الحديث لا أصل له. وكذا في لسان الميزان (۷/ ۷۷).

میں ہے، جیسے آتا ہے: " إن من الكلام لسحرًا" اس سے ساحر ہونا لازم نہیں آتا۔

ہاروت و ماروت کے بارے میں اکثر روایات اسرائیلی ہیں اور ان کی اسانید کا سلسلہ کعب احبار تک پہنچتا ہے۔

علامہ آلوسی نے لکھا ہے: "ونص الشهاب العراقي على أن من اعتقد في هاروت وماروت أنهما ملكان يعذّبان على خطيئتهما فهو كافر بالله تعالى العظيم". (روح المعاني ۱/ ۳٤۰)

حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی تصحیح کی کوشش کی ہے، بعض اوقات زیادہ علم بھی باعثِ مصیبت بنتا ہے۔ اور ابن جوزی نے اسے موضوع کہا ہے۔ (دیکھیے: العجاب في بيان الأسباب، ص۳۱۷-۳٤۲. وفتح الباري ۱۰/ ۲۲۵. والموضوعات لابن الجوزي ۱/ ۲۹۵-۲۹۷)

مسند احمد کی بعض روایات پر ابن جوزی کے موضوع ہونے کا حکم لگانے پر حافظ ابن حجرؒ نے ان کے خلاف "القول المسدد في الذب عن مسند أحمد" نامی ایک رسالہ لکھا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی کثرتِ اسانید کو دیکھ کر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے؛ لیکن یہ تمام سندیں کعب احبار تک پہنچتی ہیں۔ یہ واقعہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی مروی ہے؛ لیکن اس میں فرج بن فضالہ اور موسیٰ بن جبیر دونوں ضعیف راوی ہیں۔

چونکہ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے حکم سے روگردانی نہیں کرتے ہیں، قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (التحريم:٦) اور اس قصے میں مذکور ہے کہ ہاروت و ماروت بابل کے کنویں میں بند ہیں اور عذاب میں مبتلا ہیں؛ کیونکہ وہ لوگوں کو سحر سکھاتے تھے، اور زہرہ کو زہرہ ستارہ سے ملا دیا گیا۔ ویسے بھی تعليم المبتلى بالعذاب عقل سے بعید اور ناممکن سی بات ہے۔ امام رازیؒ نے عقلاً بھی اس واقعے کو رد کیا ہے۔

یہ واقعہ مسند احمد (۵/ ۴۱۳-۴۱۸) میں مذکور ہے اور اس کی تعلیق میں شیخ احمد محمد شاکر نے اس موضوع پر نہایت عمدہ بحث کی ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ ہاروت و ماروت فرشتے ضرور ہیں؛ لیکن گناہ کا صدور ان سے ہرگز نہیں ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو لوگوں کی آزمائش اور معجزہ وسحر میں فرق کے لیے بھیجا تھا، جیسا کہ قرآن میں صراحت سے مذکور ہے: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾. (البقرة:۱۰۲)

محققین علما فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب کسی غلط کام کی تردید فرماتے ہیں تو اس کا نعم البدل بھی عطا فرماتے ہیں، جب لوگوں میں سحر کی اشاعت ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے نبی کے بجائے فرشتوں کو بھیجا؛ کیونکہ نبی خالص ذریعہ ہدایت ہے۔ فرشتے لوگوں کو بتاتے تھے کہ یہ سحر ہے اور اس سے منع کرتے تھے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ

نے سحر کی جگہ نعم البدل کے طور پر عملیات اور دم وغیرہ بتائے ہیں۔ (بیان القرآن، البقرۃ:۱۰۲۔ ومعارف القرآن، البقرۃ:۱۰۲)

﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں اُنزِل صیغہ مبنی للمفعول لائے اور انزال خیر میں استعمال ہوتا ہے۔ سحر معطوف علیہ ہے اور ما اُنزِل معطوف، معطوف علیہ اور معطوف میں تغایر ہوتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سحر اور "ما أنزل" الگ الگ ہیں، اور جو اتارا گیا تھا وہ عملیات تھے؛ لیکن لوگ سحر کو اختیار کرتے تھے اور حلال عملیات کو چھوڑتے تھے۔

ہاں کبھی انزال عقوبت میں بھی استعمال ہوتا ہے، قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَأْسٌ شَدِيْدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾. (الحدید:۲۵)

انسانوں میں سحر سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں شیاطین اور انسانوں کے اختلاط سے وجود میں آیا؛ اس لیے بعض انسانوں نے جب سلیمان علیہ السلام کی طرف سحر کو منسوب کیا تو اللہ تعالیٰ نے تردید فرمائی: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾.

ہاروت ماروت کے قصے سے متعلق آیات کی مختصر تفسیر وتشریح:

﴿وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُو الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ﴾. (البقرۃ:۱۰۲)

ترجمہ: اور یہود نے تعلیمات نبوت کو چھوڑ کر عہد سلیمانی کے علم سحر کی پیروی کی، اور سلیمان علیہ السلام نے کفر نہیں کیا؛ لیکن شیاطین نے کفر کیا، اور شیاطین لوگوں کو سحر سکھاتے تھے اور وہ جو دو فرشتوں ہاروت ماروت پر بابل میں اتارا گیا، اور وہ دونوں کسی کو تعلیم اس وقت تک نہیں دیتے تھے جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم آزمائش کے لیے ہیں؛ اس لیے تم کفر کا راستہ اختیار نہ کرو، یہ لوگ ان سے وہ تعلیم سیکھتے جس کے ذریعہ شوہر اور بیوی کے درمیان جدائی پیدا کریں۔

اس آیت کریمہ کی متعدد تفسیریں کی گئی ہیں:

(ا) وہ مشہور تفسیر جو متعدد تفاسیر میں مذکور ہے یہ ہے کہ قدیم زمانے میں جب لوگوں کے برائیوں پر مشتمل عملنامے آسمان پر جانے لگے تو فرشتے کہنے لگے کہ معزز مخلوق نافرمانی کرنے لگی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر تمھارے اندر بھی شہوت رکھی جائے تو یہی کرنے لگو گے، انھوں نے کہا: ہم بالکل ایسا نہیں کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: پھر دو فرشتے منتخب کرلو، انھوں نے ہاروت و ماروت کو منتخب کرلیا، وہ زمین پر قاضی یا حاکم بن کر آئے،

ان کے سامنے زہرہ نامی عورت جوانتہائی خوبصورت تھی آئی، انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے انکار کیا اور کہا: شرک کروتو پھر میرے ساتھ جو کرنا ہو کرلو، انھوں نے شرک سے انکار کیا، وہ چلی گئی اور کچھ دنوں کے بعد ایک بچے کو لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: اس بچے کو قتل کردو، پھر میں زنا کے لیے تیار ہوں، انھوں نے کہا: یہ نہیں ہوسکتا، وہ چلی گئی اور پھر ہاتھ میں شراب کی بوتل لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے بدفعلی کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: یہ شراب پیو اور پھر زنا کرو، انھوں نے شراب پی اور نشے میں اس کے ساتھ زنا کیا اور بچے کو بھی قتل کیا، جب ہوش میں آئے تو عورت نے کہا: تم نے نشے میں وہ تمام کام کئے جن سے پہلے انکار کیا تھا، اور بعض روایات میں ہے کہ انھوں نے بت کو سجدہ بھی کیا اور اس عورت کو اسم اعظم بھی سکھایا، جس سے وہ آسمان کی طرف چڑھ گئی اور زہرہ ستارے میں مسخ ہوکر مل گئی، اور یہ دونوں اپنے کرتوت کی وجہ سے اسم اعظم کو استعمال کر کے اوپر نہیں چڑھ سکے، ان کو دنیا وآخرت کے عذاب میں سے ایک کا اختیار دیا گیا، تو دنیا کے عذاب کو اختیار کیا اور بابل کے کنویں کے اندر عذاب میں مبتلا ہیں اور ساحرین ان کے پاس آکر سحر سیکھتے ہیں۔

یہ لمبا قصہ ہے اور مختلف پیرایوں سے بیان کیا گیا ہے۔ محققین مفسرین نے اس قصے کو اسرائیلی قرار دیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں، امام رازی نے تفسیر کبیر میں، قرطبی نے اپنی تفسیر جامع احکام القرآن میں، شوکانی نے فتح القدیر میں، علامہ آلوسی نے روح المعانی میں، اور ان کے علاوہ تفسیر خازن، البحر المحیط، جواہر القرآن سب نے اس قصے کی تردید فرمائی، اور اس پر درج ذیل اشکالات وارد کئے:

۱- عذاب میں مبتلا کی تعلیم بعید؛ بلکہ ابعد ہے۔

۲- زہرہ ستارہ شروع سے ہے، عورت کے ملنے کے بعد زہرہ نہیں بنا۔

۳- فاحشہ عورت اسم اعظم کی برکت سے آسمان کی طرف چڑھی، یہ بعید ہے۔

۴- اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر تم میں شہوت آئی تو برائی کروگے، اور انھوں نے کہا: بالکل نہیں کریں گے۔ اس میں اللہ تعالی کی تکذیب ہے، جو فرشتوں سے متصور نہیں۔

۵- فرشتوں میں شہوت کی صلاحیت نہیں۔

۶- یہ قصہ حدیث مرفوع متصل صحیح سے ثابت نہیں۔

شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ تعالی نے تفسیر عزیزی میں اور ان کی اتباع میں مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن میں ان اشکالات کے جوابات کی کوشش فرمائی ہے، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔

(۲) دوسری تفسیر یہ ہے کہ ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ سے مراد وہ خاص سحر ہے، جو ہاروت وماروت کو سکھایا گیا؛ تاکہ لوگوں کو اس سے بچنے کی تلقین کریں؛ لیکن لوگوں نے بجائے بچنے کے اس پر عمل شروع کیا، اور

﴿مَآ أُنْزِلَ﴾ یعنی خاص سحر عام پر عطف ہے، یا ﴿مَا تَتْلُو الشَّيٰطِيْنُ﴾ پر، اور فرشتے انسانی شکلوں میں آئے تھے اور سحر بتلاتے تھے؛ لیکن لوگوں سے کہتے تھے: اس سے بچو۔ ان کا آنا آزمائش اور ابتلا تھی، تو ﴿مَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ بھی سحر کی ایک خاص قسم تھی، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی استاذ اپنے شاگردوں کو سود اور قمار کی مختلف شکلیں اور صورتیں بتلا دے؛ لیکن تلامیذ اپنی نادانی کی وجہ سے ان پر عمل شروع کر دیں۔

(۳) حضرت علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ﴾ سے مراد عملیات اور دم کرنا ہے؛ اس لیے کہ معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔ دم اور جھاڑ کو اللہ تعالی نے لوگوں کو سحر سے چھڑانے کے لیے اتارا، اور اس کے لیے فرشتے مناسب تھے؛ کیونکہ انبیا علیہم السلام تشریعیات کی نشر و اشاعت میں زیادہ مشغول رہتے ہیں؛ لیکن لوگ اس میں سے مضر کو سیکھ کر استعمال کرتے تھے اور نافع کی طرف زیادہ التفات نہیں کرتے، مثلا جو جھاڑ پھونک ناجائز محبت کی تفریق کے لیے ہوتا تھا اس کو زوجین کی تفریق میں استعمال کرتے تھے۔ اور ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم آزمائش ہیں؛ اس لیے ان عملیات کو غلط جگہ استعمال کر کے کفر عملی یعنی اس کی ناشکری مت کرو، یا اس کا انکار مت کرو۔

یہ بنی اسرائیل کی غلامی کا زمانہ تھا اور ان کے آقا ان پر مظالم کرتے تھے، اور وہ ظلم سے بچنے کے لیے سحر اور عملیات کا سہارا لیتے تھے، تو ان کو بتلایا گیا کہ ہر قسم کے سحر اور ان عملیات سے بچنا چاہیے جو مضر ہوں، ہاں اپنی حفاظت اور آقا کی محبت پیدا کرنے کے لیے بقدر ضرورت عملیات استعمال کر سکتے ہیں؛ لیکن وہ بدبخت سحر استعمال کرتے تھے، یا پھر وہ عملیات استعمال کرتے تھے جن کا استعمال ناجائز تھا، مثلاً آقا اور اس کی بیوی دونوں مل کر ان پر ظلم کرتے تھے تو ان عملیات کی اجازت تھی جن سے دونوں کے دل غلاموں اور باندیوں پر مائل ہو جائیں؛ لیکن ان عملیات کی اجازت نہیں تھی جن سے شوہر بیوی میں تفریق ہو جائے، خواہ اس کے لیے سحر استعمال کریں، یا جائز اوراد اور وظائف سے کام لیا جائے؛ لیکن یہود ایسا ہی کرتے تھے۔ (مستفاد از مشکلات القرآن- علامہ محمد انور شاہ کشمیری، ص ۲۵)

حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی صاحب علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق سے اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہاروت، ماروت دو فرشتے آسمان سے نازل کیے گئے اور انھوں نے بنی اسرائیل کو تورات سے ماخوذ اسمار وصفاتِ الٰہی کے اسرار کا ایسا علم سکھایا جو ''سحر'' کے مقابلہ میں ممتاز، اور سحر کے ناپاک اثرات سے پاک تھا اور اس کی وجہ سے ایک اسرائیلی بآسانی یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ ''سحر'' ہے اور یہ ''علوی علم الاسرار'' ہے، اور جب وہ فرشتے بنی اسرائیل کو یہ علم سکھاتے تو پھر اُن کو نصیحت کرتے کہ اب جبکہ تم پر اصل حقیقت منکشف ہوگئی اور تم نے حق و باطل کے درمیان چشم دید مشاہدہ کر لیا تو اب کتاب اللہ کے علم کو پسِ پشت ڈال کر پھر بھی سحر کی طرف رجوع کرو گے تو تم بے شبہ کافر ہو جاؤ گے؛ کیونکہ خدا کی حجت تم پر تمام ہوگئی اور اب تمھارے لیے کوئی عذر باقی نہیں رہا، گویا ہمارا

وجود تمھارے لیے ایک آزمائش ہے کہ تم ہماری تعلیم کے بعد شیاطین کے تابع ہوکر ''سحر'' ہی کے شیدائی رہتے ہو، یا اس سے زیادہ زبردست اور امرِ حق ''کتاب اللہ'' کے علم کی پیروی کرتے ہو؟ لیکن بنی اسرائیل کی کج فطرت نے اس موقع پر بھی اُن کا ساتھ نہ چھوڑا اور انھوں نے اس پاک علوی علم کو بھی ناجائز اور حرام خواہشات کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، مثلاً زن وشوہر کے درمیان ناحق تفریق وغیرہ۔ (قصص القرآن - مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی ۱۶۲/۲-۱۶۳)

(۴) بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں سحریات اور عملیات یادم کرانا سب شامل ہے اور عام کا عطف خاص پر ہے، اور ان فرشتوں پر سحر اور اس کا جائز بدل دونوں نازل ہوئے، سحر کو بیان کر کے اس سے منع کرتے تھے اور اس کے بدل کے استعمال کا حکم فرماتے تھے؛ لیکن ان لوگوں نے سحریات کا سیکھنا اور ان کو استعمال کرنا شروع کیا اور جائز مفید دم کو یا سیکھا نہیں، یا نظر انداز کر دیا، یا غلط استعمال کیا۔

اور اگر ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں ما کو نافیہ قرار دیا جائے تو عبارت یوں ہوگی: **وما كفر سليمان، ولكن الشياطين أي: هاروت وماروت كفروا، ولم ينزل السحر على الملكين.** ظاہر ہے کہ یہ تقدیم تاخیر اور ہاروت وماروت کو شیاطین کا بدل قرار دینا خلاف ظاہر ہے۔ تفسیر طبری، تفسیر ابن کثیر اور جواہر القرآن میں ما نافیہ کے قول کو مرجوح قرار دیا گیا ہے۔

بحث افضلیتِ ملائکہ وانبیا

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف:

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک: **خواص البشر أفضل من خواص الملائكة، وعامة البشر (الصالحين) أفضل من عامة الملائكة.** (راجع للمزيد: ردالمحتار: ۵۲۷/۱، مطلب في تفضيل البشر على الملائكة).

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کا موقف:

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ملائکہ انبیا سے افضل ہیں۔ (۱)

---

(۱) قال السيوطي في ''الحبائك في أخبار الملائك'': اعلم أن ههنا ثلاث صور: الأولى: التفضيل بين الأنبياء والملائكة، وفي هذه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الأنبياء أفضل. وعليه جمهور أهل السنة، واختاره الإمام فخر الدين في الأربعين وفي المحصل.

والثاني: أن الملائكة أفضل. وعليه المعتزلة، واختاره من أئمة السنة الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني، والقاضي أبوبكر الباقلاني، والحاكم، والحليمي، والإمام فخر الدين في المعالم، وأبو شامة.

والثالث: الوقف. واختاره إلكيا الهراسي. ومحل الخلاف في غير نبينا صلى الله عليه وسلم، أما هو فأفضل الخلق =

جمہور کے دلائل:

(۱) بشر مسجودِ ملائکہ ہے، ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا۔ اور مسجود ساجد سے افضل ہوتا ہے۔

(۲) انسان مخدوم اور فرشتے اس کے خدام ہیں، اور مخدوم خادم سے افضل ہوتا ہے۔

(۳) انسان کو خلیفہ قرار دیا گیا، اور فرشتوں کو یہ منصب عطا نہیں ہوا؛ اور خلیفہ غیر خلیفہ سے افضل ہوتا ہے۔

اس میں بھی اختلاف ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ کا خلیفہ کہنا چاہئے یا نہیں؟ اصح قول کے مطابق انسان تکوینیات میں خلیفہ نہیں؛ البتہ تشریعات میں خلیفہ ہے۔ یعنی روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے احکامِ الٰہی نافذ کرنے کا مکلّف ہے۔

حافظ ابن قیم نے ''مفتاح دار السعادۃ'' میں اعرابی کا قول نقل کیا ہے جس نے ابوبکر صدیق کو خطاب کرتے ہوئے خلیفۃ الرحمٰن کہا:

أخليفة الرحمٰن إنا معشر ❁ حنفاء نسجد بكرة وأصيلا
عرب نرى للّٰه في أموالنا ❁ حق الزكاة منزلا تنزيلا

(مفتاح دار السعادة ۱/۱۵۱)

= بلا خلاف، ولا يفضل عليه ملك مقرب ولا غيره. كذا ذكره الشيخ تاج الدين بن السبكي في منع الموانع، والشيخ سراج الدين البلقيني في منهج المسلمين، والشيخ بدر الدين الزركشي في شرح جمع الجوامع، وقال: إنهم استثنوه، وإنّ الإمام فخر الدين نقل في تفسيره الإجماع على ذلك. (الحبائك في أخبار الملائك، ص۲۰۳. وانظر: الفصل في الملل ۵/۱۵)

وقال في نظم الفرائد: ذهب مشايخ الحنفية إلى أن رسل البشر كموسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر من الأتقياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها، كما هو المصرح به في العمدة للإمام النسفي وشرحه القديم وشرح الجوهرة للإمام اللّقاني وجامع البحار شرح تنوير الأبصار، وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن رسل البشر أفضل من الملائكة، والملائكة أفضل من غير الأنبياء من البشر، فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر، كما في شرح جوهرة التوحيد للإمام اللّقاني، وذهب بعض مشايخ الأشاعرة كالحليمي والقاضي أبي بكر الباقلاني إلى تفضيل الملائكة مطلقًا، وإلى هذا ذهب أهل الاعتزال كما في المواقف وشرحه الشريفي...

وفي المحيط: المختار عندنا أن خواص بني آدم وهم الأنبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة، وعوام بني آدم من الأتقياء أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم، ونصّ قاضيخان على أن هذا هو المذهب المرضي. وفي روضة العلماء لأبي الحسن البخاري أن الأمة اجتمعت على أن أفضل الخلائق بعد الأنبياء جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش والروحانيون ورضوان ومالك. وأجمعوا على أن الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل من سائر الملائكة، واختلفوا في أن سائر الناس بعد هؤلاء أفضل أم سائر الملائكة؟ قال أبو حنيفة رحمه اللّٰه: سائر الناس من المسلمين أفضل، وقال: سائر الملائكة أفضل. صرح بذلك في جامع البحار. (نظم الفرائد، ص ۵۰. وانظر أيضًا: العقود الدرية ۱/۱۳)

اورحضرت علی نے فرمایا: "أولئك خلفاء الله في أرضه". (تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٠/٢٥٥)

اور ابوبکر صدیق نے فرمایا: "لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله". (تفسير القرطبي، فاطر: ٣٥). تطبیق ہم نے لکھ دی۔

(۴) انسان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾. (البقرة: ٣١) اور فرشتوں کو ایسا علم نہیں دیا گیا۔ اور اہل علم افضل ہیں، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾. (الزمر: ٩)

(۵) قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنبياء: ١٠٧) اور عالمین میں فرشتے بھی داخل ہیں۔

(٦) ملائکہ حفظہ ہیں، اور انسان محفوظ۔ فرشتوں کی ایک جماعت انسان کی حفاظت پر مامور ہے۔ والمحفوظ أفضل من الحفظة.

(۷) ﴿إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ إِبْرٰهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ﴾. (آل عمران: ٣٣) آیتِ کریمہ کی روشنی میں ان سب کو عالمین پر فضیلت ثابت ہوئی اور عالمین ماسوی اللہ کو کہتے ہیں، جس میں فرشتے بھی داخل ہیں۔ یعنی یہ حضرات اپنے زمانے کے افضل لوگ تھے۔ ہاں زمانہ خاتم الانبیاء اس میں داخل نہیں؛ اس لیے یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل نہیں۔

(۸) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ أُوْلٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾. (البينة: ٧) آیتِ کریمہ کی روشنی میں مؤمنین صالحین کا مخلوق میں سب سے بہتر ہونا ثابت ہوا۔

(۹) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: "المؤمن أكرم على الله من الملائكة". وإسناده ضعيف. (١)

(١٠) ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء، ووزيران

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٥٠. وفوائد تمام، رقم: ١٠٥٦. وأخرجه ابن ماجه رقم: ٣٩٤٧، بلفظ: بعض الملائكة. وإسناده ضعيف جدًا، وراويه عن أبي هريرة: أبو المهزّم متروك.

وأخرج البيهقي من طريق عبيد الله بن تمام السلمي، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما مرفوعًا: "ما من شيء أكرم على الله من بني آدم". قال: قيل: يا رسول الله! ولا الملائكة؟ قال: "الملائكة مجبورون بمنزلة الشمس والقمر". قال البيهقي: تفرد به عبيد الله بن تمام. قال البخاري: عنده عجائب.

ورواه غيره عن خالد الحذاء موقوفًا على عبد الله بن عمرو، وهو الصحيح. ثم ساقه من طريق وهب بن بقية، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما موقوفًا. (شعب الإيمان، رقم: ١٥١-١٥٢).

من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر رضي الله عنهما". (سنن الترمذي، باب مناقب أبي بكر الصديق، رقم: ٣٦٨٠. وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: ٣٠٤٦. وصحّحه. ووافقه الذهبي) وزیر بادشاہ کے لیے ہوتا ہے، اور بادشاہ وزیر سے افضل ہوتا ہے۔

ابن حزم، امام رازی، اور معتزلہ وشیعہ کے دلائل کہ ملائکہ انبیا سے افضل ہیں:

(۱) ملائکہ بشر سے افضل ہیں؛ اس لیے کہ ملائکہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں بخلاف انسان کے، اور دائمی عبادت وقتی عبادت سے افضل ہے۔ أفضل العبادات أدومها. وقال الله تعالى: ﴿يُسَبِّحُوْنَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ﴾. (الأنبياء: ٢٠)

جواب: أفضل العبادات أدومها نہیں؛ بلکہ جس میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑے وہ افضل ہے۔ انسان جس کو عبادت کے لیے شیطان اور نفس امارہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اپنے ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ نیز عبادت صوم وصلاۃ میں منحصر نہیں؛ بلکہ تعلیم، جہاد، خدمت خلق اور کسب حلال سب عبادت میں داخل ہیں۔ انبیا علیہم السلام کی نیند بھی عبادت ہے۔ انبیا علیہم السلام دین کی خاطر متعدد شادیاں بھی کرتے تھے؛ اس لیے کہ دین عبادات، معاملات، اخلاقیات، عقوبات سب پر مشتمل ہے؛ اس لیے وہی افضل ہوئے نہ کہ ملائکہ۔

(۲) فرشتے وجود میں سابق ہیں، قال الله تعالى: ﴿وَالسّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ أُوْلٰئِكَ الْمُقَرَّبُوْنَ﴾. (الواقعة: ١٠-١١)

جواب: یہ کوئی دلیل نہیں کہ جو سابق ہو وہ افضل بھی ہو، اس طرح تو آدم علیہ السلام کو تمام انبیا علیہم السلام سے افضل ہونا چاہیے؛ جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ سبقت فی الوجود معیار افضلیت نہیں، ورنہ تو جنات انسان سے افضل ہو جائیں گے؛ بلکہ تقویٰ معیارِ افضلیت ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الخلائق ہونا کیسے ثابت ہوگا؛ جبکہ آپ تمام انبیا علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوئے، اگرچہ روح کے اعتبار سے مقدم ہیں۔

(۳) فرشتوں میں خوف وخشیت ہے: ﴿يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾. (النحل: ٥٠)، ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُوْنَ﴾. (الأنبياء: ٢٨) اور یہ ثابت ہے کہ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقٰكُمْ﴾. (الحجرات: ١٣)

جواب: مذکورہ آیات کریمہ میں خوف وخشیت کا ذکر ہے، اخوف اور اشفق ہونے کا ذکر نہیں؛ جبکہ افضلیت اخوف اور اشفق کو ہوگی۔

(۴) ملائکہ اعلم ہیں اور اعلم افضل ہوتا ہے۔

ملائکہ کے اعلم ہونے کے دلائل:

(الف) جبرئیل علیہ السلام معلمِ رسول ہیں، قال اللّٰہ تعالی: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوٰى﴾. (النجم: ٥)

(ب) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اقتدا میں نماز پڑھی، اور امام مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔

(ج) جبرئیل علیہ السلام کے پاس تمام انبیا علیہم السلام کا علم تھا؛ کیونکہ تمام انبیا علیہم السلام کے پاس وحی لائے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فقط اپنی وحی کا علم تھا۔

جوابات:

(۱) دراصل جبرئیل علیہ السلام تعلیم کے لیے واسطہ تھے، اور واسطۂ تعلیم ہونے کی بنا پر معلم کہا گیا، حقیقی معلم نہیں تھے۔ جیسے ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ میں قلم واسطہ ہے، اسی طرح جبریل علیہ السلام بھی واسطہ تھے۔

معلمِ حقیقی اسے کہتے ہیں جو مضمون میں اپنے استنباطات اور تحقیقات کو داخل کرے۔ جبرئیل علیہ السلام ظاہری طور پر معلم تھے، جیسے ٹیپ ریکارڈ میں تقریر محفوظ ہو جاتی ہے، اسی طرح جبرئیل علیہ السلام کو جو بتایا گیا وہی سکھا گئے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وہ علم بھی ہے جو جبرئیل علیہ السلام لائے اور وہ بھی جو جبرئیل علیہ السلام نہیں لائے۔

قال اللّٰہ تعالي: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾. (النجم: ٣-٤) آپ کی ہر بات کی اساس وحی تھی، حدیث کے الفاظ اور تعبیرات اگرچہ آپ کی تھیں؛ لیکن معنی ملہم من اللہ تعالیٰ تھا، اور اجتہادات واستنباطات کا علم بھی اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا۔

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک علم کے پہنچنے کے ذرائع حضرت جبرئیل علیہ السلام کی وساطت کے علاوہ اور بھی ہیں، بخاری شریف کی شروحات میں سات یا اس سے زائد وحی کی اقسام مذکور ہیں۔

وحی کی اقسام:

(۱) الكلام من وراء الحجاب.

(۲) فترة۔ یعنی انقطاع وحی کے زمانے میں حضرت اسرافیل علیہ السلام آتے تھے۔

(۳) حالت نوم میں۔

(۴) النفث في الروع، یعنی دل میں القاء۔

(۵) جبرئیل علیہ السلام دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے۔

(٦) صلصلة الجرس، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وأحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس".

(۷) اصلی شکل میں فرشتہ کا متشکل ہونا۔
ان سب اقسام کو اس جملہ میں جمع کر دیا گیا ہے: **کان صوتًا.**
کاف: کلام من وراء الحجاب.
الف: إسرافیل علیہ السلام.
نون: (۱) نفث في الروع. (۲) نوم.
صاد: (۱)صلصلة الجرس. (۲)صورتِ اصلی (جبرئیل علیہ السلام)۔
تا: تمثّل ملك بصورة رجل.
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیا علیہم السلام کی طرف کی گئی وحی کے جامع تھے۔

(۵) تفضیل ملائکہ کی ایک یہ دلیل دی گئی کہ انسان کو کثیر مخلوق پر فضیلت دی نہ کہ جمیع پر، **قال اللہ تعالیٰ:** ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا﴾. (الإسراء: ۷۰)

مخلوقات کی اقسام: انسان، جن، شیاطین، حیوانات وطیور وغیرہ مراد ہیں، جن پر انسان کی فضیلت ظاہر ہے؛ اگر ملائکہ بھی اس میں شامل ہوتے، تو **فضلناهم علی جمیع ممن خلقنا تفضیلاً** آتا؛ جبکہ ''**جمیع**'' کا لفظ نہیں آیا تو ایک مخلوق مستثنیٰ ہوگئی، ظاہر ہے کہ ملائکہ کے علاوہ جن مخلوقات کا اوپر ذکر ہوا ان پر فضیلت مسلم ہے اور ملائکہ مستثنیٰ ہیں۔

جواب:(۱): ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ میں بنی آدم سے مراد اکثر افرادِ مسلمین ہیں؛ کیونکہ **للأكثر حكم الكل**، اور جب تکریم سے مراد تکریم فی الآخرۃ ہو تو عام مؤمنین مراد ہوں گے، اور ظاہر بات ہے کہ بنی آدم میں سے جو عام مؤمنین ہیں وہ کثیرین پر فضیلت رکھتے ہیں نہ کہ جمیع پر؛ کیونکہ عامۃ المؤمنین خاص فرشتوں پر فضیلت نہیں رکھتے؛ اس لیے کہ ملائکہ مقربین جیسے: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل وعزرائیل علیہم السلام پر عام مؤمنین فضیلت نہیں رکھتے؛ بلکہ عام مؤمنین کو عام ملائکہ پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لیے ''**علی كثیر**'' کا لفظ آیا ''**جمیع**'' کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔

جواب:(۲) آیتِ کریمہ کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے تو انسان کو جو نعمتیں عطا ہوئیں ان کا بیان ہے۔ عام انسانوں کو بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی گئی، مثلاً علم وعقل کے اعتبار سے حیوانات اور وحوش وطیور پر نہ کہ جن اور ملائکہ پر کہ جن میں عقل ہے اور ملائکہ میں علم ہے اور انسان علم وعقل دونوں کا حامل ہے۔

(۶) ﴿لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ أَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ﴾.

(النساء: ۱۷۲) مسیح علیہ السلام کبھی اس بات کو عار نہیں سمجھ سکتے کہ وہ اللہ کے بندے ہوں، اور نہ مقرب فرشتے اس میں کوئی عار سمجھتے ہیں۔ اس آیت میں ملائکہ کا ذکر علی سبیل الترقی ہے کہ دیکھو ملائکہ بھی اللہ کی عبدیت سے عار نہیں محسوس کرتے جو مسیح علیہ السلام سے افضل ہیں۔

جواب: (۱) یہ آیت مسیحیوں کی تردید میں نازل ہوئی جو ملائکہ مقربین کو معبود کا درجہ دیتے تھے، جب عبدیت سے ان کو عار نہیں، تو معبود کیسے بن سکتے ہیں۔ یہ نصاریٰ کے عقیدہ پر رد ہے۔

جواب: (۲) اگر ترقی کا قول اختیار کیا جائے تو یہ ترقی ایک خاص صفت میں مراد ہوگی اور وہ ان کا دائمی طور پر آسمانوں میں رہنا ہے کہ وہ دائمی آسمانوں کے مکین ہیں جب ان کو عبادتِ الٰہی میں کوئی عار نہیں ہوتا، تو مسیح علیہ السلام تو عارضی طور پر مکین ہیں ان کو کیسے عار ہوگا؟! یہ ترقی صفت خاص میں ہے اس سے فضیلت کلی ثابت نہیں ہوتی۔

(۷) ﴿قُلْ لَا أَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَآئِنُ اللهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُوْلُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾. (الأنعام: ۵۰) آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے کا درجہ اونچا ہے؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ آپ ان سے کہہ دیں کہ میں فرشتہ نہیں ہوں۔

جواب: یہ بھی ایک صفتِ مخصوصہ میں ترقی ہے کہ میں کھانے پینے کا محتاج ہوں۔ یہ آیتِ کریمہ کفار کی تردید میں نازل ہوئی جو یہ کہتے تھے کہ بشر رسول نہیں ہوسکتا، تو ان کی تردید میں کہا گیا: ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُوْلًا﴾ یعنی میں فرشتہ رسول نہیں؛ بلکہ بشر رسول ہوں۔ فرشتوں کی فضیلت یا عدم فضیلت سے اس آیتِ کریمہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۸) سورۂ یوسف میں عورتوں کا قول ﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ﴾. (یوسف: ۳۱) یہ شخص تو انسان نہیں؛ بلکہ ایک قابل تکریم فرشتہ ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کا درجہ انسانوں سے اونچا ہے۔

جواب: فرشتے سے تشبیہ باعتبار حسن اور معصومیت کے ہے۔

(۹) "فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإٍ ذكرته في ملإٍ خير منهم". (صحيح البخاري، رقم: ۷۴۰۵) معلوم ہوا کہ فرشتوں کی مجلس انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے۔

جواب: فرشتوں کی مجلس عام انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے۔ (راجع: مفاتيح الغيب، البقرة: ۳۴. وشرح العقائد، ص ۲۸۰. والنبراس، ص ۳۵۶-۳۵۸. والحبائك في أخبار الملائك، ص ۲۰۳-۲۴۹. ورسالة لابن كمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ"الرسائل العقدية")

ملائکہ کی کنہ وحقیقت:

الملائكة: أجسام لطيفة نورانيّة تتشكّل بأشكال مختلفة غير الكلب والخنزير، لا

يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة. فرشتے روشنی کی طرح لطیف ہیں، روشنی کو جس طرح کے قالب میں ڈالا جائے ویسی ہی شکل اختیار کرلیتی ہے۔فرشتے کتّے اور خنزیر کی شکل میں نہیں آتے؛ اس لیے کہ یہ قبیح ہیں، اور مذکرو مؤنث ان میں نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ تذکیر و تانیث حیوانات کی صفات ہیں۔(راجع: النبراس، ص۲۸۷. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/ ۱٦٤۰. وروح المعاني ۲/ ۸٦، البقرة: ۳۰)

فلاسفہ کہتے ہیں کہ ملائکہ عقول عشرہ ہیں۔

اور نصاریٰ کہتے ہیں: الروح المفارق للبدن إذا كان خيرًا فهو ملَك، وإذا كان شرًّا فهو شيطان. والكواكب السعيدة ملائكة، والكواكب المنحوسة شياطين.

بعض فلاسفہ ملائکہ کے وجود کو خارجی نہیں؛ بلکہ ذہنی مانتے ہیں، خیر کی قوت کو ملکی قوت اور شر کی قوت کو شیطانی قوت قرار دیتے ہیں۔منکر حدیث پرویز کا بھی یہی خیال تھا۔

ملائکہ کی اقسام:

ملائکہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم مقربین کی ہے جو ہر وقت عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔اور دوسری قسم مدبرین کی ہے جن کو تکوینی امور سپرد کئے جاتے ہیں، جیسے بارش اور ہوا وغیرہ کا انتظام۔اور جو کہتے ہیں کہ مدبرین سے مراد اولیا یا ارواحِ اولیا ہیں، اس کی اصل شریعت میں نہیں ہے۔

مدبرات کی اقسام:

(۱) سماویہ: آسمان کا نظام۔

(۲) ارضیہ: زمین کا نظام۔ (روح المعاني ۲/ ۸۷، البقرة: ۳۰)

بشر و ملک میں فضیلت کا دوسرا معیار:

بعض نے فضیلت کے مصداق کے لحاظ سے محاکمہ کیا ہے۔اگر فضیلت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تو انسان افضل ہے، اور اگر قرب بلا واسطہ مراد ہو تو فرشتے افضل ہیں۔اور بلا واسطہ قرب سے مراد یہ کہ اللہ اور انسانوں کے درمیان فرشتے واسطہ ہیں، اور فرشتوں اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔متکلمین کے اکثر مسائل اس قسم کے ہیں کہ اگر محاکمہ کیا جائے تو یہ اختلاف حقیقی نہیں رہتا؛ بلکہ نزاعِ لفظی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے اکثر مسائل میں ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ کے لیے وزیر اور خدام۔وزیر مرتبہ کے اعتبار سے دوسروں کی بنسبت بادشاہ سے زیادہ قریب ہوتا ہے، تو عامۃ المسلمین اس طرح ہیں جیسے وزیر بادشاہ کے لیے اور فرشتے کی مثال جیسے بادشاہ کے خدام۔

أملاك: مَلَك کی جمع ہے، جیسا کہ أجمال جمل کی جمع ہے۔
مصنفؒ نے وزن شعری کی رعایت کرتے ہوئے ملائکۃ نہیں کہا۔

ملائکہ کی لفظی تحقیق:

ملائکة: مَلْئَك کی جمع: مَلائِك ہے، تا مبالغہ اور کثرت کے لیے ہے۔ ملائکة کی اصل لأك ہے، لَأَكَ اور أَلْأَكَ کا معنی پیغام پہنچانا ہے۔ اور بعض ملائکة کو مَلْأَك کی جمع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: مَلْأَك اصل میں مأْلَك تھا، اور مأْلَك أُلوكة سے ہے، اور أُلوكة کا معنی رسالت ہے، تو قلبِ مکانی ہوگا۔

مأْلك کو ملْأَك بنانے میں کچھ تکلف پایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ جیسے ألوكة کے معنی رسالت کے ہیں، اسی طرح أَلْئَك کے معنی بھی رسالت کے آتے ہیں، تو قلب مکانی میں تکلف ہے۔

مَلَك اصل میں مـأْلك ہے، ہمزہ کثرتِ استعمال سے حذف ہوگیا، تو مَلَك بن گیا؛ اس لیے کہ ہمزہ ثقیل ہے۔ (الدر المصون ۲۴۹/۱-۲۵۱، البقرة: ۳۰. روح المعاني ۸۶/۲، البقرة: ۳۰)

﴿۲٤﴾

وَخَتْمُ الرُسْلِ بالصَّدْرِ الْمُعَلَّى
نَبِيٍّ هَاشِمِيٍّ ذِي جَمَالِ

ترجمہ: اور نبوت ورسالت ختم ہوگئی نبیوں اور رسولوں میں سب سے مقدم اور عالی مقام نبی ہاشمی پر، جو کہ حسن و جمال کے اعلی پیکر ہیں۔

اس شعر میں مصنفؒ نے ختمِ نبوت کے عقیدہ کو بیان فرمایا ہے۔

ختم الرسل: ختم: ختم کرنے کو بھی کہتے ہیں، اور مہر کو بھی ختم کہتے ہیں؛ اس لیے کہ مہر آخر میں لگائی جاتی ہے۔(۱)

قال المتنبي:

أرُوحُ وقـد خَتَمْتَ على فُؤَادي ۞ بِحُبِّك أن يـحُـلَّ بـه سِواكا

(ديوان المتنبي،ص ۱۱۲).

ترجمہ: میں شام کو ایسے حال میں واپس ہوتا ہوں کہ آپ نے میرے دل پر محبت کی مہر لگادی ہے، مبادا اس میں کوئی اور داخل ہوجائے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الرسل بھی ہیں، اوّل الانبیاء بھی، اور رئیس الانبیاء بھی ہیں۔

حدیث شریف میں آتا ہے: **"كنتُ نبيًّا وآدم بين الروح والجسد".**(۲)

لیکن پیدائش کے اعتبار سے سب سے اول حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ حضرت **ابو ذر** رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

قلت: يا نبيَّ الله! فأيُّ الأنبياء كان أوّل؟ قال: "آدم". (مسند أحمد، رقم: ۲۲۲۸۸)

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: وختم يصح أن يكون بالجر عطفًا على رسل. أي: تصديق بكون ختم الرسل بمحمد صلى الله عليه وسلم، وبالصدر متعلق بختم، ويصح أن يكون بالرفع مبتدأ مضافا إلى الرسل وبالصدر خبره، والمعلى نعت للصدر، ونبي بالجر بدل من الصدر، أو بالرفع خبر مبتدأ محذوف. (وانظر: ضوء المعالي، ص۱۰۶-۱۰۷)

(۲) یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے مروی ہے؛ البتہ "كنتُ نبيا وآدم بين الماء والطين" یا "ولا ماء ولا طين" کے الفاظ وارد نہیں۔ حدیث مذکور کے متعدد طرق ملاحظہ فرمائیں:

۱- متى جُعلت نبيا؟ قال: "وآدم بين الروح والجسد". (مسند أحمد، رقم: ۲۳۲۱۲) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح. =

....

= ٢ – عن ميسرة الفجر قال: قلتُ: يا رسول اللّٰه! متى كُتبتَ نبيا؟ قال: ”وآدم عليه السلام بين الروح والجسد“. (مسند أحمد، رقم: ٢٠٥٩٦ . المستدرك للحاكم، رقم: ٤٢٠٩ .صحّحه الحاكم ووافقه الذهبي. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.)

٣ – عن أبي هريرة رضي اللّٰه عنه قال: قالوا: يا رسول اللّٰه ! متى وجبت لك النبوة؟ قال: ”وآدم بين الروح والجسد“. (سنن الترمذي، ٣٦٠٩، باب في فضل النبي ﷺ. وقال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.)

٤ – عن العرباض بن ساريةؓ قال: سمعتُ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ”إني عند اللّٰه في أول الكتاب لخاتم النبيين، وأن آدم لمنجدل في طينته“. (المستدرك للحاكم، رقم: ٤١٧٥، و صحَّحه الحاكم ووافقه الذهبي. ومسند أحمد، رقم: ١٧١٦٣).

٥ – عَن ابن عباسؓ قال: قيل: يارسول اللّٰه ! متى كتبتَ نبيا؟ قال : ”وآدم بين الروح والجسد“. (المعجم الكبير للطبراني ١٢/ ٩٦، والمعجم الأوسط ٢٧٢/٤ . ومسند البزار ٨٣٥٨). وينظر: المقاصد الحسنة ٥٢١/١ . والمصنوع في معرفة الحديث الموضوع بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ١٤٢–١٤٣).

ان روایات کوذکر فر ما کرعلامہ قسطلانیؒ نے اورعلامہ زرقانی رحمہما اللہ نے مفصل بحث فرمائی ہے۔قسطلانی فرماتے ہیں: نبوت پہلے سے کہاں ثابت ہے؟ نبی ﷺ کونبوت چالیس سال کی عمر میں ملی، تو پہلے سے کیسے موجود ہوئی ؟ پھر پہلے امام غزالیؒ کا جواب نقل فرمایا ہے کہ خلق سے مراد تقدیر ہے کہ آپ ﷺ کی نبوت اسی وقت مقدر تھی ، نہ یہ کہ آپ موجود تھے۔ پھر علامہ سبکیؒ کی تحقیق ذکرفر ماکر بظاہر امام غزالیؒ کی بات کورد کیا ہے کہ اگر نبوت مقدر ہونا مراد ہے، تو یہ آپ ﷺ کی خصوصیت نہیں، بلکہ تمام انبیائے کرام کی نبوت مقدر تھی۔اس لئے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد مبارک بعد میں پیدا کیا گیا، مگر آپ ﷺ کی حقیقت اس وقت سے موجود تھی۔

اس موضوع سے متعلق مفصل بحث ومناقشہ المواهب اللدنية ١ /٦١–٦٥ ،اور شرح الزرقاني على المواهب ١ /٣٤– ٣٩ میں موجود ہے، یہاں صرف چند جملے نقل کئے جاتے ہیں: ”فحقيقة النبي صلى اللّٰه عليه وسلم قد تكون من حين خلق آدم آتاها اللّٰه ذلك الوصف، بأن يكون خلقها متهيئة لذلك، وأفاضه عليها من ذلك الوقت فصار نبيا... فحقيقته موجودة من ذلك الوقت وإن تأخر جسده الشريف المتصف بها... ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد، لأن جميع الأنبياء يعلم اللّٰه نبوتهم في ذلك الوقت وقبله“. (المواهب ١/٦٣، ٦٤)

وقال الشيخ تقي الدين السبكي في كتابه ”التعظيم والمنة في ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾“: في هذه الآية من التنوية بالنبي صلى اللّٰه عليه وسلم وتعظيم قدره العلي ما لا يخفىٰ. وفيه مع ذلك أنه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسلا إليهم، فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، وتكون الأنبياء وأممهم كلهم من أمته، ويكون قوله ”بُعثت إلى الناس كافة “ لا يختص به الناس في زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول مَن قبلهم أيضًا، ويتبين بذلك معنى قوله صلى اللّٰه عليه وسلم ”كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد “ وإن من فسره بعلم اللّٰه بأنه سيصير نبيًّا لم يصل إلى هذا المعنى.(الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين. وهي ضمن ”الرسائل الثلاث“ للشاه ولي اللّٰه. مع تعليقات الشيخ محمد عاشق إلٰهي. ص ١٥٤ تعليقات).

قلت: وقد نقل هذه العبارةَ بتمامها السيوطي في ”الخصائص“ ٦/١ والشامي أكثرها في ”سبل الهدى“ ٩١/١ . والقسطلاني جزءًا منها بتقديم وتأخير في ”المواهب اللدنية“ ٦٤/١، كلهم من كتاب ”التعظيم والمنة“ اهـ

بہتر یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ ﷺ کی نبوت کا اعلان اس وقت ہوا جب کہ آدم علیہ السلام روح اور جسد کے درمیان تھے۔

بعض روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں: ''أوّل ما خلق اللّٰه نور نبيك يا جابر''. أي: روح نبيك.[1]
بعض سیرت کی کتابوں میں اس روایت کو مصنف عبد الرزاق، قاضی عیاض اور حاکم کی طرف منسوب کیا گیا ہے؛ لیکن مصنف عبد الرزاق، تفسیر عبد الرزاق اور جامع عبد الرزاق تینوں میں یہ روایت نہیں ملی۔
مزید برآں یہ کہ یہ روایت حدیث صحیح: ''أوّل ما خلق اللّٰه القلم''. (سنن الترمذي، رقم: ۳۳۱۹، وقال الترمذي: حسن صحيح) کے منافی ہے۔

محدث عبد اللہ غماریؒ نے اس حدیث کے مضمون پر مستقل رسالہ بنام ''مرشد الحائر في بيان وضع حديث جابر'' تحریر فرمایا ہے، اور مشہور محدث سقاف بھی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے۔

بعض علما فرماتے ہیں کہ علامہ کتّانیؒ نے اپنے رسالہ ''جلاء القلوب'' میں اس روایت کی اسانید کو جمع کیا ہے اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس کی اصل ثابت ہے۔ اور اگر ثابت ہو تو ''أوّل ما خلق اللّٰه نوري'' کا مطلب روحي ہوگا؛ مگر اس حدیث کے سیاق وسباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اسرائیلی روایت ہے۔

روایت کا مطلب یہ ہے کہ نبوت کے اعلان کے اعتبار سے آپ اوّل ہیں؛ اگر چہ تخلیق کا عمل بعد میں وجود میں آیا، یا اوّلیت کا یہ مطلب ہے کہ دنیا کی پیدائش سے پچاس ہزار برس پہلے جب ارواح کو پیدا کیا تو سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کو پیدا فرمایا۔

بالصدر المعلّى:

صدر بمعنی: سینہ، رئیس، مقام اعلی۔ بالصدر المعلّى یعنی مقام اعلی۔ بالصدر: أي: في المقام المعلى الرئيسي ایسے سردار کے ساتھ جن کا درجہ اونچا ہے۔

نبي هاشمي:

نبيٌّ: مِن نبأَ بمعنی مُخبِر۔ اور اگر نبوۃ سے ہو، تو بمعنی رفعت۔ (الدر المصون ۱/ ۴۰۰. النهاية لابن الأثير)
نبيٌّ مرفوع ہے یا مجرور؟ ذي جمال سے پتا چلتا ہے کہ مصنفؒ نے مجرور کو ترجیح دی ہے۔

---

(۱) كشف الخفاء ۱/ ۳۰۲. قال الإمام الحافظ السيوطي في ''الحاوي'' (۱/ ۳۲۵): ''ليس له إسناد يعتمد عليه''. وقال أبو الفيض أحمد بن محمد الصديق الغماري في ''المغير'' (ص۶-۷): ''هو حديث موضوع ألفاظه ركيكة ومعانيه منكرة''. وقال العلّامة الشيخ عبد اللّٰه الغماري في ''مرشد الحائر في بيان وضع حديث جابر'' (ص ۱۳۱)، و''رفع الإشكال'' (ص ۴۵): ''لا يوجد في مصنَّف عبد الرزاق، ولا جامعه، ولا تفسيره''. وقال في ''رفع الاشكال''(ص ۴۵): وأعجب من هذا بعض الشناقطة صدّق هذا العزو المخطئ فركب له إسنادًا من عبد الرزاق إلى جابر، ويعلم اللّٰه أن هذا كلّه لا أصل له. فجابر رضي اللّٰه عنه بريء من رواية هذا الحديث، وعبد الرزاق لم يسمع به. لكنّ الكتاني في جلاء القلوب بيّن طرقه وأنّ له أصلًا، والكتاب سيُطبع إن شاء اللّٰه بتحقيق الشيخ عصام عراء الحسيني''. انتهى. كذا في تعليقات ضوء المعالي للشيخ محمد عدنان درويش، ص ۵۴.

هاشمي: ہاشم آپ کے پردادا ہیں۔محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصي بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوئي بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔

عدنان سے آگے نسب بیان کرنا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنا نسب بیان فرماتے تو عدنان بن اُدَد پر پہنچ کر رک جاتے اور فرماتے: کذب النسّابون. قال اللّٰه تعالى: ﴿وَقُرُوْنًا بَيْنَ ذٰلِكَ كَثِيْرًا﴾. (الفرقان:۳۸) (الطبقات الكبرى لابن سعد، ۱/۵۶. وتاريخ دمشق لابن عساكر ۳/۵۲)

ذي جمال کا مطلب صفتِ رحمت ہے۔جمال کے معنی خوبصورتی کے ہیں۔ قال في نشر اللآلي: ذي جمال: أي: في الذات والصفات. (ص ۹۴)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "من رآه بديهة هابه، ومن خالطه أحبّه" (سنن الترمذي، باب ما جاء في صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:۳۶۳۸).

حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لما قدم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم المدينة انْجفل الناس إليه، وقيل: قدم النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، فجئتُ في الناس لأنظر إليه، فلمّا استبَنْتُ وجهَ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم عرَفتُ أن وجهه ليس بوجه كذّاب". (سنن الترمذي، رقم: ۲۵۸۵. وقال: هذا حديث صحيح).

يقول البراء رضي اللّٰه عنه: "كان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم رجلًا مربوعًا بعيدَ ما بين المنكبين، عظيم الجُمَّةِ إلى شحمة أُذُنَيه، عليه حلّةٌ حمراءُ، ما رأيتُ شيئًا قطُّ أحسن منه صلّى اللّٰهُ عليه وسلم". (صحيح مسلم، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:۲۳۳۷)

وعن البراء رضي اللّٰه عنه: "كان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم أحسن الناس وجهًا، وأحسنهم خَلْقًا، ليس بالطويل الذّاهِب ولا بالقصير". (صحيح مسلم، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:۲۳۳۷)

وعن أبي الطفيل قال: "رأيتُ رسولَ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وما على وجه الأرض رجلٌ رآه غيري، قال: فقلتُ له: فكيف رأيتَه؟ قال: كان أبيضَ مليحًا مُقَصَّدًا". (صحيح مسلم، باب كان النبي صلى الله عليه وسلم أبيض مليح الوجه، رقم: ۲۳۴۰)

حسن و جمال میں فرق:

حسن مفردات میں استعمال ہوتا ہے، جیسے: وجهٌ حسنٌ، خلُق حسنٌ. اور جمال باعتبارِ مجموعی کے ہوتا

ہے، جیسے: ''إنّ اللّٰہ جمیل یحبّ الجمال'' (صحیح مسلم، باب تحریم الکبر، رقم: ۹۱) أي: جمیل باعتبار ذاتہ وصفاتہ وأفعالہ. (۱) یا حسن صورت میں اور جمال اخلاق وافعال اور احوال میں استعمال ہوتا ہے، یا جمال عظمت کے لیے آتا ہے۔

عقیدۂ ختمِ نبوت:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں۔

حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ختمِ نبوت قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہے۔ ختم نبوت کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّنَ﴾ (الأحزاب: ۴۰) مفہوم یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بالغ افراد (رجال) کے باپ نہیں۔ زید جو ابن محمد کہلاتے تھے وہ متبنّیٰ ہونے کے سبب کہلاتے تھے، صلبی اولاد نہ تھے۔ یعنی جسمانی طور تو اَب کی نفی کی گئی ہے؛ لیکن روحانی طور پر امت کے لیے بمنزلہ اَب کے ہیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امت کے لیے ماں کے درجے میں ہیں، ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهٰتُهُمْ﴾. (الأحزاب: ۶) محمد صلی اللہ علیہ وسلم مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں؛ اس لیے زید کی بیوی سے جو آپ کے متبنّیٰ تھے نکاح فرمایا۔

اشکال: نکاح کرنا فرض نہ تھا؟

جواب: اللہ کا رسول جب کسی چیز کو بیان کرتا ہے تو صرف زبانی طور پر بیان نہیں کرتا؛ بلکہ عملاً بھی اسے کرکے دکھاتا ہے۔ پھر اگر کوئی کہے کہ رسول کے بعد کوئی اور بیان کرتا، تو فرمایا کہ ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيّنَ﴾.

دوسری بات یہ ہے کہ متبنّیٰ (منہ بولے بیٹے) کے ساتھ صلبی بیٹوں جیسا معاملہ عرب کی ایک قدیم رسم تھی؛ یہاں تک کہ متبنّیٰ اگر بیوی کو طلاق دیتا تو اس کی بیوی سے نکاح کو اس کا بنا ہوا باپ حرام سمجھتا اور یہ معاشرے میں انتہائی بری حرکت سمجھی جاتی تھی۔ اس قدیم رسم کو اللہ تعالیٰ نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے ختم کرنا چاہا، تو حضرت

---

(۱) قال العسکري: ''الفرق بین الحسن والجمال: أن الجمال هو ما یشتهر ویرتفع به الإنسان من الأفعال والأخلاق ومن کثرة المال والجسم، ولیس هو من الحسن في شيء، ألا تری أنه یقال: لك في هذا الأمر جمال. ولا یقال: لك فیه حسن. وفي القرآن ﴿وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ﴾ (النحل: ۶) یعني الخیل والإبل. والحسن في الأصل الصورة، ثم استعمل في الأفعال والأخلاق. والجمال في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال الظاهرة، ثم استعمل في الصور، وأصل الجمال في العربیة العظم، ومنه قیل: الجملة؛ لأنها أعظم من التفاریق''. (الفروق اللغویة، ص ۲۶۲)

زینب کے بارے میں فرمایا: ﴿زَوَّجْنٰکَھَا﴾. (الأحزاب:۳۷) جب زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ نے ان کو طلاق دے دی، تو ہم نے آپ کے نکاح میں دے دیا؛ اس لیے یہ اشکال نہیں پیدا ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی کوئی یہ عملی بیان کر سکتا تھا۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئے گا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قربِ قیامت کے وقت تشریف لائیں گے، اور آپ کی سابقہ نبوت چھینی نہیں جائے گی؛ لیکن وہ کسی نئی شریعت کو لے کر نازل نہیں ہوں گے؛ بلکہ اسی شریعت محمدی ﷺ کی نیابت کریں گے۔

قادیانیوں کی تحریفات:

غلام احمد قادیانی کی زندگی میں الفضل رسالے میں یہ نظم شائع ہوئی اور غلام احمد نے اس کو پسند کیا:

محمد پھر اتر آئے ہیں ہم میں ❁ اور آگے سے بڑھ کر اپنی شان میں
محمد دیکھنا ہو جس نے اکمل ❁ غلام احمد کو دیکھے قادیان میں
تیری مدح سرائی مجھ سے کیا ہو ❁ کہ سب کچھ کہہ دیا راز نہاں میں
خدا سے تو، خدا تجھ سے واللہ ❁ تیرا رتبہ نہیں آسان بیان میں

خاتم النبیین کے لفظ کو قادیانیوں نے مختلف تحریفات کے ساتھ بیان کیا۔ جیسے "أفضل النبیّین"، "زینة النبیّین" وغیرہ۔

اور "النبیّین" میں الف لام کو استغراقی کے بجائے عہد خارجی قرار دے کر یہ معنی کیا کہ بعض انبیا کے بعد آئے، یا نبیوں کے خاتم کا معنی کامل نبی نہیں آ سکتا ظلی اور بروزی ناقص نبوت ختم نہیں ہوئی؛ اس لیے آپ ﷺ کے ذریعے مختلف الفاظ سے ختم نبوت کے بیان کو اختیار کیا گیا؛ تا کہ ان تحریفات کا قلع قمع ہو سکے۔

(۲) "کانت بنو إسرائیل تَسُوسُهُم الأنبیاءُ، کلّما هلك نبي خلفه نبيٌّ، وإنه لا نبيَّ بعدي". (صحیح البخاري، باب ما ذکر عن بني إسرائیل، رقم: ۳۴۵۵)

قادیانی کہتے ہیں کہ "لا نبيَّ بعدي" میں لائے نفی جنس ہے اور اس سے کامل نبی کے پیدا ہونے کی تردید ہوتی ہے، جس طرح: "**إذا هلك کسریٰ فلا کسریٰ بعده، وإذا هلك قیصر فلا قیصر بعده**" (صحیح البخاري، رقم: ۳۱۲۰) سے مراد یہ ہے کہ قیصر کامل نہیں آئے گا جو آدھی دنیا کا مالک ہو؛ بلکہ ناقص ہوگا، جبکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قیصر شام سے ختم ہوگا اور یہ پیشین گوئی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں مکمل ہوئی۔ عرب کو یہ خطرہ تھا کہ جب ہم مسلمان ہو گئے تو شام میں -جو مسیحی ملک ہے- ہمارا تجارتی کاروبار متاثر ہو جائے گا۔

لا نبي بعدي میں کامل کی نفی ایسی ہے جیسے لا إله إلا الله میں کامل إله کی نفی کی جائے، جو بالکل باطل ہے۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے: "قال الله: جعلتُك أوّلَ النبيّين خلقًا و آخرهم بعثًا". (مسند البزار، رقم: ٥٥.) اس روایت میں حضرت انس سے روایت کرنے والا راوی مجہول ہے۔

(۴) "إنّ مَثَلي ومَثَل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنَى بيتًا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وُضعت هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيّين". (صحيح البخاري، باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، رقم: ٣٥٣٥).

(۵) "أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحِي الذي يُمْحَى بي الكفرُ، وأنا الحاشر الذي يحشر الناسُ على عقبي، وأنا العاقب، والعاقب الذي ليس بعده نبيٌّ". (صحيح مسلم، باب في أسمائه صلى الله عليه وسلم، رقم: ٢٣٥٤) ۔

نبی فعیل کا وزن رکھتا ہے اور مرد اور عورت دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک عورت نے نبوت کا دعوی کیا اور دلیل دی کہ لَا نبي کہا "لا نبية" تو نہیں کہا۔

اور ایک شخص نے اپنا نام "لا" رکھا اور کہا کہ میرے بارے میں یہ آتا ہے کہ "لا" نامی شخص میرے بعد نبی ہوگا۔ والعياذ بالله.

(٦) "فُضّلتُ على الأنبياء بستّ: أُعطِيتُ جوامع الكلم، ونُصرت بالرعب، وأحلّت لي الغنائم، وجُعلت لي الأرض طهورا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافة، وخُتِمَ بي النبيّونَ". (صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: ٥٢٣).

(٧) "إنّ الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبيَّ". (سنن الترمذي، باب ذهبت النبوة وبقيت المبشرات، رقم: ٢٢٧٢).

(٨) "أنا آخر الأنبياء، وأنتم آخر الأمم". (سنن ابن ماجه، باب فتنة الدجال، رقم: ٤٠٧٧. وإسناده ضعيف). حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک کے انسانوں کے لیے اصلاً اور جنات کے لیے تبعاً مبعوث ہوئے ہیں۔ قال الله تعالى: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا﴾. (الفرقان: ١)

(٩) "لا يسمع بي أحد من هذه الأمة ولا يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت إلا كان من أصحاب النار". (صحيح مسلم، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، رقم: ١٥٣).

(١٠) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلّا أنه لا نبي

بعدي". (صحيح مسلم، باب من فضائل عليّ بن أبي طالب، رقم: ٢٤٠٤).

(۱۱) **"لا تقوم الساعة حتّى يُبعث دجّالون كذّابون قريبًا من ثلاثين كلّهم يزعم أنه رسول الله"**. (صحيح البخاري، رقم: ٣٦٠٩. وصحيح مسلم، رقم: ١٥٧)

اور دوسری روایت میں ہے: **"یکون في أمّتي دجّالون كذّابون سبعة وعشرون، منهم أربعة نسوة، وأنا خاتم النبيّين لا نبي بعدي"**. (المعجم الكبير للطبراني ٣/١٦٩/٣٠٢٦. قال حمدي عبد المجيد السلفي في تعليقه: ورجال البزار رجال الصحيح. ٣/٧٥٤).

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ قادیانی آیت کریمہ ﴿وَ لٰكِنْ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾ میں عجیب وغریب تحریفات کرتے ہیں۔

(۱) مثال کے طور پر خاتم بمعنی افضل، جیسے کہتے ہیں: **فلان خاتم المحدثين** یعنی **أفضل المحدثين** ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد کوئی دوسرا محدث پیدا نہ ہوگا۔

جواب: خود غلام احمد کذاب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ: میں اپنے والدین کا خاتم الاولاد ہوں، یعنی میرے بعد کوئی اولاد نہ ہوئی، تو غلام احمد کذاب نے خود خاتم الاولاد کا یہ معنی کیا کہ جس کے بعد کوئی اولاد نہ ہو۔

خاتم کے لفظ میں دو قراءتیں وارد ہیں **بکسر التاء وبفتح التاء**۔ خاتِم کے معنی ختم کرنے والا۔

(۲) دوسری مثال کہ خاتم النبیین کا مطلب یہ نکالا کہ **خاتم بعض النبيين** یعنی النبیین کا الف لام استغراقی نہیں؛ بلکہ عہد خارجی کا ہے، جیسا کہ ﴿وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ﴾. (البقرة: ٦١) میں الف لام تبعیض کے لیے ہے کہ بعض انبیا کو قتل کیا، سب کو نہیں۔

جواب: اگر یہی اس کا مطلب ہے تو پھر حضرت موسیٰ وحضرت عیسیٰ وحضرت نوح علیہم السلام سب کے سب خاتم النبیین ہوں گے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ ﴿وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ﴾ میں بعض النبیین کا قرینہ موجود ہے۔ قرآن کی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض کو قتل اور بعض کی تکذیب پر اکتفا کرتے تھے، **قال تعالى**: ﴿فَفَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ﴾. (البقرة: ٨٧) یہاں تو سب قرائن اس بات کے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام نبیوں کے آخر میں مبعوث ہوئے۔

(۳) ایک معنی قادیانی یہ کرتے ہیں کہ نبیوں پر مہر لگانے والے۔ یعنی مہر جہاں جہاں لگاتے جائیں گے نبی بنتے چلے جائیں گے۔

جواب: ایسی بات ہوتی تو یہ کیوں فرماتے کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر رضی اللہ عنہ نبی ہوتے۔ **"لو كان نبيٌّ بعدي لكان عمر بن الخطّاب**. (سنن الترمذي، باب في مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه،

رقم:٣٦٨٦) . اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی درجہ میں بڑے ہیں بطریق اولیٰ نبی ہوتے۔

اور اگر مہر لگانے سے نبی بنتے تو ۱۴۰۰ سال میں غلام احمد کے علاوہ کوئی اور نبی کیوں نہیں بنا؟! اور پھر "إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبيّ". (سنن الترمذي، باب ذهبت النبوة وبقية المبشرات، رقم:٢٢٧٢) کا کیا مطلب ہوگا؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیا آئے انھوں نے ماقبل کی تصدیق کی اور مابعد کی بشارت دی، اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی ہوتا، تو پھر حضرت عیسی علیہ السلام کی طرح کیوں نہیں کہا: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ يَّأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾. (الصف:٦) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کی خبر دی ہے؛ لیکن بحیثیت امتی کے، نہ کہ بحیثیت نبی کے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قیامت تک کے لیے جن وانس سبھی کی طرف ہوئی ہے؛ قال الله تعالى: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهِ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا﴾. (الفرقان:١)

وقال عليه الصلاة السلام: "لا يسمع بي أحد مِن هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم لا يؤمن بي إلا دخل النار". (صحيح مسلم، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، رقم:٢٤٠)

(۴) قادیانیوں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لو عاش إبراهيم ابنُ النبي صلی اللہ علیہ وسلم لكان صدّيقًا نبيًّا". (١)

ابراہیم کی نبوت میں موت رکاوٹ بنی، اگر موت نہ آتی تو وہ نبی ہوتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کا سلسلہ جاری ہے۔ جیسے کوئی کہے: لو أتيتني لأكرمتك. لیکن تم نہ آئے تو اکرام کا تحقق نہ ہوا، ورنہ ہمارا اکرام تو جاری ہے۔

حدیث: "لو عاش إبراهيم ..." کی تحقیق اور اس کا صحیح مطلب:

جواب: ابن عبد البر اور امام نووی رحمہما اللہ نے اس حدیث کو باطل کہا ہے؛ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت انس، حضرت جابر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے؛ اگر چہ ابراہیم بن عثمان شیبی کی وجہ سے ضعیف ہے۔ یہی راوی ابراہیم بن عثمان الشیبی تراویح کی بیس رکعات والی روایت میں بھی ہیں اور غیر مقلدین جو نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ کے قائل ہیں، ان کی مستدل حدیث میں بھی ابراہیم بن عثمان شیبی ہیں۔

(١) روي من حديث ابن عباس وجابر مرفوعًا، ومن حديث أنس وعبد الله بن أبي أوفى موقوفًا. أما حديث جابر فأخرجه ابن ماجه، رقم:١٥١١، وإسناده ضعيفٌ جدًّا. وأما حديث جابر فأخرجه ابن عساكر في التاريخ (٣/١٣٧-١٣٨) وإسناده ضعيف. وأما حديث أنس الموقوف فأخرجه أحمد، رقم:١٢٣٥٨، وإسناده ضعيف أيضًا. وأما حديث أبي أوفى الموقوف فأخرجه البخاري في صحيحه، رقم:٦١٩٤، وإسناده صحيح.

اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو یہ تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہوگی، جیسے آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبیاء:۲۲) اور لو کان تو مفروضات کے لیے ہے، واقعات کے لیے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی تعلیق بالمحال ہے کہ لو عاش إبراهيم لكان صدّيقا نبيّا. یعنی بقاء بعد الموت محال ہے تو ابراہیم کی نبوت بھی محال ہے؛ کما في قوله تعالى: ﴿وَحَرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنٰهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ﴾. (الأنبیاء: ۹۵)

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ﴾. (الزخرف: ۸۱) رحمٰن کے لیے ولد ہونا محال ہے، تو میرا اس کے لیے اول العابدین ہونا بھی محال ہے۔

اور اسی طرح:

فلو طار ذو حافر قبلها ❁ لطارت ولكنه لم يطر (۱)

حدیث کا دوسرا مطلب:

لو عاش إبراهيم لكان صديقا نبيًّا؛ لكن انقطعت النبوة فلم يعش، بل مات. اس کی تشریح یہ ہے کہ علامہ تفتازانیؒ نے مختصر المعانی میں لکھا ہے کہ لَو کے بارے میں دو مسلک ہیں:

(۱) لَو میں ثانی کی نفی اوّل کی نفی کی وجہ سے ہے، یعنی اوّل کی نفی ثانی کی نفی کے لیے سبب ہے: لو لانتفاء الثاني بسبب انتفاء الأوّل. مثال: لو أتيتني لأكرمتُك، لكن لم تأتني فما أكرمتُك.

(۲) لَو انتفائے اول کے لیے آتا ہے لأجل انتفاء الثاني یہ قول محقق ہے۔ مثال: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبیاء: ۲۲) اگر انتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول ہے تو یہ زیادہ بہتر نہیں، اور اگر انتفاء الأول لأجل انتفاء الثاني ہو تو بہتر ہے؛ اس لیے کہ استدلال معلوم سے مجہول پر ہوتا ہے، مجہول سے معلوم پر نہیں ہوتا۔ اور اسی کو عبرت کہتے ہیں الانتقال من المشاهد إلى غير المشاهد، أو من المعلوم إلى المجهول.

آسمان وزمین کا مشاہدہ ہوگا تو اس مشاہدہ سے خالق السماء والأرض پر استدلال صحیح ہوگا۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ فساد نہیں، اس لیے تعدد الٰہ نہیں۔ یہ نہیں کہ تعدد الٰہ نہیں اس لیے فساد نہیں؛ کیونکہ یہ استدلال من المعلوم الی المجہول نہیں ہوگا۔

"لو عاش إبراهيم لكان صديقا نبيا" یعنی اگر ابراہیم زندہ ہوتے تو صدیق و نبی ہوتے؛ مگر نبوت کا

---

(۱) أي: لو أن ذوات الحوافر جعل في قدرتها الطيران بآلة تخصبها لطارت هذه الفرس، وكانت الأولى بذلك، لما فيها من النجابة والعتق، ولكن الطيران خص به ذوات النجاح. (شرح ديوان الحماسة، لأحمد بن محمد المرزوقي (م: ۴۲۱ھ)، ص ۳۹۲)

سلسلہ چونکہ ختم ہو چکا ہے؛ اس لیے زندہ بھی نہ رہے، ورنہ لوگ کہتے کہ ابراہیم، یعقوب اور داوٗد علیہم السلام کے بیٹے تو نبی بنے، افضل الرسل کا بیٹا بدرجہ اولیٰ نبی ہونا چاہئے؛ اس لیے ان کو اٹھالیا گیا۔(۱)

ختم نبوت کے موضوع پر چند کتابیں:

ختم نبوت کے دلائل اور قادیانیت کے شبہات پر رد اور ان کی تحریفات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:

۱-ختم نبوت-از مفتی محمد شفیع عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ، جس کا عربی نام **هدية المهديين** ہے۔

۲-علوم القرآن-از مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۳-تحفۂ قادیانیت-از مولانا محمد یوسف لدھیانوی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

۴-محمدی پاکٹ بک-از عبد اللہ معمار صاحب۔

۵-پیغام ہدایت-از مولانا منظور احمد چنیوٹی۔مرتب: مولانا محبوب احمد۔

۶- احتساب قادیانیت۔جس میں اس موضوع پر متعدد علما کے رسائل ہیں اور عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت سے طبع ہوئی ہے۔

---

(۱) قال علي القاري: ”قال النووي في تهذيبه: وأما ما روي عن بعض المتقدمين حديث ”لو عاش إبراهيم لكان نبيًّا“ فباطل، وجسارة على الكلام بالمغيبات ومجازفة وهجوم على عظيم. وقال ابن عبد البر في تمهيده: لا أدري ما هذا، فقد ولد نوح غير نبي، ولو لم يلد إلا نبيا لكان كل أحد نبيا، لأنه من ولد نوح.

وهو تعليل عليل، إذ ليس في الكلام ما يدلُّ على أن ولد النبي نبيٌّ بطريق الكلية، ولا ضرر في تخصيص التقدير والفرضية مع أنه لا يستلزم وقوع المقدم في القضية الشرطية، فلا ينافي كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، فيقرب مِن قوله صلى الله عليه وسلم على ما رواه أحمد والترمذي والحاكم عن عقبة بن عامر مرفوعًا ”لو كان بعدي نبيٌّ لكان عمر بن الخطاب“ والله سبحانه أعلم بما كان وما يكون، وبما لا يكون، وبأنه لو كان كيف يكون. هذا، وقد قال شيخ مشايخنا العلامة الرباني الحافظ ابن حجر العسقلاني في الإصابة: وهذا عجيب من النووي مع وروده عن ثلاثة من الصحابة، ولا يظن بالصحابي أن يهجم على مثل هذا بظنه، قلت: مع أنهم لم يقولوه موقوفًا، بل أسندوه مرفوعًا كما بينه خاتمة الحفاظ السيوطي بأسانيده في رسالة على حدة، مع أن القواعد المقررة في الأصول أن موقوف الصحابي إذا لم يتصور أن يكون من رأي فهو في حكم المرفوع، فإنكار النووي كابن عبد البر لذلك إما لعدم اطلاعهما، أو لعدم ظهور التأويل عندهما، والله أعلم“. (مرقاة المفاتيح ۹۸/۱۱. وانظر: المقاصد الحسنة، ص۳۴۷. وكشف الخفاء ۱۵۶/۲. وفتح الباري ۵۷۹/۱۰.)

٢٥

إِمَامُ الْأَنْبِيَاءِ بِلَا اخْتِلَافٍ وَ تَاجُ الْأَصْفِيَاءِ بِلَا اخْتِلَالِ

ترجمہ: بلا اختلاف متفقہ طور پر تمام انبیا کے امام اور سردار ہیں۔ اور بغیر کسی عیب اور نقصان کے اصفیا کے تاج ہیں۔

امام بمعنی ''مَن يُقتدىٰ به''، جیسے لباس ''ما يلبس به''. آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسراء کی رات مسجد اقصیٰ میں تمام انبیا علیہم السلام کی امامت کی۔

صحیح مسلم میں ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ''وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء ... فحانت الصلاة فأممتهم''. (صحيح مسلم، رقم: ١٧٢، باب ذكر المسيح ابن مريم، والمسيح الدجال)

دلائل النبوۃ للبیہقی میں ہے: ''ثم بُعِثَ له آدم فمَن دونه من الأنبياء عليهم السلام فأمَّهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الليلة''. (دلائل النبوة للبيهقي ٣٦٢/٢)

المعجم الاوسط میں ہے: ''ثم أقيمت الصلاة فتدافعوا حتى قدموا محمدًا صلى الله عليه وسلم''. (المعجم الأوسط ١٦٦/٤، رقم: ٣٨٧٩)

سنن نسائی میں ہے: ''ثم دخلتُ بيتَ المقدس فجمِع لي الأنبياءُ عليهم السلام فقدَّمني جبريل حتى أممتهم، ثم صُعِد بي إلى السماء الدنيا''. (سنن النسائي، رقم: ٤٥٠، باب فرض الصلاة)

امام: رئیس اور سردار کے معنی میں بھی آتا ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیا کے سردار ہیں؛ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ''إذا كان يوم القيامة كنتُ إمام النبيين وخطيبهم''. (سنن الترمذي، باب فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم ٣٦١٣. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.)

دوسری حدیث میں ہے: ''أنا سيّد ولد آدم ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر''. (سنن الترمذي، باب ومن سورة بني إسرائيل، رقم: ٣١٤٨).

ایک اور حدیث میں ہے: ''أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة، وأوّل من ينشق عنه القبر، وأوّل شافع وأوّل مشفَّع''. (صحيح مسلم، باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم، رقم: ٢٢٧٨).

ایک حدیث میں ہے: ''إنّ اللّٰه اصطفَى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفَى قريشًا من

كـنـانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم". (صحيح مسلم، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٢٢٧٦).

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد وجوہ سے تمام انبیا سے افضل ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ نے آپ کو پوری دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، ﴿وَمَا أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) اور جو پوری دنیا کے لیے رحمت ہو ظاہر ہے کہ وہ پوری دنیا سے افضل بھی ہوگا۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے آپ کے تذکرے کو اونچا مقام عطا فرمایا؛ ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (ألم نشرح: ٤)؛ چنانچہ کلمۂ شہادت، اذان اور تشہد وغیرہ میں اپنے نام کے ساتھ آپ کے نام کو بھی ذکر فرمایا ہے؛ جبکہ دیگر انبیا کے ساتھ ایسا نہیں ہوا۔

(۳) قرآن کریم میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نام کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ذکر فرمایا ہے، جیسے: (۱) ﴿أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ﴾. (آل عمران: ٣٢). (۲) ﴿وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ﴾. (النساء: ٦٩)

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کی بیعت کو اپنی بیعت کے ساتھ ملایا؛ ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ﴾. (الفتح: ١٠)

آپ کے دین کو آخر الادیان اور ناسخ الادیان قرار دیا، اور آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ﴾. (النساء: ٨٠)

اور ایک روایت میں آتا ہے: "وما مِن نبي يومئذ آدمُ فمن سِواه إلا تحت لوائي". (سنن الترمذي، باب في فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٣٦١٥. و في إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف).

معجزات کے اعتبار سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیا کے امام ہیں۔ دیگر انبیا علیہم السلام کو بھی بارگاہِ الٰہی سے معجزات عطا ہوئے؛ لیکن وہ اسی زمانے اور وقت کے ساتھ ختم ہو گئے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزۂ قرآن کی ہر آیت قیامت تک کے لیے معجزہ ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطِيَ ما مثله آمن عليه البشر، وإنّما كان الذي أُوتِيتُ وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرَهم تابعًا يومَ القيامة". (صحيح البخاري، باب كيف نزل الوحي، رقم: ٤٩٨١).

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لو كان موسَى حيًّا بين أظهركم، ما حلَّ له إلّا أن يَتّبعني". (مسند الإمام أحمد، رقم: ١٤٦٣١).

ابراہیم علیہ السلام نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دعا مانگی؛ اس لیے کہ آپ ﷺ سب سے معزز رسول ہیں؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ﴾. (البقرة: ۱۲۹) (راجع: مفاتيح الغيب، البقرة: ۲۵۳. والنبراس، ص۲۸۶. وشرح المقاصد ۴۷/۵. ورسالة لابن كمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ "الرسائل العقدية" ۴۷-۶۶)

ایک نبی کو دوسرے پر ایسی فضیلت دینا جس سے دوسرے کی تنقیص لازم آتی ہو صحیح نہیں:

اشکال: اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امام الانبیاء ہیں، تو "لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متّى". (صحيح البخاري، رقم: ۳۴۱۶) اور "لا تخيروني مِن بين الأنبياء". (صحيح البخاري، رقم: ۴۶۳۸) کا کیا مطلب ہے؟

جواب: (۱) مذکورہ احادیث کا مطلب یہ ہے کہ مجھے دیگر انبیا پر ایسی فضیلت مت دو، جس سے دوسرے انبیا کی تنقیص لازم آتی ہو، ورنہ نفس فضیلت تو قرآن سے ثابت ہے، قال اللّٰہ تعالی: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾. (البقرة: ۲۵۳)

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيّنَ عَلٰى بَعْضٍ﴾. (الإسراء: ۵۵)

(۲) حدیث کے سیاق وسباق سے پتہ چلتا ہے یہودی اور مسلمان کا جھگڑا ہوا تھا، اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا، تو مراد یہ ہوگا کہ لا تفضلوني تفضيلًا يؤدّي إلى التقاتل.

(۳) لا تفضّلوني على موسى في نفس النبوة جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾. (البقرة: ۲۸۵).

(۴) لا تفضّلوني بجميع الوجوه. یعنی من کل الوجوہ مجھے تمام انبیا پر فضیلت مت دو؛ اس لیے کہ بعض انبیا کو بعض ایسی جزوی فضیلت حاصل ہے، جو دوسروں کو نہیں۔ (راجع: تفسير ابن كثير، البقرة: ۲۵۳. وشرح النووي على مسلم، باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم على جميع الخلائق ۳۷/۱۵-۳۸. ومرقاة المفاتيح ۱۸۱/۹. وعمدة القاري ۱۳۵/۹).

(۵) یا آپ نے اس وقت فرمایا جب آپ کو تمام انبیا علیہم السلام پر فضیلت کا علم نہیں تھا، بعد میں یہ علم دیا گیا۔

(۶) یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقام تواضع پر فائز تھے تو تواضعاً یہ بات فرمائی؛ اگر چہ درحقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے افضل تھے۔

حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معلم تھے یا ملقّن؟

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام معلم تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم متعلّم تھے، اور معلّم متعلّم سے اولیٰ اور افضل ہوتا ہے۔

جواب: جبرئیل علیہ السلام معلّم نہیں؛ بلکہ مُلقّن تھے، ایک بات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک پہنچانے پر مامور تھے۔ معلّم تو خود اللہ تعالیٰ ہیں؛ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾. (الرحمن: ۱-۲) اور ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾. (النساء: ۱۱۳) کی آیتیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔

حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں کہ انبیا علیہم السلام میں صالح علیہ السلام کی ناقہ معجزہ تھی، موسیٰ علیہ السلام کا عصا معجزہ تھا، اللہ کے حکم سے مردوں کو زندہ کرنا عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ تھا؛ اور یہ تمام معجزات زمانے کے ساتھ ختم ہوگئے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ اب تک باقی ہے، اور قیامت تک باقی رہے گا۔ اللہ تعالیٰ نے تمام انبیائے کرام سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے اور ان کی تصدیق کا وعدہ لیا، قال تعالیٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ آتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾. (آل عمران: ۸۱)

حضرت نانوتویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی سانپ بنی، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس تنے کے ساتھ ٹیک لگایا، اس میں محبت کے جذبات پیدا ہوگئے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کی تاب نہ لاکر بچے کی طرح رونے لگا، یہ کیفیت تو انسانوں میں بھی کم پائی جاتی ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پتھر پر عصا مارا تو اس میں سے چشمے پھوٹ پڑے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک انگلیوں سے پانی جاری ہوا۔ پتھروں سے معجزے کے بغیر بھی پانی نکلتا رہتا ہے؛ مگر انگلیوں سے پانی جاری ہونے کی مثال نہیں پائی جاتی۔

عیسیٰ علیہ السلام دم کرتے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پھیرنے سے مرض جاتا رہتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عتیک رضی اللہ عنہ کو ابورافع یہودی کے قتل کے لیے بھیجا، اس واقعے میں عبداللہ بن عتیک کی پنڈلی کی ہڈی ٹوٹ گئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس پر ہاتھ مبارک پھیرنے کے بعد ایسی ہوگئی، گویا اس میں کبھی کوئی تکلیف ہی نہیں ہوئی تھی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "أنا قائد المرسلين". (سنن الدارمي، رقم: ۵۰) اور ساتھ ساتھ فرماتے ہیں: "ولا فخر"، یعنی یہ بیان واقعہ شکر اور تحدیث بالنعمۃ کے طور پر ہے، جیسے کوئی تشکراً کہے: میں دارالعلوم دیوبند کا

فاضل ہوں۔

تاج الأصفياء: أصفياء کا واحد **صفي** ہے، **أي: الصافون عن الكدورات النفسانية.** اصفیا میں شہدا، صلحا، علما اور اولیا سب آ گئے۔

بلا اختلال : یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امام الانبیاء ہونے میں نہ کوئی اختلاف ہے نہ اعتراض، اور نہ ہی کوئی عیب اور نقصان ہے۔ (۱)

حضرت مفتی رشید احمد صاحبؒ نے تقریر بخاری میں فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے معجزات کو اس طرح بیان کرنا کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کے معجزات ہیچ معلوم ہوں صحیح نہیں۔ (ارشاد القاری، ص۴۱۹)

لیکن حضرت نانوتویؒ کا انبیا کے معجزات کے درمیان تقابل کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت کو بتلانے کے لئے ہے، اور یہ کہنا کہ دوسروں کی معجزات موقت تھے، اس میں تنقیص کا پہلو نہیں؛ بلکہ یہ نفس الامر اور واقعہ کا اظہار ہے۔ آخر تورات اور انجیل بھی آسمانی کتب تھیں؛ لیکن تحریف وتبدیل سے مبرا نہیں، تو کوئی اگر یوں کہے کہ تورات وانجیل میں تحریف ہوئی، تو یہ خود قرآن کے بیان کے مطابق بات ہے، تنقیص اور چیز ہے اور بیان حقیقت اور ہے۔

دیگر انبیاء علیہم السلام کے معجزے اپنے وقت اور زمانے کے لحاظ سے معجزے ہی تھے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات بھی معجزے ہیں۔ معجزہ دراصل فعل خداوندی کا نام ہے، نبی کے ہاتھ پر فقط اس کا ظہور ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾. (الأنفال: ١٧)

---

(١) قال في نشر اللآلي: وقوله: (وتاج الأصفياء) التاج: الزينة التي توضع على الرأس، وهي أشرف أنواع الحلى لشرف محلها، وهو الرأس على بقية الأعضاء، فلذلك شبَّه صلى الله عليه وسلم به.

و(الأصفياء) جمع صفي مأخوذ من الصفوة، وهي الخلوص من شوائب الكدورات، والمراد بهم الصافون عن الكدورات النفسية الموصوفون بالحالات القدسية والمقامات الأنيسة.

وقوله (بلا اختلال) أي بلا نقص بل هو تاج كامل.

ولعله إنما اختار الأصفياء على الأولياء ليعم العلماء والشهداء وسائر الأتقياء. (نشر اللآلي، ص٩٥. وانظر: نشر اللآلي، ص١٠٤).

۲۶

وَ بَاقٍ شَرْعُهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ
إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ ارْتِحَالِ

ترجمہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تمام انس وجن کے لیے ہر زمان ومکان میں قیامت تک ثابت اور باقی رہنے والی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت قیامت تک کے لیے ہے:

اس شعر میں جہمیہ کی تردید ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت نزولِ عیسیٰ علیہ السلام تک ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ یہ شریعتِ بیضا قیامت تک رہے گی۔ اور جو روایت میں آتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام صلیب کو توڑیں گے اور خنزیر کو قتل کریں گے، تو اس ارشاد کے قائل بھی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، آپ ہی نے ارشاد فرمایا: "**واللہ لینزلنَّ ابن مریم حکمًا عدلا، فلیکسرنَّ الصلیبَ، ولیقتلنَّ الخنزیر ...**" (صحیح مسلم، باب نزول عیسی ابن مریم حاکمًا بشریعة نبینا محمد ﷺ، رقم: ۱۵۵)

بتلانے کا مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آنے تک تو یہ حکم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ہماری شریعت ہی کا یہ دوسرا حکم ہوگا تو یہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن گیا۔ (انظر: شرح النووي علی مسلم ۲/ ۱۹۰، باب بیان نزول عیسی بن مریم حاکمًا)

علما فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی شرعی نہیں آئے گی؛ بلکہ تکوینی وحی آئے گی کہ کیا واقعات پیش آنے والے ہیں، جیسا کہ ارشاد ہوگا: "**إنّي قد أخرجتُ عبادًا لي، لا یدان لأحدٍ بقتالهم، فَحَرِّزْ عبادي إلی الطور**". (صحیح مسلم، باب ذکر الدجال وصفته وما معه، رقم: ۲۹۳۷) یعنی یاجوج ماجوج نکلیں گے آپ ان کا مقابلہ نہیں کرسکتے ہیں، ہم ان کو ہلاک کریں گے۔

علمانے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی قربِ قیامت میں دنیا میں تشریف آوری کی متعدد وجوہات بیان فرمائی ہیں، مثلاً:

۱- حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہود کی تردید کے لیے آئیں گے کہ انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو قتل نہیں کیا۔

۲-قرب اجل کی وجہ سے زمین پر آئیں گے۔
۳-انھوں نے دعا کی تھی کہ اے اللہ! مجھے امت محمدیہ میں شامل فرمادے۔
۴-نصاری کی تکذیب کے لیے آئیں گے کہ عیسیٰ علیہ السلام اِلٰہ نہیں؛ بلکہ اللہ کے بندے ہیں۔

شریعتِ محمدیہ کے تاقیامت باقی رہنے کے دلائل:

(۱) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِلنَّاسِ﴾. (سبأ:۲۸)
(۲) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنبياء:۱۰۷)
(۳) ﴿وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾. (الأحزاب:۴۰)
(۴) ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾. (الشرح:٤) اور ذکر کی بلندی یہی ہے کہ تاقیامت ان کا ذکر ہوتا رہے۔
(۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ناسخ ہے، منسوخ نہیں ہوگی۔

نیز شریعت محمدیہ صرف انسانوں کے لیے نہیں؛ بلکہ جناتوں کے لیے بھی ہے:

۱- ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا يَّهْدِيْٓ إِلَى الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا﴾. (الجن:۱-۲)
۲- ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوا أَنْصِتُوْا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلٰى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِيْنَ﴾. (الأحقاف: ۲۹)
۳- ﴿يٰقَوْمَنَآ أَجِيْبُوْا دَاعِيَ اللّٰهِ وَاٰمِنُوْا بِهِ﴾. (الأحقاف: ۳۱)
٤- ﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ وَمِنَّا الْقٰسِطُوْنَ﴾. (الجن:۱٤)

(راجع: النبراس، ص ۲۸۰. وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص۲۲۵. وشرح المقاصد ٥/٤٥-٤٦.
وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص۳۰۳-۳۰٤)

شریعت، ملت اور دین کی تعریف:

شریعت، ملت اور دین مترادف کلمات ہیں، سب کا مفہوم ایک ہے۔

شریعت: **ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين.** (تاج العروس، فصل الشين من باب العين)

دین: **وضع إلٰهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات.** (الكليات، ص٤٤٣) اس میں معرَّف آسان اور معرِّف یعنی تعریف جن کلمات سے کی گئی ہے. وہ لمبی اور مشکل ہے۔

دین کی آسان تعریف یہ ہے: **ما وضعه اللّٰه وأنزله لنفع العباد بواسطة الأنبياء عليهم السلام.**

دین کے معنی اطاعت کے ہیں، اور اسی لیے اس کو دین کہتے ہیں کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے؛ **قال في "مختار الصحاح": دان له: أي: أطاعه.** (مختار الصحاح، د ي ن)

دین کے متعدد معانی:

دین کے بہت معانی ہیں؛ لیکن مشہور چھ ہیں:

۱- تابعداری۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے متعلق ابوطالب سے کہا: "**أريدهم على كلمة تَدِين لهم العربُ**". (شرح مشكل الآثار، رقم: ٢٠٢٩) **أي: تطيع.**

۲- جزا۔ ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ**﴾ **أي: الجزاء.**

۳- حساب۔ "**الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت**". (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٥٩)

أي: العاقل من حاسب نفسه. یا دان نفسه کے معنی: جس نے اپنے آپ کو قابو میں رکھا۔

۴- عمل۔ "**كما تدين تدان**". (مصنف عبد الرزاق، رقم: ٢٠٢٦٢) **أي: كما تعمل تُجازَى.**

وقال الشاعر:

فلمّا صرح الشَّر ❁ فأمسى و هو عريان
ولم يبق سوى العدوان ❁ دناهم كما دانوا

(شرح ديوان الحماسة للتبريزي ١/٦)

جب صبح وشام شر کھلا ہوا ظاہر ہوا اور ظلم ہی رہ گیا، تو ہم نے ان کو ان کے عمل کی جزا دے دی۔

۵- قانون۔ ﴿**وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيْنِ اللّٰهِ**﴾. (النور: ٢) **أي: قانون اللّٰه.**

﴿**إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُّبَدِّلَ دِيْنَكُمْ**﴾. (غافر: ٢٦) **أي: قانون الحكومة.**

۶- شریعت۔ ﴿**إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الإِسْلَامُ**﴾. (آل عمران: ١٩) . اس کے علاوہ دیگر معانی بھی لغت کی کتابوں میں ملاحظہ کیجئے۔

ملّت: **لأنه يُملَل.** یعنی اس کا املا اور اس کی کتابت کی جاتی ہے، وحی اور احادیث کو کتابت کے ذریعہ محفوظ فرمایا گیا ہے۔ یا ملل: تکلیف اور تعب کے معنی میں ہے، اور مکلّف پر شریعت کا بوجھ اور مشقت ہوتی ہے۔

شريعة بروزن **فعيلة** بمعنی مفعول کے ہے، **أي: أحكام مشروعة، أي: مُظهرة ومبيّنة.** قرآنِ کریم میں ہے: ﴿**إِذْ تَأْتِيْهِمْ حِيْتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا**﴾. (الأعراف: ١٦٣) میں **شُرَّعًا** کے معنی

ظاهرةً بينةً کے ہیں۔

شریعة میں " ة " اس لیے ہے کہ یہ احکام اور عقائد وغیرہ کی صفت ہے: یا نُقِل من الوصفيّة إلى الإسميّة، جیسے میتة اصل میں میت ہے، مذکر اور مؤنث سب کے لیے مستعمل ہے؛ مگر جب غیر مذبوح کے لیے استعمال ہوا، تو " نُقِلَ من الوصفيّة إلى الإسميّة".

اور مذہب کے معنی چلنے کا راستہ ہے۔ یہ عام طور پر کسی امام کے اجتہادات کے مجموعے کو کہتے ہیں جس پر ان کے مقلدین چلتے ہوں۔ شاعر کہتا ہے:

ومِن مذهبي حبُّ الدِّيار لأهلها ۞ وللناس فيما يعشقون مذاهبُ

(قاله أبو فراس بن حمدان . راجع: المنازل والديار لأبي المظفر الكناني، ص٣٧).

يوم القيامة: قیامت کو قیامت اس لیے کہتے ہیں کہ لوگ اس روز اللہ کے سامنے کھڑے ہوں گے۔

قال القرطبي: سميت القيامة قيامة؛ لأن الناس يقومون فيه لرب العالمين عز وجل. قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَّوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ .(المطففين: ٤-٦) وقيل: سمي يوم القيامة؛ لأن الناس يقومون من قبورهم إليها، قال الله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَخْرُجُوْنَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا﴾ .(المعارج:٤٣)

ارتحال: أي: الانتقال من مكان إلى مكان آخر، أو من دار الفناء إلى دار البقاء.

۲۷

وَحَقٌّ أَمْرُ مِعْرَاجٍ وَصِدْقٌ
فَفِيْهِ نَصُّ أَخْبَارٍ عَوَالِي

ترجمہ: امر معراج یعنی واقعۂ معراج حق اور سچا ہے۔ معراج کے بارے میں اونچے درجے کی صریح احادیث موجود ہیں۔

حق اور صدق میں فرق:

حق دین میں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ’’**الدين حق، المذهب حق والعقيدة حقة**‘‘.
اور صدق قول اور کلام میں استعمال ہوتا ہے۔ (انظر: التعريفات، ص ٤٠. وشرح العقائد، ص٥٦)

شرح عقائد میں لکھا ہے کہ جب کلام واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے، اور جب واقع کلام کے مطابق ہو تو حق کہلاتا ہے۔ (شرح العقائد، ص٥٦. وانظر: التعريفات، ص٨٩. ودستور العلماء ٢/٣١.)

اور بعض نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ حق عام ہے اور صدق خاص ہے؛ کسی چیز کا اس کی مناسب جگہ میں واقع ہونا حق ہے اس کی خبر دے یا نہ دے، اور کسی چیز کی واقع کے مطابق خبر دینا صدق ہے۔ **قال العسكري: ’’الحقُّ أعم؛ لأنه وقوع الشيء في موقعه الذي هو أولى به. والصدق الإخبار عن الشيء على ما هو به. والحق يكون إخبار وغير إخبار‘‘.** (الفروق اللغوية، ص٤٨)

معراج کے معنی اور اس کی تاریخ:

معراج عروج سے ہے صعود کے معنی میں، یعنی اوپر چڑھنا؛ ﴿**تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ**﴾. (المعارج: ٤)
سفر ارضی کو اِسرا، اور سفر سماوی کو معراج کہا گیا۔

اسرا و معراج کی تاریخ کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: فتح الباري ٧/٢٠٣، باب المعراج. وعمدة القاري، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء ٣/٢٣٨. وروح المعاني ١٤/٣٧١)

اصح قول کے مطابق ہجرت سے ایک سال پہلے ۲۷ / رجب المرجب شبِ دوشنبہ کو معراج ہوئی۔

ابن عبد البرؒ، عبد الغنی المقدسیؒ اور امام نوویؒ کا یہی قول ہے۔ علامہ کوثری فرماتے ہیں: ’’**وعلى ذلك عمل الأمة**‘‘. (مقالات الكوثري، ص٤١٧)

معراج کے لغوی معنی سیڑھی، زینہ وغیرہ کے ہیں، گویا براق معراج میں صعود کرتا اور چڑھتا رہا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ معراج وہی زینہ ہے جس کے ذریعہ مؤمنین کی ارواح اوپر چڑھتی ہیں۔ و اللّٰہ أعلم.

معراج بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ معراج محض روحانی ومنامی نہیں تھی؛ بلکہ بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی۔

اشکال: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ''ما فقد جسد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم''. (سیرة ابن إسحاق، ۲۹۵)

جواب: (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس وقت موجود نہ تھیں؛ کیونکہ معراج ہجرت سے پہلے ہوئی تھی۔

(۲) اس کی سند میں ''بعض آل أبي بكر'' کا ذکر ہے، جو مجہول ہے۔

اشکال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ''کانت رؤیا من اللّٰہ تعالی صادقة''. (سیرة ابن هشام ۱/ ۴۰۰)

جواب: (۱) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔

(۲) سند منقطع ہے؛ اس لیے کہ ابن اسحاق کے شیخ یعقوب بن عتبہ کی ملاقات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہوئی۔ **قال الکوثري رحمه اللّٰہ: ''وأما ما یروی عن معاویة من أن الإسراء رؤیا صادقة، فغیر ثابت عنه أیضًا للانقطاع بین شیخ ابن إسحاق: یعقوب بن عتبة، وبین معاویة؛ لأنه توفي سنة ۱۲۸ھ وأین هذا التاریخ من وفات معاویة''.** (مقالات الکوثري، ۴۱۹)

ابو العباس شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں صحیح روایات کو درجہ اعتبار سے ساقط کرنے کے لیے وضع کی گئی ہیں. **فهٰذا من وضع الزنادقة .**

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آسمانوں پر جانا اور جنت اور دوزخ کا مشاہدہ کرنا صحیح روایات میں مذکور ہے؛ لیکن عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

مولانا عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ **''الآثار المرفوعة في الأحادیث الموضوعة''** اور **''غایة المقال في ما یتعلّق بالنّعال''** میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام محمود کی تفسیر:

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔ (الفتاوی الکبری ٦/٤١٠. مجموع الفتاوی ٤/٣٧٤. بیان تلبیس الجهمية ٦/٢١٦. وبدائع الفوائد ٤/٤٠. واجتماع الجيوش الإسلامية ٢/١٩٤)

علامہ ابن تیمیہ نے مجاہد کی روایت پر سکوت اختیار کیا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ ایسے مزاج کے تھے کہ اپنے مزاج کے خلاف حسن اور صحیح روایت کو بھی مسترد کردیتے تھے اور امام طحاویؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ موضوع روایات نقل کرتے ہیں، جس میں "رد الشمس" کی روایت پر بھی اعتراض کیا ہے؛ حالانکہ یہ روایت حسن ہے۔ اور یہاں ایک ضعیف راوی کی موقوف روایت کو بلا چون و چرا نقل کردیا، فيا للعجب. اسی وجہ سے بعض لوگوں نے ان کو مائل بتجسیم کہا ہے۔

مقام محمود کی یہ تفسیر کہ عرش پر خالی جگہ ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے دن بٹھایا جائے گا، صحیح نہیں، بلکہ صحیح تفسیر شفاعتِ کبریٰ ہے۔

مجاہد کی روایت کو امام طبری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے: **ثنا عباد بن يعقوب الأسدي، ثنا ابن فضيل، عن ليث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا﴾** (الإسراء: ٧٩) **قال: يجلسه معه على العرش.**

امام طبری اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: **"وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحّ به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك ما حدثنا به أبو كريب قال: ثنا وكيع، عن داود بن يزيد، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿عَسَىٰ أَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا﴾ سئل عنها، قال: هي الشفاعة".** (تفسير الطبري ١٥/٤٧)

علامہ کوثری لکھتے ہیں: **"والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة، وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذلك؟! وقد صرح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخريب".** (السيف الصقيل، ص ٥٤)

علامہ ابن تیمیہؒ نے مجاہد کی اس روایت پر سکوت اختیار کیا، اس کی تضعیف یا تردید نہیں کی؛ جبکہ اس میں ایک راوی عباد بن یعقوب رافضی ہے، جو صحابہ رضی اللہ عنہم کی سب وشتم میں ملوث تھا، نیز یہ روایت صرف مجاہد سے موقوفاً مروی ہے۔

عباد بن یعقوب کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "صدوق رافضي، وبالغ ابن حبان فقال: يستحق الترك". (تقريب التهذيب) اور علامہ ذہبی فرماتے: "من غلاة الشيعة ورؤوس البدع، لكنه صادق في الحديث". (ميزان الاعتدال)

اور دوسرے راوی محمد بن فضیل بن غزوان کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "صدوق عارف رمي بالتشيع". (تقريب التهذيب) اور لیث بن أبی سلیم کے بارے میں لکھتے ہیں: "صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه فترك". (تقريب التهذيب)

معراج میں رؤیت باری تعالیٰ ہوئی تھی، یا نہیں؟

مجاہدؒ کے قول کی تحقیق کے بعد اب معراج میں رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں مختصر تحقیق ملاحظہ کیجئے:

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہما رؤیت کو تسلیم کرتے ہیں؛ جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔

آیت کریمہ: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلٰى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى﴾ (النجم: ۷-۹). بعض مفسرین اس آیت کا تعلق رؤیتِ جبرئیل علیہ السلام سے جوڑتے ہیں اور یہی صحیح ہے، اور بعض رؤیتِ باری تعالیٰ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بعض کا تعلق اللہ تعالیٰ سے اور بعض کا جبرئیل علیہ السلام سے ہے۔

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ آخری آیات: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى. أَفَتُمٰرُوْنَهُ عَلٰى مَا يَرٰى﴾ . (النجم: ۱۱-۱۲) کا تعلق دیدارِ الٰہی سے ہوسکتا ہے، اور ابتدائی آیات کا تعلق حضرت جبریل کی رؤیت سے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث میں موجود ہے: فقالت (أي: عائشة): أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "إنّما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين". (صحيح مسلم، باب معنى قول الله عز وجل: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرٰى، رقم: ۲۸۷)

حضرت ابو ہریرہ، ابن عباس اور عروہ بن زبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل ہیں۔ مروان نے ابو ہریرہ سے پوچھا: هل رأى محمدٌ ربَّه، فقال: نعم. (راجع: تفسير القرطبي، الأنعام: ۱۰۳. والتوحيد لابن مندة، رقم: ۲ ص ۴۸۲).

طبرانی نے "الاوسط" میں ابن عباس سے نقل کیا ہے: "إنَّ محمدًا صلى الله عليه وسلم رأى ربَّه مرتين: مرةً ببصره، ومرةً بفؤاده". (المعجم الأوسط، رقم: ۵۷۶۱)

وفي كتاب السنة للخلال عن المروزي: قلت لأحمد: إنهم يقولون: إن عائشة قالت:

من زعم أن محمدًا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى. فبأي شيء يدفع قولها؟ قال: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "رأيتُ ربي"، وقول النبي صلى الله عليه وسلم أكبر من قولها. (فتح الباري ٨/٦٠٨)

اورنسائی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے: "أتعجبون أن تكون الخلةُ لإبراهيم، والكلامُ لموسى، والرؤيةُ لمحمد صلى الله عليه وسلم". (السنن الكبرى للنسائي، رقم: ١١٤٧٥. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: ٣١١٤. وصحّحه على شرط البخاري. وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم).

وروى أحمد بإسناد قوي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رأيتُ ربي تبارك وتعالى". (مسند أحمد، رقم: ٢٥٨٠. وابن أبي عاصم في السنة، رقم: ٤٣٣. والآجري في الشريعة، رقم: ١٠٣٣)

امام ترمذی سند حسن کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں: "رأى محمدٌ ربَّه. قال عكرمةُ: قلتُ: أليس اللّٰهُ يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. قال: ويحك، ذاك إذا تجلّى بنوره الذي هو نورُه، وقد رآى محمدٌ ربَّه مرتين". (سنن الترمذي، باب: ومن سورة النجم، رقم: ٣٢٧٩. وابن أبي عاصم في السنة، رقم: ٤٣٧)

وعن أبي ذر قال: سألتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيتَ ربَّكَ؟ قال: نورٌ أَنَّى أَراهُ. وفي رواية عبد الله المازني: نُورانِيٌّ أراه. وعن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذرٍّ لو رأيتُ رسولَ اللّٰهِ لسألتُه، فقال: عن أي شيءٍ كنتَ تَسألُه؟ قلتُ: سألتُه هل رأيتَ ربَّك؟ فقال أبو ذر: قد سألتُه، فقال: رأيتُ نورًا. (صحيح مسلم، باب في قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ٢٩١-٢٩٢)

مفسرین نے لکھا ہے کہ تطبیق یہ ہے کہ وہ رؤیت نہیں ہوئی جس کے سامنے نگاہ ٹھہر سکتی ہے۔ ابوموسی اشعری کی حدیث میں ہے: "حِجابُه النورُ، لو كشَفه لأحرقتْ سُبُحاتُ وَجهِه (أي أنوارُ وجهِه) ما انتهى إليه بصرُه مِن خلقِه". اور وہ رؤیت ہوئی جس کے سامنے نظر اور بصر ٹھہر سکتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ اعلی درجے کی رؤیت نہیں ہوئی؛ بلکہ رؤیت دون رؤیت ہوئی، یا ذات کا حقیقی مشاہدہ نہیں ہوا؛ بلکہ نور کا مشاہدہ ہوا، یا قلب کے ساتھ مشاہدہ ہوا، نہ کہ بصر کے ساتھ۔ اور جس روایت میں رؤیت بصری کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قلب کے اندر رؤیت بصری رکھی گئی۔

رؤیت باری تعالیٰ کے مسئلے کی تشریح مفسرین نے سورہ نجم کی آیات کے ذیل میں فرمائی ہیں، اور فتح الباری اور فتح الملہم شرح مسلم وغیرہ میں بھی اس کی تشریح موجود ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہی ہے کہ معراج مع الروح والجسد واقع ہوئی ہے، جس کے چند دلائل یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

دلائل معراج الروح والجسد:

(۱) آیتِ اسراء کو سُبحٰن سے شروع کیا گیا ہے، اور سُبحٰن کا استعمال مقامِ تعجب میں ہوتا ہے، جہاں اللہ تعالیٰ کے عجائبات قدرت کا بیان ہو۔ **كلمة سبحان تستعمل في تنزيه الله تعالى عن العجز عند مشاهدة آياته.** اور تعجب کے موقعہ پر استعمال کا تقاضا یہ ہے کہ معراج کے واقعہ میں غایتِ تعجب کو ثابت کیا جائے؛ جبکہ صرف روح کے ساتھ سفر ملکوت وسماوات میں کوئی تعجب کی بات نہیں؛ بلکہ عام لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس آیتِ کریمہ میں "عبـــد" کا لفظ آیا ہے، جو روح اور جسد کے مجموعہ پر بولا جاتا ہے، جیسے: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰهِ يَدْعُوْهُ﴾. (الجن: ۱۹) اور ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهٰى عَبْدًا إِذَا صَلّٰى﴾. (العلق: ۹-۱۰)

(۳) اسراء کا لفظ بھی جسد کے لیے مستعمل ہے، جیسے: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾. (ھود: ۸۱) اور ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلٰى مُوْسٰى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيٓ إِنَّكُمْ مُّتَّبَعُوْنَ﴾. (الشعراء: ۵۲)

(۴) اگر خواب کا واقعہ ہوتا تو اس میں تعجب اور انکار کی کیا بات تھی؟ خواب میں تو لوگ کچھ بھی دیکھ سکتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صعود وعروج اس طرح ہے، جیسے جبرئیل علیہ السلام کا نزول کہ مع الجسد ممکن ہے اس میں ہرگز کوئی استبعاد نہیں۔ (راجع للدلائل والبحث التفصيلي مع أجوبة المنكرين: شرح العقائد، ص ۲۱۹-۲۲۲. والنبراس، ص ۲۹۲-۲۹۴. ومقالة الكوثري المسماة بـ "الإسراء والمعراج" ضمن مقالاته. وشرح المقاصد ۵/۴۸-۴۹. ومفاتيح الغيب، الإسراء: ۱. وروح المعاني، الإسراء: ۱).

حالت بیداری میں معراج کے عدم قائلین کے شبہات اور ان کے جوابات:

(۱) صحیح بخاری وغیرہ میں ہے: "**واستيقظ وهو في المسجد الحرام**". (صحيح البخاري، باب قوله: وكلم الله موسى تكليمًا، رقم: ۷۵۱۷) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ سو رہے تھے۔

جواب (۱): یہ روایت شریک کی ہے جو اگرچہ بخاری کے راوی ہیں؛ مگر کثیر الغلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ **منازل الأنبياء في السماء** کی ترتیب میں بھی ان سے غلطی ہوئی ہے۔

(۲) یہ الفاظ حدیث کے آخر میں آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکوت السماوات کی سیر سے زمین

پر آنے کو بیداری سے تعبیر کیا گیا ہے۔(شرح النووي علی مسلم، باب الإسراء برسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ۲/ ۲۱۰. فتح الباري، باب المعراج ۷/ ۲۰٤)

معراج کی ابتدا کے بارے میں بخاری کی ایک روایت میں ”فُرِجَ عن سقف بیتي و أنا بمكة“ (رقم: ۳٤۹) کے الفاظ آئے ہیں، اوردوسری روایت میں ہے: ”بینما أنا في الحطیم“ (رقم:۳۸۸۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا حطیم کعبہ سے ہوئی؛ لیکن اس میں یوں تطبیق ہوسکتی ہے کہ اپنے گھر سے حطیم تشریف لائے اور حطیم سے اسراء کا سفر شروع ہوا۔

تاریخ اور سیرت کی کتابوں کے مطابق معراج کی ابتدا حضرت ام ہانی کے گھر سے ہوئی۔ یہ خلافِ ظاہر ہے؛ اس لیے کہ آدمی اپنے گھر میں سوتا ہے، الا یہ کہ تاویل کی جائے کہ آپ کا گھر بعد میں ام ہانی کا گھر بن گیا تھا؛ اس لیے کہ ہجرت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر عقیل کے قبضہ میں آیا جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے۔ بعد میں یہ آپ کی چچازاد بہن ام ہانی کے قبضہ میں آیا ہوگا، تو انتہا کے اعتبار سے وہی گھر ام ہانی کا ہے۔

(۲) ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠) کی بعض مفسرین نے معراج کے واقعہ سے تفسیر کی ہے۔

جواب (۱): رؤیا سے مراد خواب ہے، اور اس سے مراد معراج نہیں؛ بلکہ فتح مکہ ہے جس میں تاخیر ہوئی۔ اور اگر معراج مراد لیا جائے تو رؤیا عین مراد ہوگا؛ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مذکورہ آیت کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”هي رؤیا عین أُرِیَها رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لیلة أُسرِي به“. (صحیح البخاري، باب ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾، رقم:٤٧١٦)

اور درجِ ذیل اشعار بھی اس پر شاہد ہیں کہ رؤیا عجیب شے کے معاینہ کے معنی میں بھی آتا ہے:

مضی اللّیلُ والفضل الذي لك لا یمضي ❁ ورؤیاك أحلَی في العیون من الغمض

(دیوان المتنبي: ۱۰)

رات گزر گئی؛ لیکن آپ کی فضیلت ختم نہیں ہوئی، اور آپ کا دیدار آنکھوں میں نیند سے زیادہ لذیذ ہے۔

و كبّر للرؤیا و هش فؤاده ❁ وبشّر قلبًا كان جمًّا بلابله

(حاشیة الشهاب علی تفسیر البیضاوي ٦/ ٤. روح المعاني ٨/ ٩. سبل الهدی والرشاد ٣/ ٦٩)

شاعر نے شکاری کی تعریف کی اور کہا کہ جب شکار دیکھا اور خوشی کے مارے تکبیر بلند کی اور اس دل کو خوشخبری سنائی جس کی پریشانی زیادہ تھی کہ معلوم نہیں شکار ملے گا یا نہیں۔

یہاں بھی رؤیا عین مراد ہے۔تو آیت کا معنی ہوگا: اور ہم نے جو نظارہ تمھیں دکھایا، اُس کو (کافر) لوگوں

کے لیے بس ایک فتنہ بنا دیا۔

(۳) اوپر حرارت اور برودت ہے تو ان دونوں سے حفاظت کیسے ہوئی؟ بعض فلسفی کہتے ہیں کہ اوپر کرۂ ناریہ بھی ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے جب انسانوں کو یہ قدرت عطا فرمائی ہے کہ وہ اپنی حفاظت کا سامان مہیا کر لیتے ہیں تو کیا وہ خود اس پر قادر نہیں کہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت فرمائے؟ اور اب تو کرۂ ناریہ ایک خیالی پلاؤ ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

(۴) اتنی قلیل مدت میں اتنا لمبا سفر کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب (۱): آج کل کے سائنسدان اس بات پر متفق ہیں کہ سرعت کی کوئی حد نہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اللہ تعالیٰ نے ایسی سرعت عطا فرمائی جس کی نظیر دنیا میں نہیں پائی جاتی۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو براق پر لے جایا گیا۔ اور براق برق سے ہے جس کے معنی بجلی کے ہیں، گویا قوتِ ملکی براق کی شکل میں متشکل ہوگئی۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کبھی جسم پر روح کی حالت طاری کر دیتے ہیں **والجسم يصير كالروح**. تو جس طرح روح کی سرعت کی کوئی حد نہیں اسی طرح جسم پر روح کی حالت طاری ہونے سے جسم کی سرعت کی بھی کوئی حد نہیں رہتی۔

(۴) اجسام جتنے بھی ہیں زمین ہو یا ستارے یا اجرامِ فلکیہ ان میں کشش ثقل پائی جاتی ہے، جسے انجذاب سے تعبیر کرتے ہیں۔ اللہ کے حکم سے اس انجذاب کو متوجہ کیا گیا۔ اس کے ساتھ روح کی سرعت اور براق کی سرعت اور قوت سب نے ملکر تھوڑی سی مدت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو آسمانوں میں پہنچا دیا۔

مذکورہ بالا مضمون کا خلاصہ حضرت مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ کے ایک مضمون سے ماخوذ ہے۔

سفر معراج کا مقصد:

سفر معراج سے مقصود عظیم نشانیوں کا مشاہدہ کرانا، انبیا علیہم السلام سے ملاقات، پانچ نمازوں کی فرضیت، سورۂ بقرہ کی آخری آیات کا نزول اور یہ خوشخبری تھی کہ "**من مات ولم يشرك بالله دخل الجنّة**".

اسراء و معراج کے موضوع پر متعدد علما کی تصانیف موجود ہیں۔ شیخ محمد بخیت المطيعي کا بھی اس موضوع پر "**الكلمات الطيبات في المأثور عن الإسراء والمعراج من الروايات...**" کے نام سے ایک اچھا رسالہ ہے۔

مصنفؒ کے اشعار کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی چھ خصوصیات کا بیان:

مصنفؒ نے مذکورہ بالا چار اشعار (۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷) میں سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی چھ صفات وخصوصیات بیان فرمائی ہیں:

(۱) پہلی خصوصیت: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء والمرسلین ہیں، آپ کے بعد نبوت کا دعویٰ کرنے والا جھوٹا اور دجال ہوگا۔

(۲) دوسری خصوصیت: شرافتِ نسب، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنی نوعِ آدم میں عالی النسب ہیں، جیسا امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''**بعثت من خير قرون بني آدم**''. (صحيح البخاري، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۳۵۵۷)

(۳) تیسری خصوصیت: حسن وجمال: آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں ذات اور صفات کے اعتبار سے حسین وجمیل ہیں۔

آفاقہا گردیدہ ام مہر بتاں ورزیدہ ام ❁ بسیار خوباں دیدہ ام، لیکن تو چیزے دیگری

(۴) چوتھی خصوصیت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم اولین اور آخرین کے سردار اور امام ہیں۔

(۵) پانچویں خصوصیت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تا قیامت باقی رہنے والی ہے۔

(٦) چھٹی خصوصیت: اسراء ومعراج ہے۔

یاربِّ صلِّ وسلم دائمًا أبدًا ❁ على حبيبك خير الخلق كُلِّهم

۲۸

وَ مَـرْجُوٌّ شَفَاعَةُ أَهْلِ خَيْرٍ
لِأَصْـحَابِ الْكَبَائِرِ كَالْجِبَالِ

ترجمہ: پہاڑوں کی مانند کبیرہ گناہوں کے مرتکب لوگوں کے لیے اہل خیر کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

یہ شعر دو مختلف مواضع میں آیا ہے۔ بعض نسخوں میں یہاں اور بعض میں دوسری جگہ مذکور ہے۔ اور بعض نسخوں میں مکرر آیا ہے۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں: **شفاعة أهل الخير من الأنبياء والأولياء لأهل الذنوب الكبائر فضلا عن الصغائر مرجوٌّ. والمراد بالكبائر هنا ما عدا الشرك.** (ضوء المعالي، ص۱۷۲)

شفاعت: لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کو کہتے ہیں۔ سفارش کو بھی شفاعت کہتے ہیں؛ اس لیے کہ سفارش کرنے والے نے اپنے کلام کو دوسرے کے کلام کے ساتھ ملا دیا، یا شفیع نے اپنی درخواست کو مشفوع لہ کی درخواست کے ساتھ ملا دیا، یا محتاج اکیلا تھا تو شفیع اس کے ساتھ مل گیا۔

والشفع: جفت، جوڑا۔

والشفاعة: سوال الخير من الغير للغير. اصطلاح میں شفاعت خیر میں استعمال ہوتی ہے، اور شفاعت لغوی شر میں بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾. (النساء: ۸۵).(۱)

---

(۱) قال الراغب الأصفهاني: ''الشفع: ضم الشيء إلى مثله... والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصرًا له وسائلًا عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى''. (المفردات في غريب القرآن، ص۲۶۳)

وقال الرازي: ''الشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئًا ويطلب له حاجة. وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر، كأن صاحب الحاجة كان فردًا فصار الشفيع له شفعًا''. (مفاتيح الغيب، البقرة:۴۸، ۵۸/۳)

وقال الزيلعي: ''الشفعة في اللغة مأخوذة من الشفع، وهو الضم ضد الوتر، ومنه شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للمذنبين؛ لأنه يضمهم بها إلى الفائزين''. (تبيين الحقائق ۲۳۹/۵)

وقال البيجوري: ''والشفاعة لغة الوسيلة والطلب، وعرفًا سؤال الخير من الغير للغير''. (تحفة المريد، ص۳۰۵)

وقال في تحفة الأعالي: ''والشفاعة لغة: الوسيلة، وعرفًا طلب سؤال الخير للغير، وفيه نظر؛ فإن الشفيع قد يشفع لنفسه، والتعريف لا يشمله. وهي مأخوذة من الشفع ضد الوتر، كأن الشافع ضم سؤاله إلى سؤال المشفوع له''. (ص۹۳) =

شفاعت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) شفاعة مخلوق إلى مخلوق. یعنی کسی کی سفارش کرنا کہ فلاں کا یہ کام کر دو۔

(۲) شفاعة مخلوق إلى الخالِق. یعنی خالق سے مخلوق کی سفارش کرنا۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

(الف) من بعد إذنه. قال الله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾. (البقرة: ۲۵۵)

(ب) کون الشفيع كاملًا. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُوْنَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾. (الأنبياء: ۲۸)

اس آیت سے پہلے ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ﴾ مذکور ہے یعنی محترم عباد شفاعت کریں گے۔

(ج) مشفوع لہ کا مؤمن ہونا شرط ہے، کافر کی شفاعت نہیں ہوگی۔ ﴿إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ مؤمن ہی ہوگا۔

شفاعت کی مشہور اقسام:

شفاعت کی مشہور اقسام کا مجموعہ "تُخمّر كذّا" ہے۔ (یعنی شفاعت مشقت کو ڈھانپ لیتی ہے)۔

ت: تخفيف العذاب کی شفاعت۔

خ: الخروج من النار کی شفاعت۔

م: متساوي الحسنات والسيئات کی شفاعت۔

م: مستحق نار جو ابھی نار میں داخل نہیں ہوا، اس کی شفاعت۔

ر: رفع الدرجات کی شفاعت۔ اس کو معتزلہ بھی مانتے ہیں۔

ك: الشفاعة الكُبرى. اس کو بھی معتزلہ مانتے ہیں۔(۱)

= وقال العيني: "الشفاعة: هي سؤال فعل الخير وترك الضرر عن الغير لأجل الغير على سبيل الضراعة". (عمدة القاري ۱۹٦/۳. وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۱۰۳٤)

(۱) وأنكرت المعتزلة شفاعته صلى الله عليه وسلم في من استحق النار أن لا يدخلها، وفيمن دخلها أن يخرج منها، وأما الشفاعة العظمى والشفاعة في زيادة الدرجات فلا ينكرونها.

وهذه المسألة مبنية على جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فعندنا يجوز، فبالشفاعة أولى، وعندهم لا يجوز ذلك بدون الشفاعة، فبالشفاعة كذلك.

قال القاضي عياض: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلا، ووجوبها بصريح قوله تعالى: ﴿لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ﴾، ﴿وَلَا يَشْفَعُوْنَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾، وأمثالها، وبخبر الصادق سمعًا وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحتها في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف الصالح ومن بعدهم من أهل السنة عليها. (إكمال المعلم ۱/٥٦٥. وراجع للبحث التفصيلي: تبصرة الأدلة ۲/۷۹۲-۷۹۸. وتحفة المريد، ص۳۰٥. والنبراس، ص۲۳۸-۲٤۱. وشرح العقائد، ص۱۸۲-۱۸٦. ومفاتيح الغيب، البقرة: ٤۸، ۳/٥۹. وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص٦۸۷-٦۹۰)

د: دخول الجنة بغير حساب.

د: دخول جميع المؤمنين في الجنة.

ا: اللہ تعالیٰ کی شفاعت، جو عفو کے معنی میں ہے۔(۱)

شفاعتِ محشر کے شافعین درجِ ذیل حضرات ہیں:

(۱) انبیا علیہم السلام۔

(۲) ملائکہ۔

(۳) شہید کی شفاعت۔

(۴) علما۔

(۵) مؤمنین کاملین۔

(۶) حافظِ قرآن کی شفاعت۔

(۷) شفاعة الصيام.

(۸) شفاعة القرآن الكريم.

(۹) شفاعة السِّقط.

(۱۰) شفاعة اللّٰه تعالىٰ.

"فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون، فيقول الجبارُ: بقيتْ شفاعتي، فيقبض قبضةً من النار، فيُخرج أقوامًا قد امتُحِشُوا...". (صحيح البخاري، رقم: ۷٤۳۹)

"ثم تُشَفَّع الملائكةُ، والنبيون، والشهداء، والصالحون، والمؤمنون، فيُشفِّعُهم اللّٰهُ".

(المستدرك للحاكم، رقم: ۸۷۷۲، وقال: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

"يَشفَع يومَ القيامة ثلاثةٌ: الأنبياءُ، ثم العلماءُ، ثم الشهداءُ". (سنن ابن ماجه، باب ذكر الشفاعة، رقم: ٤۳۱۳، وإسناده تالف، عنسبة بن عبد الرحمن متروك، واتهمه أبو حاتم بالوضع)

"من قرأ القرآن واستظهره، فأحل حلاله، وحرم حرامه أدخله اللّٰه به الجنة وشفَّعه في عشرة من أهل بيته كلهم قد وجبت له النار". (سنن الترمذي، رقم: ۲۹۰۵، وإسناده ضعيف)

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح النووي على مسلم ۳/۳۵، باب إثبات الشفاعة. وفتح الباري ۱۱/٤۲۸، باب صفة الجنة والنار. وشفاء السقام في زيارة خير الأنام، الباب العاشر، ص ۱٦۰. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۱۰۳٤. وإكمال المعلم ۱/۵٦۵-۵٦٦.

''الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة''. (مسند أحمد، رقم:٦٦٢٦. والمستدرك للحاكم، رقم:٢٠٣٦، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

''إنّ السِّقطَ ليُراغِم ربَّه، إذا أدخلَ أبوَيهِ النّارَ، فيُقال: أيها السِّقْطُ المُراغِم ربَّه أدخِلْ أبوَيك الجنةَ فيَجُرُّهما بسرَرِه حتى يُدخِلهما الجنة''. (سنن ابن ماجه، باب ما جاء فيمن أُصِيب بسِقطٍ، رقم: ١٦٠٨، وإسناده ضعيف لضعف مندل بن علي العنزي).

اشکال: کیا اللہ تعالیٰ دوسروں کو کہیں گے کہ فلاں کو معاف کر دو؟

جواب: شفاعة الله سے مراد اللہ تعالیٰ کا درگزر اور معاف کرنا ہے؛ جبکہ دوسروں کی شفاعت کے نتیجہ میں لوگ یعنی مشفوع لہم نار سے نکل جائیں گے، یا جس مصیبت میں مبتلا ہیں اس سے خلاصی پائیں گے، یا رفع درجات حاصل کرلیں گے، اور آخر میں اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جہنم سے آزاد فرمائیں گے، جن کے پاس ظاہری عمل نہ تھا، صرف قلبی عمل تھا اور اس کا علم انبیا و ملائکہ کو بھی نہ تھا۔ گویا اللہ تعالیٰ کا جہنم سے آزاد فرمانا سابقہ شفاعتوں کا تتمہ ہے؛ اس لیے اس کو مشاکلت کے طور پر شفاعت کہا گیا۔

امام بیجوری لکھتے ہیں: ''وشفاعة المولى عبارة عن عفوه؛ فإنه تعالى يشفع فيمن قال: لا إله إلا اللّٰه وأثبت الرسالة للرسول الذي أرسل إليه ولم يعمل خيرًا قط، ليتفضل اللّٰه تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحد''. (تحفة المريد، ص٣٠٥. وانظر أيضًا: نشر اللآلي، ص٢٢٢. وانظر لتفصيل أصحاب الشفاعة: البدور السافرة في أحوال الآخرة، ص٣٦٠-٣٧٤. والتذكرة، ص٣٩٥-٤٠٠).

لأصحاب الكبائر كالجبال: اس مصرعے میں معتزلہ کی تردید ہے کہ اصحابِ کبائر ان کے نزدیک مخلد فی النار ہوں گے۔ قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے: ''إن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبدا الآبدين ودهر الداهرين''. (شرح الأصول الخمسة، ص٦٦٦)

معتزلہ اور مرجئہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ معتزلہ اور خوارج کبیرہ کو اس قدر ثقیل بناتے ہیں کہ کفر کا حکم اس کے لیے ثابت کرتے ہیں، اور مرجئہ کبیرہ کو بھی صغیرہ کا حکم دیتے ہیں۔

شفاعت پر اشکال:

جب آیت کریمہ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ﴾ (الشعراء: ٢١٤) نازل ہوئی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صفا پہاڑی پر تشریف لے گئے اور قبائل قریش کو بلا کر کہا: ''يا فلان يا فلان يا صفية عمة رسول اللّٰه، يا فاطمة بنت رسول اللّٰه، انقذوا أنفسكم من النار، فإنّي لا أملك لكم من اللّٰه شيئًا''.

وفي رواية: ''لا أغني عنكم مِن اللّٰه شيئًا''. (صحيح البخاري، باب ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ﴾، رقم: ٤٧٧٠.

وصحيح مسلم، باب قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ﴾، رقم: ٢٠٤ و٢٠٦) تو شفاعت کیسے ثابت ہوئی؟

جواب(۱): هٰذا في حق المشرك. خطاب میں اصل مقصود مشرکین تھے؛ اگرچہ خطاب میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا بھی نام لیا۔

(۲) "لا أغني عنكم شيئًا" میں شفاعت کی قید لگائیں گے کہ شفاعت کا یہاں استثنا ہے؛ اگرچہ مذکور نہیں، اور ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مقام تخویف ہے؛ لیکن استثنا کا وجود دوسرے دلائل اور نصوص سے ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی طالب علم کو مدرسہ سے خارج کر دیا جائے اور تہدیداً کہا جائے کہ تمہارا داخلہ نہیں ہوگا اور دل میں یہ ہوتا ہے کہ درخواست دے گا، تو معاف کر دیا جائے گا۔

(۳) یہ آیت نزول شفاعت سے قبل کی ہے۔(فتح الباري ٥٠٢/٨)

علما فرماتے ہیں کہ دنیوی اعتبار سے شفاعت دعا کے مترادف ہے، یعنی دعا کرنا بھی شفاعت میں داخل ہے۔قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ﴾. (الحشر: ١٠)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کی تدفین کے بعد ارشاد فرمایا: "استغفروا لأخيكم وسَلُوا له التَّثبيتَ، فإنّه الآن يُسألُ" (سنن أبي داود، باب الاستغفار عند القبر للميت، رقم ٣٢٢١).

حضرت عائشہؓ نے سوال کیا کہ زیارتِ قبور کے وقت کیا کہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، ويرحم اللّٰه المستقدمين مِنّا والمستأخرين، وإنّا إن شاء اللّٰه بكم لَلاحِقون". (صحيح مسلم، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها، رقم: ٩٧٤).

قبر کے پاس تلاوت کا حکم:

تلاوت قرآن بھی شفاعت میں داخل ہے۔حضرت ابن عمرؓ اور عبدالرحمٰن بن العلاء سے مروی ہے جو مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح ثابت ہے کہ جب کسی کو دفن کرو تو قبر کے سرہانے ﴿الٓمٓ﴾ تا ﴿الْمُفْلِحُوْنَ﴾ اور پائنتی کے پاس سورۂ بقرہ کی آخری آیات ﴿اٰمَنَ الرَّسُوْلُ﴾ سے آخر سورت تک پڑھو۔[1]

(۱) أما الحديث المرفوع فأخرجه الطبراني في "الكبير" (٤٩١/٢٢٠/١٩) بإسناده عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج، عن أبيه، قال لي أبي: يا بني! إذا أنا مُتُّ فألحدني، فإذا وضعتني في لحدي فقل: بسم اللّٰه وعلى ملة رسول اللّٰه، ثم سِنّ عليَّ الثرى سِنًّا، ثم اقرأ عند رأسي بفاتحة البقرة وخاتمتها، فإني سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول ذلك.

وأما الحديث الموقوف: فأخرجه البيهقي في "الدعوات الكبير" (رقم:٦٣٨) قال: أخبرنا أبو عبد اللّٰه الحافظ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا العباس بن محمد، قال: سألت يحيى بن معين عن القراءة عند القبر، فقال: حدثنا =

سلفی حضرات کا تلاوت کے ایصالِ ثواب سے انکار:

سلفی حضرات تلاوت کے ایصالِ ثواب کے سخت منکر ہیں، قبر پر ہو یا کسی اور مقام پر۔ اُن کی تسلی کے لیے

= مبشِّر بن إسماعيل الحلبي، عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج، عن أبيه أنه قال لبنيه: "إذا أدخلتموني في قبري فضعوني في اللحد، وقولوا: بسم الله وعلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، و سُنُّوا عليَّ التراب سَنًّا، واقرؤ وا عند رأسي أول البقرة وخاتمتها، فإني رأيت ابن عمر يستحب ذلك". ومثله في السنن الكبرى للبيهقي ٥٦/٤. وفي تاريخ ابن معين برواية الدوري، رقم: ٥٢٣٨. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٢٣٠/٤٧، و٢٩٧/٥٠.

وقال البيهقي: هذا موقوف حسن. وأورده النووي في الأذكار (رقم: ٤٧٠) وقال: إسناده حسن.

ومبشِّر بن إسماعيل ثقة مأمون كما في "الثقات" لابن حبان، وميزان الاعتدال. وعبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج مقبول كما في التقريب. وذكره ابن حبان في "الثقات".

ابن حبان کی توثیق کے بارے میں شیخ عوامہ لکھتے ہیں: أما أن يُقَوَّل ويشهَّر به أنه يوثق المجاهيل: فلا ينبغي، وهو من الخطأ بمكان، وبناء على هذا الفهم سهُل وشاع على الألسنة والأقلام ردّ توثيق ابن حبان للراوي إذا انفرد به...

وأولُ من رأيته أنصف ابن حبان وتوثيقه للرواة: الحافظ العراقي، فقد سأله تلميذه الحافظ ابن حجر رحمهما الله تعالى، فقال: "ما يقول سيدي في أبي حاتم ابن حبان إذا انفرد بتوثيق رجل لا يعرف حاله إلا من جهة توثيقه له، هل ينهض توثيقه بالرجل إلى د رجة من يحتج به؟، وإذا ذكر ذلك الرجل بعينه أحد الحفاظ كأبي حاتم الرازي بالجهالة، هل يرفعها عنه توثيق ابن حبان له وحده، أم لا؟"

فأجابه العراقي بقول: " إن الذين انفرد ابن حبان بتوثيقهم لا يخلوا إما أن يكون الواحد منهم لم يرو عنه إلا راو واحد. أو روى عنه اثنان ثقتان وأكثر، بحيث ارتفعت جهالة عينه... فأما من وثقهم ولا يعرف للواحد منهم إلا راو واحد، فقد ذكر ابن القطان في كتاب "بيان الوهم والإيهام" أن من لم يرو عنه إلا واحد ووثق، فإنه تزول جهالته بذلك.

وذكر ابن عبد البر أن من لم يرو عنه إلا واحد، وكان معروفًا في غير حمل العلم، كالنجدة والشجاعة والزهد احتُج به".
(مقدمة المصنف لابن أبي شيبة للشيخ محمد عوامة ٨١/١–٨٣. وانظر: مقدمة "الكاشف" للشيخ محمد عوامة)

وقد نقل الخلال رجوع أحمد حين سمع هذه الرواية. وقصة أحمد مرويةٌ من وجهين كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، ٨٧–٨٨.

فالأول عن طريق الحسن بن أحمد الوراق قال: ثني علي بن موسى الحداد...

والثاني: من طريق أبي بكر بن صدقة قال سمعت عثمان بن أحمد بن إبراهيم الموصلي.

فالأول وإن قدح فيه بعض، لكن الثاني صحيح. أبو بكر بن صدقة هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن صدقة، قال الدارقطني: ثقة ثقة. كذا في تاريخ بغداد (رقم: ٢٦٦٤) وعثمان بن أحمد بن إبراهيم الموصلي صحب الإمام أحمد وروى عنه كما في "طبقات الحنابلة" (٢٢١/١).

ولقد سئل يحيى بن معين عن القراءة عند القبر فأجاب مستدلا بهذه الرواية ولم يقل شيئًا. كما في تهذيب الكمال (٢٣٧/٢٢).

شافعیہ کے نزدیک عباداتِ بدنیہ کا ثواب نہیں پہنچتا ہے؛ لیکن متاخرین شافعیہ کا فتوی ثواب پہنچنے پر ہے۔ توسل اور ایصال ثواب وغیرہ کے بارے میں عبداللہ الغماری نے "الردّ المحكم المتين على كتاب القول المبين" لکھی۔ "القول المبين" کسی سلفی کی تالیف ہے۔ =

ہم کہتے ہیں کہ چلو دعا تو کر سکتے ہیں، اگر کسی نے تلاوت کی اور آخر میں دعا کی کہ ''یا اللہ میری اس تلاوت کا ثواب مرحومین کو پہنچا دے''، تو دعا تو قبول ہو گی۔

عز الدین عبد السلام کا فتویٰ تھا کہ قرآن کا ثواب مردے کو نہیں پہنچتا۔ ان کی وفات کے بعد کسی نے ان کو خواب میں دیکھا تو انہوں نے فرمایا کہ: اب مجھے یقین ہو گیا کہ ایصال ثواب اموات کو نصیب ہوتا ہے۔ (التذكرة للقرطبي، ص ۹۳. وإتحاف السادة المتقين ۱۰/۳۷۳)

امام احمد بن حنبلؒ کا واقعہ لکھا ہے کہ کسی کی تدفین میں شریک تھے، تو ایک شخص کو دیکھا جو قبر کے پاس تلاوت کر رہا تھا، امام احمدؒ نے اس کو روک دیا۔ بعد میں جب اس تدفین سے فارغ ہو کر واپس ہو رہے تھے تو محمد بن قدامہ نے اپنی سند سے ان کو یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے سرہانے سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات تلاوت کے لیے کہتے تھے۔ امام احمدؒ نے یہ روایت سن کر کسی شخص کو اُس تلاوت کرنے والے کے پاس بھیجا کہ تلاوت کر سکتے ہو۔ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، باب القراءة عند القبور، ص ۸۸. وتاريخ بغداد، ترجمة علي بن موسى الحداد. وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ۱/۲۲۱. وإحياء علوم الدين ۹/۴۶۳-۴۶۴).

شعبیؒ کہتے ہیں: **''كانت الأنصار إذا مات لهم ميتٌ اختلفوا إلى قبره يقرءُون عنده القرآن''**. (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، باب القراءة عند القبور، ص ۸۹).

ایصالِ ثواب میں قیاس سے استدلال:

ایصالِ ثواب میں قیاس سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ میری والدہ کا انتقال ہو گیا ہے اگر کوئی صدقہ کروں تو اس کا ثواب پہنچے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں پہنچے گا۔ اس کے بعد انہوں نے ایک باغ کو صدقہ کر دیا۔ اسی طرح تلاوت بھی صدقہ کی طرح ہے۔

أن سعد بن عبادة رضي الله عنه توفيت أمُّه وهو غائب عنها، فقال: يا رسول الله إن أمي توفيت وأنا غائب عنها، أينفعها شيءٌ إن تصدقتُ به عنها؟ قال: نعم، قال: فإني أُشهِدك أن حائطي المِخْرافَ صدقةٌ عليها. (صحيح البخاري، باب إذا قال: أرضي أو بستاني صدقة لله، رقم: ۲۷۵٦)

ایک عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے والد کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟

= اور ایک روایت میں سورہ فاتحہ پڑھنے کا بھی ذکر ملتا ہے: قال النبي صلى الله عليه وسلم: '' إذا مات أحدكم فلا تَحبِسوه، وأسرِعوا به إلى قبره، وليُقْرَأ عند رأسه بفاتحة الكتاب، وعند رجليه بخاتمة البقرة في قبره''. (المعجم الكبير للطبراني ۱۲/۴۴۴/۱۳٦۱۳. وأخرجه أيضًا: البيهقي في شعب الإيمان، رقم: ۸۸۵۴. والخلال في الأمر بالمعروف، ص ۸۸. وفي إسناده يحيى بن عبد الله البابلُتِّي، وهو ضعيف، وأيوب بن نَهِيك منكر الحديث).

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے سوال کیا کہ اگر تمہارے والد پر کوئی قرض ہو اور تم اس کو ادا کرو گی تو ادا ہو جائے گا، یا نہیں؟ عورت نے اقرار کیا کہ ہاں ادا ہو جائے گا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی طرح تم ان کی طرف سے حج بھی کر سکتی ہو۔

عن ابن عباس، عن أخيه الفضل، أنه كان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم غداة النحر، فأتته امرأة من خثعم فقالت: يا رسول الله! إن فريضة الله في الحج على عباده، أدركتْ أبي شيخًا كبيرًا، لا يستطيع أن يركب، أفأحجُّ عنه؟ قال: نعم، فإنه لو كان على أبيك دَينٌ، قضيتِه". (سنن ابن ماجه، باب الحج عن الحي، رقم: ۲۹۰۹).

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عبادت میں قیاس سے کام نہیں لیا جاتا؛ لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو قرض پر قیاس فرمایا۔

نیز احادیث میں مکئی، باجرہ اور چاول کے عشر کا ذکر نہیں؛ لیکن حنطہ اور شعیر پر قیاس کر کے فقہائے کرام ان میں عشر کے قائل ہیں۔

ان مذکورہ احادیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آیت ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى﴾ سے مراد اعمال نہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ کسی کی سعی ایمانی دوسرے کو فائدہ نہیں پہنچا سکتی، ورنہ صدقہ اور حج وغیرہ سب کسی کا عمل ہے جو دوسرے کو فائدہ پہنچا رہا ہے۔ اگر یہ سعی مطلق ہوتی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اس کو مقید نہ فرماتے اور صدقہ اور حج عن الغیر کو سند جواز فراہم نہ کرتے۔ (انظر: المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية للشيخ عبد الله الهرري، ص ٤١١-٤٢١. وإتحاف السادة المتقين ١٠/٣٦٩-٣٧٣. وشرح الصدور للسيوطي، باب في قراءة القرآن للميت أو على القبر، ص ٣١٠-٣١٤. والتذكرة للقرطبي، باب ما جاء في قراءة القرآن عند القبر، ص ٨٤-٩٣)

۲۹

وَ إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَفِي أَمَانٍ عَنِ العِصْيَانِ عَمْدًا وَ انْعِزَالِ

ترجمہ: اورانبیاعلیہم السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے عصمت وحفاظت میں ہیں عمداًارتکابِ معاصی سے اورنبوت کے چھین لیے جانے سے۔

اس شعر میں مصنفؒ نے عقیدۂ عصمتِ انبیاعلیہم السلام کو بیان فرمایا ہے۔

العصیان: هو مخالفة أمر الله قصدًا. (الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص ۷۷)

الانعزال: الخلع والانخلاع والانقطاع. یعنی نبوت سے معزول نہیں کئے جاتے، بایں طور کہ نبوت سلب ہوجائے۔ **قال في نشر اللآلي** (ص:۱۰۶): **(الانعزال) أي: الانخلاع عن النبوة.**

أي: النبوة لا تنخلع، أمّا الولاية فيمكن أن تنخلع. اوراس کی مثال بلعم باعوراہے جن کی ولایت سلب کرلی گئی تھی۔

انبیا، نبی کی جمع ہے۔اگر نبأ سے یعنی مہموز ہوتو بروزن فعیل بمعنی فاعل یعنی مخبر ہے،اوراگر نبو معتل اللام ہوتو بروزن فعیل مبنی المفعول بمعنی مرفوع الشان ہے۔

ولایت کی اقسام:

(۱)ولایتِ کاملہ؛ (۲)ولایتِ غیر کاملہ۔ولایت غیر کاملہ کے سلب ہونے کی مثال اوپر گزر چکی ہے۔اور کامل ولایت اگرچہ سلب نہیں ہوتی؛ لیکن اس کا سلب ہونا ممکن ہے۔

ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں: **"فمن رجع رجع عن الطريق، لا من وصل إلى الفريق".** (ضوء المعالي، ص ۱۱۷)

حدیث میں آتا ہے: حضرت ابوسفیانؓ سے جب ہرقل نے پوچھا کہ جومسلمان ہوجاتے ہیں کیا وہ دوبارہ اسلام چھوڑ کر مرتد بھی ہوتے ہیں؟ حضرت ابوسفیانؓ نے کہا: نہیں۔ ہرقل بولا: **"وكذلك الإيمان إذا خالط بَشَاشَةَ القُلوب".** (صحيح البخاري، باب ﴿قُلْ يَأَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، رقم ۴۵۵۳).

اشکال: سلفی حضرات کہتے ہیں کسی ولی کا توسل کرنے میں یہ خرابی ہے کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا خاتمہ

کفر پر ہوا، یا ایمان پر موت واقع ہوئی ہے۔

جواب ترمذی شریف میں حدیث ہے: **"إذا رأيتم الرجلَ يتعاهد المسجد، فاشهدوا له بالإيمان"**. (سنن الترمذي، باب ما جاء في حرمة الصلاة، رقم:٢٦١٧).

مذکورہ روایت میں کہا گیا ہے کہ اس شخص کے ایمان کی گواہی دو، یہ نہیں فرمایا کہ معلوم نہیں اس کا انجام کیا ہوگا؟ اور قرآن کریم میں ہے: ﴿فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾. (البقرة:٢٥٦) جس شخص نے شیطان کا انکار کیا اور اللہ پر ایمان لایا، اس نے ایک مضبوط کڑے کو پکڑ لیا جس کے ٹوٹنے کا امکان نہیں۔ اسی طرح ایمان کی چاشنی جب دلوں میں مل جاتی ہے تو نکلنے کا نام نہیں لیتی۔ اور توسل اس محبت سے ہے جو ولی سے بحیثیت ولی ہوتی ہے۔

اشکال: عن عائشة قالت تُوُفِّيَ صبيٌّ فقلتُ: طوبَى له عصفور من عصافير الجنة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أو لا تدرين أنّ الله خلق الجنة وخلق النار، فخلق لهذه أهلًا ولهذه أهلًا". (صحيح مسلم، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، رقم:٢٦٦٢).

وعن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: أعطَى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجالًا ولم يعط رجلًا منهم شيئًا. فقال سعد: يارسول الله! أعطيت فلانًا وفلانًا ولم تعطِ فلانًا شيئًا وهو مؤمن. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أو مسلم" حتَّى أعادها سعدٌ ثلاثًا، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "أو مسلم". ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: إنّي أُعطِي رجالًا وأدَع من هو أحبّ إليَّ منهم لا أعطيه شيئًا مخافةَ أن يُكبُّوا في النار علَى وجوههم". (سنن أبي داود، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم:٤٦٨٣).

وعن خارجة بن زيد بن ثابت عن أمّ العلاء، وهي امرأة من نسائهم بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: طار لنا عثمانُ بن مظعون في السُكنَى حين اقترَعت الأنصارُ علَى سكنى المهاجرين، فاشتكَى فمَرَّضْناه حتَّى تُوُفِّيَ، ثم جعلناه في أثوابه، فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله. قال: "وما يُدريك؟" قلت: لا أدري والله. قال: "أمّا هو فقد جاءه اليقين، إنّي لأرجو له الخير من الله. والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي ولا بكم". قالت أمّ العلاء: فوالله لا أُزكّي أحدًا بعده. (صحيح البخاري، باب العين الجارية في المنام، رقم:٧٠١٨).

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی کے ولی ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔

جواب: ولی کو ہم ولی سمجھیں گے اور مؤمن کو مؤمن سمجھیں گے۔ حدیث میں آتا ہے کہ مرنے کے بعد جس شخص کی لوگ تعریف کریں اور اچھا بتائیں تو اس کے جنتی ہونے کی گواہی دو۔

عن أنس بن مالك قال: مَرُّوا بجنازة فأثنوا عليه خيرًا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "وجبت". ثم مَرُّوا بأخرى فأثنوا عليه شرًّا، فقال: "وجبت". فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبتْ؟ قال: "هذا أثنيتم عليه خيرًا، فوجبت له الجنة. وهذا أثنيتم عليه شرًّا، فوجبت له النار. أنتم شهداءُ الله في الأرض". (صحيح البخاري، باب ثناء الناس على الميت، رقم:١٣٦٧)

اور مذکورہ بالا احادیث سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ غیب پر وحی اور مشاہدہ کے بغیر قطعی حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتے ہوئے مت لگاؤ۔ **فهذا من قبيل تهذيب الألفاظ** حدیث میں الفاظ کے استعمال میں احتیاط کی تلقین ہے، جیسا کہ قرآن میں آتا ہے: ﴿لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا﴾. (البقرة: ١٠٤)۔ اسی طرح اگر کسی کے بارے میں جنتی کہو تو اِن شاء اللہ کہو، یا رجا اور امید کا لفظ استعمال کرو۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: **"وأجاب العلماء بأنه لعله نهاها (أي:عائشة رضي الله عنها) عن المسارعة إلى القطع (أي: في قولها: طوبى له عصفور مِن عصافير الجنة) من غير أن يكون عندها دليل قاطع، كما أنكر على سعد بن أبي وقاص في قوله: أعطه إني لأراه مؤمنًا. قال: أو مسلمًا. الحديث".** (شرح النووي على مسلم ١٦/٢٠٧. وانظر: مرقاة المفاتيح، باب الإيمان بالقدر ١/١٥٥)

انبیا معصوم ہوتے ہیں اور اولیاء اللہ محفوظ ہوتے ہیں۔

العِصمة: ملكة تمنع العبد من ارتكاب المعصية.(١)

الحفاظة: عدم ارتكاب المعصية عادةً، ولكن يمكن أحيانًا أن يرتكب المعصية.

عصمت انبیا اور حفاظت اولیا کے درمیان فرق:

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ایک قلمی مکتوب میں عصمت انبیا اور حفاظت اولیا کے درمیان ایک عمدہ فرق بیان

---

(١) قال الباجوري: "العصمة لغة: مطلق الحفظ. واصطلاحًا: حفظ الله للمكلف من الذنب مع استحالة وقوعه". (تحفة المريد، ص٢٢٢)

وقال في تحفة الأعالي (ص٥٦): "وقال بعضهم العصمة فضل الله ولطفه، ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة في الإقدام على الطاعة، والامتناع عن المعصية، وإليه مال الشيخ أبو منصور الماتريدي حيث قال: العصمة لا تزيل المحنة، أي: الابتلاء والامتحان، يعني لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية؛ بل هي لطف من الله يحمله على أفعال الخير، ويزجره عن الشر، وأبقى الاختيار تحقيقًا للابتلاء والاختيار". (وانظر: شرح المواقف ٨/٣٠٦. وتحرير التيسير ٣/٣٠. ومنح الروض الأزهر، ص١٧٧)

کیا ہے کہ عدمِ عصمت سے شرعی قباحت لازم آئے گی؛ اس لیے کہ اگر انبیا معصوم نہ ہوں؛ بلکہ فاسق ہوں تو (نعوذ باللہ) مردود الشہادۃ ہوں گے اور واجب الاتباع نہ رہیں گے۔ اس کے برخلاف عدمِ حفاظت سے شرعی قباحت لازم نہیں آئے گی، اس لیے کہ اگر معصیت کا صدور ہو بھی جائے، جیسا کہ امکان ہے تو ولی نبی کی طرح واجب الاتباع نہیں ہوتا۔ (۱)

عصمتِ انبیا میں اختلاف:

معتزلہ کے نزدیک: ابو الہذیل اور ابو علی معتزلی کے نزدیک قبل النبوۃ ارتکاب معصیت ہوسکتا ہے؛ البتہ قاضی عبد الجبار اور اکثر معتزلہ کے نزدیک انبیا قبل النبوۃ بھی کبیرہ کے ارتکاب سے معصوم ہیں۔ "**إن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء لا قبل البعثة و لا بعدها**". (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص ۵۷۵. وانظر: مفاتيح الغيب ۳/ ۴۵۵، البقرة: ۳۶)

اشاعرہ کے نزدیک: جو صغائر حقارت آمیز نہیں اُن معاصی سے عصمت ضروری نہیں ہے۔ (شرح المواقف ۸/ ۲۸۸)

ماتریدیہ کے نزدیک: انبیا ہر قسم کے صغائر و کبائر سے معصوم ہیں۔ (شرح الفقه الأكبر للماتريدي، ص ۱۳۳)

تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلے قول سے خلافِ اولیٰ مراد لیا جائے۔ یعنی اشاعرہ صغائر سے خلافِ اولی مراد لیتے ہیں۔

---

(۱) علامہ شمس الحق افغانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: متکلمین کی کتابوں میں عصمت اور محفوظیت کے درمیان فرق کا ذکر موجود نہیں؛ البتہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ایک قلمی مکتوب جو رسالہ "الرحیم" شمارہ اکتوبر ۶۵ء میں شائع ہوا تھا، اس میں شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے " العصمة: التحفظ من الذنوب ولزوم المحذورية الشرعية". چونکہ شرع نے پیغمبر کی پیروی کا حکم دیا ہے؛ اس لیے معصیت کی صورت میں محذورِ شرعی لازم آجاتا ہے اور اولیا کی پیروی کا حکم نہیں دیا گیا ہے؛ لہٰذا اولیا کی معصیت کی صورت میں محذورِ شرعی لازم نہیں آتا۔ (عصمت انبیا، وحرمت صحابہ - از افادات علامہ شمس الحق افغانیؒ، ص ۴)

علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "حضرات علما نے تحقیق فرمائی ہے کہ ایک ہے معصوم اور ایک ہے محفوظ، معصوم وہ ہے جس سے گناہ ومعصیت کا صدور محال ہو، اور محفوظ وہ ہے جس سے صدور معصیت محال تو نہ ہو؛ لیکن اس سے کوئی معصیت صادر نہ ہو۔ یا آسان اور سادہ لفظوں میں یوں تعبیر کریں گے کہ معصوم وہ ہے جو گناہ کر ہی نہیں سکتا، اور محفوظ کے معنی یہ ہیں کہ گناہ کر تو سکتا ہے؛ لیکن کرتا نہیں۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ انبیائے کرام معصوم ہیں اور اولیائے کرام رحمہم اللہ محفوظ ہیں"۔ (عصمت انبیا و حرمت صحابہ، ص ۵-۶)

قال في تحفة الأعالي، ص ۵۵: "إن العصمة أرقى من الحفظ، إذ هي عدم خلق الذنب في الشخص بخلاف الحفظ، فإنه خلق الذنب فيه، لكن حفظه الله من ارتكابه". وانظر أيضًا للفرق بين العصمة و الحفاظة: معارف القرآن ۱/ ۱۴۶ لمولانا إدريس الكاندهلوي.

عصمت کا تعلق متعدد امور سے ہے:

(۱) عقائد سے، قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَآ إِبْرٰهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ﴾. (الأنبياء: ۵۱)

(۲) تبلیغ سے۔ اگر یہ تقصیر صادر ہو جائے تو اس سے زیادہ بڑی تقصیر کوئی اور نہ ہوگی؛ اس لیے کہ یہ مقصودِ بعثت کے خلاف ہے۔

(۳) کبائر سے بالاتفاق معصوم ہوتے ہیں۔

(۴) صغائر سے۔ جو صغائر حقارت اور خِسّت سے تعلق رکھتے ہیں اُن سے محفوظ ہیں۔

عصمت انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں ماتریدیہ اور محققین اشاعرہ کا صحیح اور محقق مسلک یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام نبوت کے بعد اور نبوت سے پہلے بھی ہر قسم کے صغائر و کبائر سے معصوم ہیں۔ (۱)

---

(۱) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ”بل عصموا من الصغائر والكبائر جميعًا قبل النبوة وبعدها“. (عمدة القاري ۴۱۳/۱۰، باب استغفار النبي صلى الله عليه وسلم في اليوم والليلة)

اسی طرح ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: ”إذ الأنبياء معصومون قبل النبوة وبعدها عن كبائر الذنوب وصِغارِها ولو سهوًا على ما هو الحق عند المحققين، وإن كان الأكثرون على خلافه“. (مرقاة المفاتيح ۱۲۷/۱. باب الكبائر وعلامات النفاق)

وقال الماتريدي في شرح الفقه الأكبر: ”(والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح) يعني قبل النبوة وبعدها، (وقد كانت منهم زلات وخطايا) مثال الزلات: أكل آدم من الشجرة. ومثال الخطايا: قتل موسى رجلا من قوم فرعون، فإنه لم يقصد قتله أصلا، بل قد ضربه بيده ليدفعه عن الإسرائيلي فوقع الضرب قصدًا، والقتل خطئًا، والقتل زلة أيضًا؛ لأن كل خطأ زلة، وليس كل زلة خطأ، فبينهما عموم وخصوص مطلقًا؛ لأن الزلة قد تكون بالخطأ، وقد تكون بالسهو، وقد تكون بترك الأولى والأفضل.

وقال الإمام عمر النسفي في التفسير: أئمةُ سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على أفعال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ لأنها نوع ذنب، ويقولون: فعلوا الفاضل وتركوا الأفضل، فعُوتِبوا عليه؛ لأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير“. (شرح الفقه الأكبر للماتريدي، ص۱۳۳. وقد قال الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه ”أبو حنيفة حياته وعصره“ (ص۱۸۷): ”و نسبة هذا الشرح إلى الماتريدي موضع نظر“.)

وقال في نشر اللآلي (ص۱۰۵): ”وأما الصغائر فما فيه خِسّة لا يصدر منهم لا عمدا ولا سهوا، وذلك كسرقة لقمة ونحوه، وأما ما ليس فيه خسة ففي صدوره سهوًا خلاف، والذي جرم به الإمام أبوإسحاق الإسفرائيني وأبو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض أن الصغائر لا تصدر منهم أيضًا لا عمدا ولا سهوا، وهو الذي ندين الله تعالى به“. وانظر: شرح النووي على مسلم ۵۳/۳-۵۴)

شیخ محمد بخیت المطیعی لکھتے ہیں کہ ”سهوًا“ کی قید لگانے کی ضرورت نہیں: ”كما جاز عليهم الزلة يجوز عليهم الخطأ والسهو، لأنه لا يكون معصية أصلا حال الخطأ ولا حال السهو، بل هو معصية إذا لم يكن خطأً أو سهوًا. وعلى هذا فلا حاجة لما نقلناه عن العطار، بل يكفي أن يقال إنهم معصومون لا يصدر عنهم ذنب أصلاً لا صغيرة ولا كبيرة قبل النبوة ولا بعدها، ولا حاجة إلى قولهم لا عمدا ولا سهوا لأنه لا يتصور شرعًا أن تكون المعصية سهوا، والمراد بالسهو ما يشمل الخطأ“. (حاشية الشيخ محمد بخيت الميطيعي على نهاية السؤال ۸/۳)

عصمت انبیا علیہم السلام کے دلائل:

حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلویؒ نے اپنی تفسیر ''معارف القرآن'' میں سورۂ بقرہ میں حضرت آدم علیہ السلام کے قصہ کے ذیل میں عصمت انبیا کے دلائل تفصیل سے بیان فرمائے ہیں۔ ان میں سے چند دلائل بمعہ اضافہ وترمیم ملاحظہ فرمائیے:

(۱) ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ﴾. (النساء: ٨٠) جس طرح اللہ تعالیٰ ہر عیب اور ظلم وناانصافی وغیرہ سے پاک ہیں، اسی طرح اللہ کے فرستادہ انبیا اور رسل اس ذاتِ کریم کی نافرمانی اور عصیان سے پاک اور معصوم ہوتے ہیں۔

(۲) ﴿لِيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِيْدًا عَلَيْكُمْ﴾. (الحج: ٧٨) اور گواہ عادل ہوتا ہے۔

(۳) ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا﴾. (النساء: ١٤) یہ نافرمانی کی سزا ہے اور نبی مستحق نار نہیں ہوسکتے۔

(۴) ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِيْنًا﴾. (الأحزاب: ٣٦)

(۵) اس عالم میں دو ہی جماعتیں ہیں حزب اللہ یا حزب الشیطان۔ اگر انبیا علیہم السلام سے معصیت کا صدور ہو، تو حزب اللہ میں شمار کیسے ہوں گے؟

(۶) شیطان نے کہا: ''وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ﴾. (الحجر: ٣٩-٤٠) اگر ان مخلصین میں انبیا علیہم السلام بھی شامل نہ ہوں تو اور کون ہوگا؟ بل هم علی رأسهم.

(۷) ﴿كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ﴾. (یوسف: ٢٤) اللہ تعالیٰ ہر برائی اور فحش کو انبیا علیہم السلام سے پھیر دیتے ہیں۔ ان کا معصیت کی طرف جانا تو درکنار اگر معصیت ان کے قریب آئے تو بھی اس کو اُن سے دور رکھا جاتا ہے۔

(۸) ﴿يَا نِسَآءَ النَّبِيِّ مَنْ يَّأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُّضٰعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾. (الأحزاب: ٣٠) یہ تو ان کی ازواج کا معاملہ ہے، تو نبی کے لیے بطریق اولیٰ ہوگا۔

(۹) ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَّغُلَّ وَمَنْ يَّغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾. (آل عمران: ١٦١) آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی خیانت کر ہی نہیں سکتا، جیسے فرمایا: ﴿مَا كَانَ لِلّٰهِ أَنْ يَّتَّخِذَ مِنْ وَّلَدٍ﴾. (مریم: ٣٥) غلول کا ایک معنی ہے: مالِ غنیمت میں خیانت کرنا، اور دوسرا معنی مطلقاً خیانت کے ہیں۔ یہاں نکرہ سیاق

= شیخ محمد عوامہ نے اس موضوع پر اپنی کتاب ''حجية أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم'' (ص۱۵-۱۸) میں اچھی بحث کی ہے۔ نیز نور الدین صابونی کی کتاب ''المنتقى من عصمة الأنبياء''، میں بھی عصمت انبیا کے متعلق اچھے فوائد ہیں۔

نفی میں واقع ہے؛ اس لیے مراد مطلقاً خیانت ہوگی جس میں عموم ہے۔ خیانت فی القول بھی ہوتی ہے اور فی العمل اور فی القلب أي: في العقيدة بھی۔ تو انبیا علیہم السلام اپنے اقوال، اعمال وافعال، اور خیانت فی العقیدہ، تینوں قسم کی خیانتوں سے پاک اور معصوم ہیں۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص ۴۱-۴۸. وعصمت انبیا علیہم الصلوۃ والسلام-علامہ شمس الحق افغانیؒ ص ۶-۹)

شعر میں عمداً کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ بعض اشاعرہ سہواً کے قائل ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا: يا رسول الله أكتبُ ما أسمع منك؟ قال: "نعم". قلتُ: عند الغضب وعند الرضا؟ قال: "نعم، إنه لا ينبغي لي أن أقول إلا حقًّا". (المستدرك على الصحيحين، رقم: ۳۵۸)

عصمتِ انبیا علیہم السلام پر اشکالات وجوابات

حضرت آدم علیہ السلام:

شرحِ عقائد میں مذکور ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کا انکار کرنے والے پر کفر کا اندیشہ ہے۔ "فإنكار نبوته على ما نُقِل عن البعض يكون كفرًا". (شرح العقائد، ص ۲۰۹)

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا آدم نبی تھے؟ آپ نے فرمایا: نَعَم. پھر دریافت کیا گیا کہ آدم اور نوح علیہما السلام کے درمیان کتنا زمانہ گذرا ہے؟ فرمایا: عشرة قرون (دس صدیاں)، پھر نوح اور ابراہیم علیہما السلام کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو فرمایا: عشرة قرون. پھر رسولوں کی تعداد پوچھی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تین سو تیرہ (۳۱۳) اور انبیا علیہم السلام کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار بتائی۔ (۱)

حاکم نے مستدرک میں روایت نقل فرمائی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدم علیہ السلام نبی تھے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نَعَم، معلَّم مكلَّم. حاکم نے اس روایت کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے، اور امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ (المستدرك على الصحيحين، رقم: ۳۰۳۹)

---

(۱) المعجم الكبير للطبراني ۷۵۴۵/۱۱۸/۸، بسند صحيح. وأخرجه أيضًا: ابن حبان في صحيحه (رقم: ۶۱۹۰. والحاكم في المستدرك (رقم: ۳۰۳۹) وصحّحه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وقال ابن كثير في "البداية والنهاية" ۱۱۳/۱: هذا على شرط مسلم ولم يخرّجه. وأخرجه أيضًا مطوّلاً أو مختصرًا: مسلم، رقم: ۲۲۸۷. وأحمد، رقم: ۱۰۹۸۳، و۲۵۴۶، و۱۰۹۸۷، و۲۱۵۴۶، و۲۲۲۸۸. والترمذي، رقم: ۳۱۴۸. وابن ماجه، رقم: ۴۳۰۸. وابن أبي شيبة في المصنف، رقم: ۳۶۰۱۳. وغيرهم.

اور یہ بات یقینی ہے کہ معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔

وقال عليه الصلاة والسلام: "أنا سيد ولد آدم ولا فخر...، وما مِن نبي يومئذٍ آدمُ فمَن سواه إلا تحت لوائي". (سنن الترمذي، باب فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:٣١٤٨. وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف ٥/٢١٣، مع تعليق الدكتور بشار عواد).

اشکال (۱): آدم علیہ السلام نے نہی کے باوجود ممنوعہ درخت سے کھایا اور خود آدم علیہ السلام نے اقرار کیا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ﴾. (الأعراف:٢٣) ظلم کا معنی گناہ ہے، اور ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾. (البقرة:٣٧) جو قبول توبہ پر دلالت کرتا ہے، وہ گناہ کے بعد ہی ہوتا ہے۔

جواب: آدم علیہ السلام سے یہ خطا انسانی بھول چوک کی وجہ سے ہوئی، اور اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا﴾. (طه:٥) اس آیت میں اولاً نسیان کا ذکر کیا گیا، اور پھر اس کی تاکید کے لیے عزم اور ارادہ نہ ہونا ذکر کیا گیا کہ آپ سے یہ عمل نسیاناً صادر ہوا آپ کا ارادہ حکم عدولی کا نہیں تھا۔ چونکہ نسي بھی کبھی قصداً ترک کرنے کے معنی میں آتا ہے؛ ﴿كَذٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذٰلِكَ الْيَوْمَ تُنْسٰى﴾. (طه:١٢٦) میں نسیان قصداً ترک کے معنی میں ہے؛ اس لیے اس کے بعد ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا﴾ آیا۔

اشکال (۲): اگر نسیان تھا، تو ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وٗرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْاٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ﴾. (الأعراف:٢٠) کا کیا معنی ہوگا؟ معلوم ہوا کہ شیطان کے وسوسے کا نتیجہ تھا، نسیان نہیں تھا۔

جواب (۱): شیطان کے وسوسے سے درخت کی محبت پیدا ہوئی، اور جب کسی شے کی محبت غالب ہوجاتی ہے تو نسیان کا غلبہ ہوتا ہے۔ گرمی کے موسم میں پیاس کے غلبہ سے پانی کی محبت غالب ہوجاتی ہے اور بھول کر روزہ کی حالت میں بھی عام عادت کی طرح پانی پی جاتا ہے؛ جبکہ سردیوں میں پانی کی زیادہ رغبت نہ ہونے کی وجہ سے ایسا کم ہوتا ہے۔

(۲) خطا اجتہادی تھی کہ انھیں ممنوعہ درخت کی نوع اور قسم سے منع کیا گیا تھا، اور انھوں نے ممنوعہ درخت کی ذات تک ہی نہی کو محدود سمجھا، یعنی جس کی طرف اشارہ ہوا تھا اس کو نہیں کھایا؛ بلکہ اس نوع کے دوسرے درخت سے کھایا۔

(۳) نہی شفقت کے لیے تھی، تحریمی نہیں تھی، جیسے حکیم کہے کہ فلاں چیز مت کھانا اور مریض اس کو کھالیتا ہے۔ جنت میں نہی تحریمی نہیں ہوسکتی؛ اس لیے کہ جنت مکلّف کرنے کی جگہ نہیں ہے، تو نہی ارشادی تھی اور شفقت کی خاطر تھی، اور نہی ارشادی کی خلاف ورزی کو معصیت نہیں کہتے۔

(۴) نہی تنزیہی تھی، اور تنزیہی کی خلاف ورزی کو معصیت نہیں کہا جاتا۔ جنت میں بہتر اور غیر بہتر کا تو اختلاف ممکن ہے؛ لیکن حرام اور غیر حرام کا اختلاف نہیں ہوسکتا۔

اور ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ میں جو لفظ ظلم آیا ہے، تو ظلم کا لفظ نقصان کے معنی میں بھی مستعمل ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿اٰتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِّنْهُ شَيْئًا﴾. (الکهف: ۳۳) تو ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنْفُسَنَا﴾ کا مطلب یوں ہوگا کہ ہم نے اپنا ایسا نقصان کیا کہ جنت کی نعمتوں سے محروم ہوگئے۔ اور ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ میں جو توبہ کی قبولیت کا ذکر ہے تو توبہ غیر اولیٰ کام سے بھی ہوسکتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روزانہ ستر مرتبہ استغفار کرتے تھے، اور یہ استغفار کسی معصیت کے سبب سے نہ تھا۔ توبہ کا مطلب اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنا ہے۔ بندہ عجز وانکساری سے اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ رحم وکرم سے بندوں پر التفات فرماتے ہیں۔

ان چار جوابات کے علاوہ بھی جوابات دئے گئے ہیں؛ لیکن یہ کافی ہیں۔ ہم نے ان چاروں جوابات کو اس مسجّع عبارت میں درج کیا ہے: **١ –نسيان إنساني. ٢ – أو خطأ اجتهادي. ٣ – أو نهي إشفاقي. ٤ – أو نهي تنزيهي لا تحريمي.**

اشکال (۳): حضرت آدم علیہ السلام نے شرک فی التسمیہ کیا اور یہ کام گناہ سے کم نہیں، ﴿فَلَمَّا اٰتٰهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِيْمَآ اٰتٰهُمَا﴾. (الأعراف: ۱۹۰) اور اس میں تثنیہ کی ضمیر کا مرجع آدم وحوا علیہما السلام کو بتایا گیا ہے۔ اور اس کی تشریح میں ترمذی کی ایک روایت کو پیش کرتے ہیں: **حدثنا محمد بن المثنى قال: حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدثنا عمر بن إبراهيم، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لما حملت حواء طاف بها إبليس، وكان لا يعيش لها ولد، فقال: سمّيه عبد الحارث، فسمّته عبد الحارث، فعاش ذلك. فكان ذلك من وحي الشيطان وأمره".** (سنن الترمذي، باب ومن سورة الأعراف، رقم: ۳۰۷۷)

جواب (۱): اس آیت کا ابتدائی حصہ حضرت آدم وحوا علیہما السلام کے ساتھ متعلق ہے، یعنی ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ﴾؛ لیکن ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾، اور آیت کے بقیہ حصہ کا تعلق مطلق زوج اور زوجہ کے ساتھ ہے، اگر آدم وحوا علیہما السلام مراد ہوتے، تو لتسكن إليها اور تغشّتها ضمیر مؤنث آتی اور اس کا مرجع نفس ہوتا جو مؤنث سماعی ہے؛ مگر ﴿لِيَسْكُنَ﴾ اور ﴿تَغَشّٰهَا﴾ سے معلوم ہوا کہ مطلقاً زوج اور زوجہ مراد ہیں۔ اور قرآن کریم میں اس کے اور بھی نظائر ہیں مثال کے طور پر ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِيْنٍ﴾. (المؤمنون: ۱۲-۱۳) ابتدا میں آدم علیہ السلام کا بیان ہے اور ﴿جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً﴾ سے ان کی اولاد مراد ہے۔ اور اس کے بعد ﴿فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾. (الأعراف: ۱۹۰) آیا ہے، "يشركان"

نہیں آیا۔ اور نبی تو شرک کی جڑ کاٹنے کے لیے مبعوث ہوتا ہے، وہ کیسے شرک کا ارتکاب کرسکتا ہے؟

(۲) بعض علما کہتے ہیں کہ ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ سے مراد قصی بن کلاب اور اس کی بیوی ہے جو اپنے بچوں کے مشرکانہ نام رکھتے تھے، جیسا کہ قصی نے اپنے بیٹوں کا نام: عبد العزّیٰ، عبد الدار، عبد مناف اور پوتے کا نام عبد شمس رکھا۔ اللہ تعالیٰ سے تندرست بچہ مانگا اور جب اللہ تعالیٰ نے عطا کردیا تو مشرکانہ نام رکھے۔

(۳) اور بالفرض اگر عبد الحارث نام رکھا بھی ہو تو حارث کے معنی کاسب کے ہیں، اور دنیا میں ہر آدمی کاسب ہوتا ہے، تو حارث سے مراد آدم علیہ السلام ہیں کہ وہ بھی کاسب تھے، اور عبد الحارث کا مطلب آدم علیہ السلام کا غلام۔ دوسرے جوابات بھی تفاسیر میں مذکور ہیں۔

ترمذی شریف کی روایت کا جواب:

ترمذی شریف کی روایت جو حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اس روایت پر تین اشکالات کیے ہیں:

(۱) عمر بن ابراہیم ضعیف ہیں۔ ابو حاتم نے ان کے بارے میں **لا يحتج به** کہا ہے۔

(۲) اس کے موقوف اور مرفوع ہونے میں اختلاف ہے، درحقیقت یہ حدیث موقوف ہے، بعض راویوں سے غلطی ہوئی اور اس نے اسے مرفوع بنا دیا؛ اس لیے کہ حدیث کے ظاہر سے پتا چلتا ہے کہ یہ اسرائیلی روایت ہے۔

(۳) حسنؒ نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، اور خود حسنؒ آیت کا ترجمہ مطلقاً زوج اور زوجہ کرتے ہیں۔ نیز حسنؒ نے ''عن'' سے روایت کیا ہے؛ جبکہ حسنؒ مدلّس ہیں، اور ان کی تدلیس عن الصحابہ بعض ناقدین رجال کے ہاں قابل قبول نہیں۔ (تفسير ابن كثير، الأعراف: ۱۸۹)

شیخ بشار سنن ترمذی کی اس حدیث نمبر ۳۰۷۷ کے ذیل میں لکھتے ہیں: **''عمر بن إبراهيم هذا شيخ بصري، وهو ضعيف في روايته عن قتادة خاصة، ثم أن الحسن لم يسمع كل ما رواه عن سمرة، فإسناد الحديث ضعيف''**. (۵/۱۶۰)

الاسرائیلیات والموضوعات میں ابو شُہبہ مذکورہ آیت سے متعلق احادیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: **''وهذه الآثار يَظهَر عليها –والله أعلم– أنها مِن آثار أهل الكتاب''**. (الإسرائيليات والموضوعات، ص: ۲۷۶).

حضرت نوح علیہ السلام:

اشکال: حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کے بارے میں فرمایا: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾. (هود: ۴۵)

کہ میرا بیٹا میرے خاندان اور اہل میں سے ہے، تو ان کو بھی کشتی میں سوار ہونا چاہیے کہ غرق ہونے سے بچ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ (هود: ٤٦) یہ آپ کے اہل میں سے نہیں۔ تو گویا بارگاہ الٰہی میں ایسا سوال کیا جوان کی شان کے مناسب نہیں۔

جواب: مختار قول یہی ہے کہ ان کا بیٹا منافق تھا اور اپنے باپ سے ملا کرتا تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام پر اس کا نفاق ظاہر نہیں ہوا؛ جبکہ باطن میں وہ کفار سے ملا ہوا تھا۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے فرما دیا ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ تو بات ہی ختم ہوگئی۔ حضرت نوح علیہ السلام چونکہ عالم الغیب نہ تھے؛ اس لیے سوال میں معذور ہوئے۔ (دیکھیے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ٥٧- ٦٠. والفصل في الملل ٤/ ١٣. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانی، ص ۲۵-۲۶)

حضرت ابراہیم علیہ السلام:

اشکال: حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف حدیث میں تین کذبات کی نسبت کی گئی ہے؛ حالانکہ کذب گناہ ہے۔

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لم يكذب إبراهيم عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات: ثنتين في ذات الله، قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وواحدة في شأن سارة، فإنه قدم أرض جبّارٍ ومعه سارة، وكانت أحسن الناس، فقال لها: إنّ هذا الجبار إنْ يعلم أنّكِ امرأتي يَغلبْني عليكِ، فإنْ سألك فأخبريه أنكِ أختي، فإنك أختي في الإسلام، فإني لا أعلم في الأرض مسلمًا غيري وغيركِ". الحديث. (صحيح مسلم، رقم: ٢٣٧١. وصحيح البخاري، رقم: ٢٢١٧)

جواب (ا): یہ ثلاث کذبات نہیں؛ بلکہ حقیقۃً یہ توریہ کے قبیل سے تھے۔

توریہ: قریبی معنی کو چھوڑ کر لفظ کا بعید معنی کسی مصلحت کے سبب اختیار کرنا۔

تقیہ: صراحتاً جھوٹ کہنا بغیر کسی خاص ضرورت کے۔

معنی بعید سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی بھی لیا جا سکتا ہے؛ جبکہ مخاطب متبادر اور قریبی معنی لے لیتا ہے۔ مثال کے طور پر بخاری میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے موقعہ پر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے توریہ کے طور پر یہ الفاظ کہے: **"هذا الرجل يهديني السبيل"**. (صحيح البخاري، رقم: ٣٩١١) کہ یہ شخص مجھے راستہ دکھاتا ہے۔ مخاطب نے سمجھا کہ رہبر کو ساتھ لیا ہے، اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے راستہ سے اسلام کا راستہ مراد لیا۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ﴿هَذَا رَبِّي﴾ کہنا بھی قابل اشکال نہیں؛ اس لیے کہ اس کا مطلب ہے: **"أي: حسب قولكم"** بقول تمہارے یہ میرا رب ہے، تو پھر دیکھا جائے گا کہ یہ باقی بھی رہتا ہے

یا غائب ہوجاتا ہے۔اور یہ اللہ تعالیٰ نے ان کے قلب میں حجت القاء فرمائی۔جیسا کہ ارشاد باری ہے: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنٰهَا إِبْرَاهِيْمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾.(الأنعام:۸۳) اور دوسری جگہ ہے: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عٰلِمِيْنَ﴾.(الأنبياء:۵۱) جب ابراہیم علیہ السلام پہلے ہی سے رشد وہدایت پر تھے،تو پھر گناہ کہاں؟!اور ﴿إِنِّي بَرِيْءٌ مِمَّا تُشْرِكُوْنَ﴾.(الأنعام:۷۸) کہا، بريء مما أشرك نہیں کہا،اور آپ نے یہ توریہ حجت الزامی کے طور پر کیا،جو زیادہ مؤثر ہوتا ہے۔

"أُختي" اہلیہ کے بارے میں فرمایا۔اور اس سے قبل زوجہ محترمہ سے کہہ دیا تھا کہ اس سرزمین میں صرف میں اور آپ مسلمان ہیں اور اسلام کے رشتہ سے ہم اسلامی بہن بھائی ہیں۔تو یہی معنی مراد لیے۔

﴿إِنِّي سَقِيْمٌ﴾ کہا،مراد روحانی اذیت اور تکلیف لی،جو قوم کے مشرکانہ اعمال سے ان کو پہنچی۔جیسے اردو میں کہتے ہیں:میری طبیعت خراب ہے۔

﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيْرُهُمْ﴾ میں کبیرھنّ نہیں کہا؛ بلکہ ھُم کہا جو ذوی العقول کی طرف راجع ہوتی ہے،اور بڑے خود حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے۔اور حدیث میں جو آتا ہے: ﴿لم يكذب إبراهيم إلّا ثلاث كذبات﴾.(صحيح البخاري، رقم:۳۳۵۸) امام رازیؒ نے حدیث کو رد کردیا ہے اور کہا کہ ابراہیم علیہ السلام کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے کے بجائے بہتر ہے کہ راوی کو ضعیف قرار دیا جائے،اور اللہ تعالیٰ نے خود ﴿صِدِّيْقًا نَبِيًّا﴾.(مريم:۴۱) فرمایا ہے؛یا حدیث میں کذب سے مشابہ بالکذب یعنی توریہ مراد ہے۔[1]

لیکن آیت میں کذبِ صریح کی نفی ہے؛ کیونکہ انھوں نے توریہ فرمایا تھا۔اگر غور کیا جائے تو ان تین واقعات میں حضرت ابراہیم علیہ السلام سے کذب کی نفی میں بہت مبالغہ ہے کہ ایسے خطرناک اور نازک مواقع پر بھی توریہ کا سہارا لیا اور جھوٹ سے اجتناب فرمایا۔

اشکال: ابراہیم علیہ السلام اپنے اہل کو بے آب وگیاہ زمین میں تنہا چھوڑ کر چلے گئے۔

جواب: اللہ تعالیٰ ہی کا حکم تھا۔اور حدیث میں آتا ہے کہ حضرت ہاجرہ نے جب پوچھا کہ کیا اللہ تعالیٰ کا حکم ایسا ہے؟تو ابراہیم علیہ السلام نے کہا:ہاں۔اس پر حضرت ہاجرہ بولیں: "إذنْ لا يُضيِّعنا" پھر تو وہ ہم کو ضائع نہ فرمائے گا۔(صحيح البخاري، باب قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا﴾، رقم: ۳۳۶۴. وانظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۶۱-۸۲. والفصل في الملل ۴/۱۵-۱۸. وعصمت انبیا-علامہ شمس الحق افغانیؒ ص ۲۷-۳۳)

---

(۱) قال الرازي: قلت لبعضهم: هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل؛ لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز، فقال ذلك الرجل: فكيف يحكم بكذب الرواة العدول؟ فقلت: لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي وبين نسبته إلى الخليل عليه السلام كان من المعلوم بالضرورة أن نسبته إلى الراوى أولى، ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون المراد بكونه كذبا خبرا شبيها بالكذب؟ (مفاتيح الغيب ۲۶/۱۴۸، الصافات: ۸۳-۹۴)

حضرت لوط علیہ السلام:

اشکال: اپنی صاحبزادیوں کو فساق و فجار پر پیش کیا، جیسا کہ آیت میں ہے: ﴿هٰـؤُلَآءِ بَنَـاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾. (هود: ۷۸).

جواب: آیت کے الفاظ میں خود جواب موجود ہے کہ ان کے ساتھ پاکیزگی سے نکاح کرو، اور اس وقت مشرک سے نکاح جائز تھا؛ بلکہ ابتدائے اسلام میں بھی جائز تھا، ۶ھ میں نکاح کی ممانعت نازل ہوئی۔ (انظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۳۱. والفصل في الملل ۴/۱۹-۲۰. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانی ؒ ص۳۳)

حضرت یوسف علیہ السلام:

اشکال: چالیس برس تک اپنے والد محترم کو اپنے بارے میں کوئی اطلاع نہ دی اور والد محترم ان کی جدائی میں اتنے روئے کہ نابینا ہو گئے۔

جواب: یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت یعقوب علیہ السلام کی ابتلاء کی تکمیل کے لیے تھا۔

اشکال: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾. (يوسف: ۲۴) معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بھی غلط کام کا ارادہ کیا۔

جواب (۱): زلیخا کا همّ (ارادہ) پکا اور عزمِ مصمم تھا؛ اس لیے لام اور قد کے ساتھ ذکر کیا اور پہلے زلیخہ کے همّ کو لایا گیا۔ اور یوسف علیہ السلام کا همّ اس قدر ہے جو فطری طور پر ہر مرد کی طبیعت میں عورت کی طرف رغبت یا میلان پایا جاتا ہے، عزمِ صمیم نہ تھا۔

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جس طرح روزہ کی حالت میں پیاسا ہونے پر پانی کی طرف طبعی طور پر میلان پایا جاتا ہے؛ مگر پینے کا قصد اور عزم نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ نہ پینے کا عزم ہوتا ہے، اسی طرح یوسف علیہ السلام کے قصے میں بھی ہوا۔ (بیان القرآن ۲/۷۷)

(۲) ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ جزا مقدم ہے اور ﴿لَوْ لَا أَنْ رَّاٰى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ شرط مؤخر ہے۔ معنی یہ ہوا: اگر برہانِ ربانی کو نہ دیکھتے تو همّ کر لیتے؛ لیکن برہانِ باری تعالیٰ پر نظر تھی تو همّ بھی نہ کیا۔ اور برہانِ ربانی سے مراد نبوت ہے کہ نبی معصوم ہوتا ہے۔ ایک قراءت میں ﴿هَمَّ بِهَا﴾ سے پہلے وقف لکھا ہے، یعنی ﴿هَمَّ بِهَا﴾ کا تعلق مابعد کے ساتھ ہے، جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔

(۳) بعض نے یہ کہا کہ "همّتِ الأخذَ به" اور ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ أي: همّ بدفعها، وهمّ الفرار منها گویا وہ تو برے ارادے پر عمل کی کوشش میں تھی اور یوسف علیہ السلام بتقاضائے عصمت اپنے بچاؤ کی فکر میں

تھے۔(دیکھئے: معارف القرآن-مولانا ادریس کاندھلویؒ ۴/۱۱۲-و بیان القرآن ۲/۷۸)

اشکال: بھائیوں پر الزام تراشی کی اور چوری کا الزام لگایا، جیسا کہ آیت میں ہے: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسٰرِقُوْنَ﴾. (یوسف: ۷۰)

جواب: (۱) اللہ تعالیٰ نے یہ تدبیر خود یوسف علیہ السلام کو بتائی، جیسا کہ قرآن میں صراحت سے مذکور ہے کہ ﴿كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوْسُفَ﴾. (یوسف: ۷۶) آگے مضمون میں تفصیل ہے کہ مصر کے قانون کے مطابق وہ اپنے بھائی کو روک نہیں سکتے تھے، اور جس قانون کے مطابق انھوں نے روکا وہ کنعان کا قانون تھا۔

شاعر کہتا ہے:

ويقبح مِن سواك الفعل عندي ❁ و تفعله فيحسن منك ذاك

(۲) یا تو ریہ ہے، یعنی: أيتها العير إنكم لسارقون يوسف من أبيه.

(۳) یا یہ اعلان کسی اعلان کرنے والے نے کیا، یوسف علیہ السلام نے نہیں کیا۔

اشکال: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ﴾ (یوسف: ۵۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ نعوذ باللہ ان کا نفس امارہ تھا۔

جواب: (۱) یوسف علیہ السلام کا نفس امارہ نہیں؛ بلکہ مطمئنہ تھا۔ اُن کے نفس نے کسی برائی کا حکم نہیں دیا۔ انھوں نے یہ بات تواضعاً فرمائی جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھے یونس بن متّٰی پر فضیلت نہ دو۔ اور بعد میں استثنا ﴿إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (یوسف: ۵۳) موجود ہے، تو اللہ کی رحمت کے اولین مستحق تو انبیا علیہم السلام ہیں۔

(۲) محققین مفسرین کے نزدیک ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ﴾ زلیخا کا قول ہے، اور یہ سیاق وسباق کے ساتھ مناسب ہے۔ یعنی امراۃ العزیز نے اپنے نفس کو نفسِ امارہ کہا۔

اشکال: اپنے لئے خود منصب کی فرمائش کی ﴿اجْعَلْنِي عَلٰى خَزَآئِنِ الْأَرْضِ﴾، اور خود اپنی تعریف بھی کی ﴿إِنِّي حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ﴾. (یوسف: ۵۵) اور ایسا کہنا شانِ نبوت کے مناسب نہیں۔

جواب: اس خواہش کے اظہار کا مقصد حقوق الناس کی حفاظت تھی؛ ورنہ لوگوں کے حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا۔

اشکال: ﴿خَرُّوْا لَهُ سُجَّدًا﴾. (یوسف: ۱۰۰) سجدہ صرف ایک اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہے۔

جواب: (۱) یہ سجدۂ تعظیمی تھا، سجدۂ عبادت نہ تھا، اور یہ پچھلی شریعتوں میں جائز تھا۔ سجدۂ عبادت: مسجود کو متصرف سمجھنا، اور سجدۂ تعظیمی: مسجود کو محترم سمجھنا ہے۔

(۲) یا وہ بمنزلہ قبلہ کے تھے۔

(۳) یا انحنا کیا، جو سجدے سے درجے میں کم ہے۔ اور شریعت محمد یہ میں انحنا بھی منع ہے۔

اشکال: یوسف علیہ السلام نے زلیخا کی بات مانی، جب زلیخا نے ان کو کہا: ﴿أُخْرُجْ عَلَيْهِنَّ﴾. (یوسف: ۳۱) یعنی عورتوں کو اپنا حسن و جمال دکھایا۔

جواب: خروج اپنے ظاہری اعتبار سے مالکہ کے حکم کی تعمیل میں ظاہر ہوا۔ پردے کے احکام اس وقت نازل نہیں ہوئے تھے۔ (انظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۸۵-۹۵. والفصل في الملل ۴/ ۲۵-۲۹. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانی ؒ ص ۳۴-۳۹)

حضرت موسیٰ علیہ السلام:

اشکال: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾. (الأعراف: ۱۵۰) یہ کام عصمت کے منافی ہے۔

جواب: ﴿أَلْقَى﴾ أي: وضع بسرعة من الفوق إلى التحت. القاء کا معنی پھینکنا نہیں۔ ﴿فَأَلْقُوْهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيْرًا﴾. (یوسف: ۹۳)۔ القا احترام کے ساتھ ہوتا ہے، ورنہ القائے قمیص میں اگر پھینکنا مراد ہو، تو اہانت ہوگی۔ ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا﴾. (ص: ۳۴) حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعہ میں آتا ہے کہ کرسی پر بچے کو رکھ دیا، یہ نہیں کہ بچے کو پھینک دیا۔ ہاں بائبل میں آتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے الواح کو اس زور سے پھینکا کہ وہ ٹوٹ گئیں۔ پھینکنے کے معنی کے لیے دوسرے الفاظ آتے ہیں، جیسے: رمی، طرح، نبذ. قال تعالى: ﴿فَنَبَذُوْهُ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ﴾. (آل عمران: ۱۸۷)

بائبل میں الواح کو پھینکنے اور توڑنے کا ذکر ہے اور عجل یعنی گوسالے کو پینے اور ہارون علیہ السلام کے شرک کا ذکر ہے۔ قرآن کریم نے ان باتوں کی تردید کی ہے۔

اشکال: ﴿أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيْهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾. (الأعراف: ۱۵۰) یہ عمل نبی کی شان کے خلاف ہے۔

جواب: یہ جوشِ غیرت کی وجہ سے تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب قوم کو بچھڑے کی عبادت کرتے دیکھا تو جذبۂ توحید کے جوش میں آپ سے یہ عمل صادر ہوا، اور پھر بعد میں معافی تلافی ہوئی۔

اشکال: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر پر اشکالات کیے؛ جبکہ وہ ان کے معلم تھے۔ یہ کام بھی عصمت کے منافی معلوم ہوتا ہے۔

جواب: انھوں نے حضرت خضر سے معاہدہ کیا تھا، پہلی مرتبہ میں تو نسیان کا عذر کیا، دوسری مرتبہ شرط کے مطابق تھا کہ اب اگر سوال کروں گا تو الگ کر دینا، اور تیسری مرتبہ فراق ہی کے ارادے سے سوال کیا۔ اور چونکہ یہ اعمال ظاہرِ شریعت کے خلاف نظر آئے؛ اس لیے حکمت پوچھی۔

اشکال: جب موسیٰ علیہ السلام نے نہانے کے لیے پتھر پر کپڑے رکھے، اور پتھر کپڑے لے کر بھاگا، تو موسیٰ علیہ السلام قوم کے سامنے ننگے ہوگئے۔ بظاہر یہ عصمت رسول کے خلاف ہے۔

جواب: ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ایک قول نقل کیا ہے، وہی ہمارے نزدیک مختار قول ہے کہ بالکل عریان نہ تھے؛ بلکہ ازار پہنے ہوئے تھے، نہر میں غسل کرنے والے عادۃً ازار پہن کر غسل کرتے ہیں۔ اور جب تہہ بند گیلی ہو تو جسم کے اعضا کی بناوٹ نمایاں ہوتی ہے۔ اور پتھر کپڑے لے کر بھاگا اور موسیٰ علیہ السلام **ثوبي حجر، ثوبي حجر** کہتے اس کے پیچھے بھاگتے ہوئے قوم کے سامنے آگئے۔ اور ان کے نہانے کے لیے دور اور اکیلے جانے کے سبب لوگ یہ گمان کرنے لگے تھے کہ ان کو کوئی بیماری ہے، یا کوئی جسمانی عیب ہے، جس کو چھپانے کی خاطر ایسا کرتے ہیں، جب انھوں نے حضرت موسی علیہ السلام کو اپنے سامنے نیم عریاں دیکھ لیا، تو انھیں معلوم ہوگیا کہ ان کو کوئی عیب نہیں اور ان کا جسم تندرست اور خوبصورت ہے۔(فتح الباري ٦/٤٣٧)

حافظ ابن حجر نے اس توجیہ پر اشکال کیا کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بالکل عریان تھے، ازار نہیں تھی: **"إن موسى عليه السلام كان إذا أراد أن يدخل الماء لم يلق ثوبه حتى يواري عورته الماء"**.(مسند أحمد، رقم: ١٣٧٦٤)

لیکن اس کی سند میں زید بن علی بن جدعان ضعیف اور غالی شیعہ ہے؛ **قال ابن عدي: "كان يغلو في التشيع"**.(تهذيب التهذيب ٣٢٢/٧) نیز اس کی تاویل آسانی سے یہ ہوسکتی ہے کہ شرفا ثوب تحتانی کے ساتھ پانی میں داخل ہونے سے پہلے ثوب فوقانی کا اہتمام بھی کرتے ہیں، پھر پانی میں داخل ہونے کے وقت فوقانی کپڑے کو باہر ڈالتے ہیں اور تحتانی رہ جاتا ہے اور اس روایت کا مطلب بھی یہی ہے۔

یہی تاویل اس روایت کی ہے جس میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم (جوانی میں) خانہ کعبہ کی تعمیر کے لیے پتھر کندھے پر اٹھا کر لا رہے تھے، تو حضرت عباسؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ازراہِ شفقت کہا کہ ازار اتار کر کندھوں پر رکھ لو، تاکہ کندھا زخمی نہ ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس کی بات مان لی؛ لیکن کشفِ عورت کے خوف سے بے ہوش ہوگئے۔

قال جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: لما بنيت الكعبة ذهب النبيُّ صلى الله عليه وسلم وعباسٌ ينقلان الحجارة، فقال عباس للنبي صلى الله عليه وسلم: اجعل إزارَك على رقبتك يَقِيكَ مِن الحجارة، فخرَّ إلى الأرض وطمَحتْ عيناه إلى السماء، ثُمَّ أفاق، فقال: "إزاري إزاري فَشَدَّ عليه إزارَه". (صحيح البخاري، باب بنيان الكعبة، رقم: ٣٨٢٩)

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ عام طور پر عرب ازار اور ردا، دونوں کا استعمال بیک وقت کرتے تھے۔ تو ازار

کندھے پر رکھا اور ایک چادر تو اوڑھ رکھی تھی، اور عین ممکن ہے کہ وہ چادر اتنی لمبی نہ ہو کہ گھٹنے وغیرہ چھپ جائیں، جس کی وجہ سے کثرت حیاء کے سبب آپ بے ہوش ہو گئے۔

اشکال: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾. (الأعراف:۱۴۳) کہہ کر نامناسب مطالبہ کیا، اس قسم کا سوال ممنوع ہے۔

جواب: جس وقت موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا تھا، اس وقت ممانعت نہیں تھی۔ اور بنی اسرائیل نے ﴿أَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً﴾. (النساء:۱۵۳) ممانعت کے بعد کہا، یا ان کا سوال معاندانہ تھا، جیسا کہ دوسری آیت کریمہ: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً﴾ سے معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال شائقانہ تھا۔ (دیکھیے: عصمة الأنبياء للرازي، ص:۱۰۷-۱۰۹. والفصل في الملل ۴/۳۱-۳۲. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانی، ص۳۹-۴۳)

حضرت موسیٰ علیہ السلام پر قتل قبطی کا اشکال بھی وارد نہیں ہوتا؛ کیونکہ وہ قتل خطا تھا، یعنی تأدیب تعذیب بن گئی۔

حضرت داؤد علیہ السلام:

اشکال: ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾. (ص:۲۴) آپ چھت پر چڑھے ہوئے تھے، اوراوریہ نامی شخص کی بیوی پر نظر پڑی، اور وہ پسند آ گئی، آپ نے اس کے شوہر کو جہاد کے لیے خطرناک جگہ بھیج دیا، اور جب وہ شہید ہو گیا تو اس کی بیوی سے شادی کر لی۔

جواب: یہ اسرائیلی روایت ہے، اور انجیل میں تو اس سے بھی قبیح انداز میں ذکر ہے کہ بغیر نکاح کے اس عورت سے تعلقات قائم کئے۔ غرض یہ اسرائیلی روایت ہے۔ (۱)

اشکال: پھر استغفار کیوں کیا؟

جواب: مفسرین نے اس آیتِ کریمہ کی چند تفسیریں بیان کی ہیں:

(۱) جب رات کے وقت دو آدمی دیوار چھلانگ کر فیصلہ کرانے آئے تو سوچا کہ میرا انصاف عام نہیں، اگر

---

(۱) قال الإمام الرازي: والذي أدين به وأذهب إليه أن ذلك باطل وذلك بوجوه. (ثم ذكر الوجوه). (مفاتيح الغيب ۲۶/۱۸۹)

وقال الحافظ ابن كثير: "وقد ذكر المفسرون ههنا قصة أكثرها مأخوذ من الإسرائيليات، ولم يثبت فيها عن المعصوم حديث يجب اتباعه، ولكن روى ابن أبي حاتم هنا حديثًا لا يصح سنده؛ لأنه من رواية يزيد الرقاشي عن أنس رضي الله عنه، ويزيد وإن كان من الصالحين لكنه ضعيف الحديث عند الأئمة". (تفسير ابن كثير، صٓ: ۲۴)

وقال القاضي عياض: لا نلتفت إلى ما سطره الأخباريون من أهل الكتاب الذين بدّلوا وغيّروا، ونقل بعض المفسرين، ولم ينص الله تعالى على شيء من ذلك في كتابه ولا ورد في حديث صحيح، والذي نصّ عليه في قصة داود ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ وليس في قصة داود وأوريا خبر ثابت. (الشفا، ص۸۲۷. وانظر أيضًا: الإسرائيليات والموضوعات، ص ۲۶۴-۲۷۰)

ہر شخص کو انصاف مل جاتا، تو ان کو رات کے وقت آنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

(۲) قاضی جب دو فریق کے درمیان فیصلہ کرتا ہے، تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کی بات اطمینان سے سنے اور پھر فیصلہ کرے؛ جبکہ آپ نے ایک شخص کی بات سنتے ہی فیصلہ میں جلدی کی۔ بعض کے یہاں یہ زیادہ راجح ہے؛ اس لیے کہ آیت میں ہے: ﴿يٰدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾. (ص: ٢٦)؛ لیکن مدعیٰ علیہ کی بات سننے سے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا بعید ہے۔

(۳) مستدرکِ حاکم کی روایت ہے کہ داود علیہ السلام نے کہا کہ اے رب! دن رات میں سے کوئی گھڑی ایسی نہیں گزرے گی جس وقت کی آلِ داود میں سے کوئی آپ کے لیے نماز نہ پڑھ رہا ہو، یا آپ کی پاکی یا کبریائی نہ بیان کر رہا ہو۔ اور اس جیسی دوسری چیزیں ذکر کیں۔ اللہ تعالیٰ کو داود علیہ السلام کی یہ بات پسند نہ آئی؛ کیونکہ کوئی بھی نیک عمل انسان اپنی طاقت سے اللہ تعالیٰ کی توفیق کے بغیر نہیں کر سکتا؛ چنانچہ جو وقت داود علیہ السلام نے عبادت کے لیے مقرر کر رکھا تھا، اس وقت دو شخص کسی معاملے کے فیصلے کے لیے آئے، جس کی وجہ سے عبادت کے لیے مقررہ وقت میں عبادت نہ ہو سکی۔

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "ما أصاب داودَ ما أصابه بعد القَدَر إلا مِن عُجْبٍ عجب به مِن نفسه، وذلك أنه قال: يا ربِّ ما مِن ساعة من ليل ولا نهار إلا وعابد مِن آل داود يعبد يصلي لك، أو يسبح، أو يكبر، وذكر أشياء، فكره الله ذلك، فقال: يا داودُ إنّ ذلك لم يكن إلا بي، فلو لا عوني ما قويت عليه، وجلالي لأكلنَّك إلى نفسك يومًا. قال: يا ربي فأخبرني به، فأصابته الفتنةُ ذلك اليوم". (المستدرك على الصحيحين، رقم: ٣٦٢٠. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي).

لیکن اس روایت کا تعلق آیتِ کریمہ کے مضمون سے ہونے کے باوجود آیت کی تفسیر کے طور پر تفاسیر میں اکثر مفسرین نے اس کو بیان نہیں کیا ہے۔ نیز اس موقوف روایت میں اسرائیلی ہونے کا قوی امکان ہے۔

(۴) سب سے اچھی بات یہ ہے کہ جس سرمایہ دار نے دوسرے شخص کی ایک دُنبی کو بھی برداشت نہیں کیا اور کہا کہ یہ ایک دُنبی میرے حوالے کر دو، جو کہ سراسر ظلم و زیادتی ہے۔ داود علیہ السلام نے اس پر استغفار کیا کہ میرے ملک میں یہ جراثیم پائے جاتے ہیں۔ آج کل دنیا میں یہی مصیبت ہے کہ بڑا صنعت کار چھوٹے کو اور بڑا ملک چھوٹے ملک کو برداشت نہیں کرتا۔ سینکڑوں ایٹم بم رکھنے والا ملک ایک والے کو برداشت نہیں کرتا۔ اور میڈیا کی طاقت سے اپنی برتری ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح بڑا دکاندار چھوٹے کو برداشت نہیں کرتا۔ مفسرین نے اور بھی

وجوہات لکھی ہیں۔(دیکھیے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۱۱-۱۱۹. والفصل في الملل ۳۹/٤-٤٠. وعصمت انبیا-علامہ شمس الحق افغانیؒ ص ۴۴-۴۶)

حضرت سلیمان علیہ السلام:

اشکال: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصّٰفِنٰتُ الْجِيَادُ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾. (صٓ: ۳۱-۳۲). گھوڑوں کی محبت میں مشغول ہونے کے سبب نماز کا دھیان نہ رہا، اور گھوڑوں کو ذبح کیا جو آلۂ جہاد تھے۔

جواب: یہ اسرائیلی روایت ہے کہ نماز قضا ہوگئی اور گھوڑوں کو ذبح کیا۔

اور اگر بالفرض نماز قضا ہوگئی تو نسیاناً ایسا ہوا، اور بھول اس لیے ہوئی کہ گھوڑوں کی تربیت میں مشغول تھے۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے تفسیر عثمانی کے حاشیہ میں یہ مطلب بیان کیا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہو گیا۔ اور ذہول اور نسیان انبیا علیہم السلام کے حق میں محال نہیں۔

بعض حضرات نے ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کی تفسیر ذبح کرنے سے کی ہے، اور اس کی تائید ایک مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے، جو ابی بن کعب سے مرفوعاً مروی ہے: قال: "يقطع أعناقها وسوقها". (المعجم الأوسط، رقم: ٦٩٩٣).

لیکن اس حدیث کی سند سعید بن بشیر کی وجہ سے ضعیف ہے؛ اس لیے ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کا راجح مطلب یہ ہے کہ آپ نے محبت میں ہاتھ پھیرنا شروع کیا؛ کیونکہ مسح عام طور پر ہاتھ پھیرنے کے معنی میں آتا ہے؛ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "جعل يمسح أعراف الخيل وعراقيبها، حبًّا لها". (تفسير الطبري، صٓ: ۳۳. وانظر: تفسير ابن أبي حاتم ۳۲٤/۱۰. وتغليق التعليق ۲۹٦/٤).

ابن عاشور اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "وقد تردد المفسرون في المعنى الذي عنى بقوله: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾، فعن ابن عباس والزهري وابن كيسان وقطرب: طفق يمسح أعراف الخيل وسوقها بيده حبًّا لها. وهذا هو الجاري على المناسب لمقام نبي، والأوفق بحقيقة المسح، ولكنه يقتضي إجراء ترتيب الجمل على خلاف مقتضى الظاهر". (التحرير والتنوير ۲۵۷/۲٤)

اور ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ سورج واپس کرو؛ بلکہ یہ مطلب ہے کہ گھوڑوں کو واپس کرو؛ تاکہ دیکھ لوں۔

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: قلتُ: الأكثرُ أنَّ التي توارت بالحجاب هي الشمس... "والهاء" في ﴿رُدُّوْهَا﴾ للخيل، ومسحُها قال الزهريُّ وابن كيسان: كان يمسح سوقها وأعناقها، ويكشف الغبار عنها حبًّا لها. وقاله الحسن وقتادة وابن عباس. وفي الحديث: أن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم رُئِيَ وهو يمسح فرسَه بردائه، وقال: إنِّي عُوتِبتُ الليلةَ في الخيل. خرَّجه الموطأُ عن يحيى بن سعيد مرسلًا، وهو في غير الموطأ مسند متصل عن مالك عن يحيى بن سعيد عن أنس، وقد مضى في الأنفال قوله عليه السلام: "وامسحوا بِنَواصِيها وأَكفالها". (الجامع لأحكام القرآن ۱۵/۱۹۶. وانظر: مفاتيح الغيب ۲۶/۲۰۶)

وذكره البخاري في صحيحه: باب قوله الله تعالى ﴿وَوَهَبْنَا لِدٰوٗدَ سُلَيْمٰنَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهٗٓ أَوَّابٌ﴾ الراجع المنيب. ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ يمسح أعراف الخيل وعراقيبها. (صحيح البخاري ۴/۱۶۱. وانظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۲۱-۱۲۸. والفصل في الملل ۴/۴۱-۴۲. وعصمت انبیا-علامہ شمس الحق افغانیؒ ص۴۶-۴۷)

حضرت یونس علیہ السلام:

اشکال: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾. (الأنبياء: ۸۷) اللہ تعالیٰ پر قدرت نہ رکھنے کا گمان عصمت کے منافی ہے۔

جواب: ﴿لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) قدرت نہیں رکھتے؛ بلکہ قدر تنگی کے معنی میں ہے، جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَيَقْدِرُ لَهٗ﴾. (الرعد: ۲۶) جس کے لئے چاہیں روزی فراخ کر دیتے ہیں، اور جس کے لیے چاہیں روزی تنگ کر دیتے ہیں۔ اور آپ علیہ السلام کے لیے أَبَقَ کا لفظ آیا، جس کا مطلب ہے: مولیٰ کی اجازت کے بغیر چلے جانا۔ اس سے اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ قوم کو عذاب کی آمد کی خبر دے دی تھی اور بستی سے نکلنے میں اذن الٰہی کا انتظار نہ کیا اور اپنے اجتہاد سے یہ خیال کرتے ہوئے بستی سے نکل گئے کہ عذاب آنے والا ہے؛ لیکن قوم کی صدق دل سے توبہ کے سبب اللہ تعالیٰ نے عذاب ٹال دیا۔ اور حضرت یونس علیہ السلام اس لیے واپس نہیں آئے کہ قوم میری تکذیب کرے گی۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۲۹-۱۳۰. والفصل في الملل ۴/۳۵-۳۷. وعصمت انبیا-شمس الحق افغانی، ص۴۳-۴۴)

حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم:

قصۂ غرانیق کی حقیقت:

اشکال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَانَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنّٰى أَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهٖ﴾. (الحج: ۵۲). حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سورۂ نجم کی تلاوت کررہے تھے اور تلاوت کے سکتات اور وقفات میں شیطان نے اپنا یہ کلام داخل کیا: تلك الغرانيق العُلٰى وإنّ شفاعتهُنّ لترتجى. (ان اُونچے اونچے بگلوں کی سفارش کی امید کی جاتی ہے) اور مشرکین نے جب پہلی مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں اپنے بتوں کی تعریف سنی تو سجدہ میں گر گئے۔

جواب: یہ کہنا صحیح نہیں؛ بلکہ صریح نص قرآنی کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿لَا يَأْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَامِنْ خَلْفِهٖ﴾. (فصلت: ۴۲)، اور ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطٰنٌ﴾. (الحجر: ۴۲).

دوسری بات یہ ہے کہ سورۂ نجم ابتدائی مکی سورتوں میں سے ہے اور سورۂ حج مدینہ میں نازل ہوئی؛ اس لیے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ یہ واقعہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا، اور لوگ ایک طویل عرصے تک اس اشتباہ میں پڑے رہے، یہاں تک کہ مدینہ منورہ میں اس کا دفاع نازل ہوا۔ اور پھر سورۂ نجم کے اول وآخر میں شرک کی مذمت ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ ان کے باطل معبودین کی تعریف کی جائے، یہ تو عقل کے بھی خلاف ہے۔

نیز یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کے معبود غرانیق (بگلے) کی شکل میں ہیں۔ پھر صحیحین میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی تو بے اختیار مشرکین سجدہ میں گر گئے اور یہ الفاظ "تلك الغرانيق العلى" نہیں ہیں۔ اور جن روایات میں یہ قصہ مذکور ہے وہ روایات مرسل اور اسرائیلی ہیں۔

اگر یہ الفاظ ثابت ہوں جیسا کہ ابن حجرؒ نے فتح الباری (۴۳۹/۸) میں اس حدیث کے دو طرق بیان فرما کر ان کی تصحیح کی ہے، تو اس کی تاویل یہ ہے کہ غرنوق سفید پرندے پر بولا جاتا ہے، جمع غرانیق ہے اور یہ دریا کے کنارے پائے جاتے ہیں۔(۱) تو مراد فرشتے ہیں جو نورانی مخلوق ہیں اور فرشتوں کے پر بھی ثابت ہیں، اور "وإن شفاعتهن لترتجى" کا مطلب یہ ہے کہ فرشتوں کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے سورۂ نجم میں ﴿أَفَرَءَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرٰى﴾ کے

---

(۱) الغَرانِيق، الواحد: غُرنُوق: طائر مائي أبيض طويل الساق جميل المنظر، له قنزعة ذهبية اللون وهو ضرب من الكراكي. (المعجم الوسيط)

تحت حاشیہ میں لکھا ہے کہ: قریش طواف کرتے ہوئے یہ الفاظ کہتے تھے: ''والـلات والعزّٰی ومناة الثالثة الأخرَی، هؤلاء الغرانيق العلَی وإنّ شفاعتهنّ لترتجَی''. اور فرمایا کہ کتبِ تفسیر میں اس موقعہ پر ایک قصہ لکھا ہے جو جمہور محدثین کے اصول پر صحت کو نہیں پہنچتا۔ اگر فی الواقع اس کی کوئی اصل ہے تو شاید یہ ہی ہوگی کہ آپ نے مسلمانوں اور کافروں کے مخلوط مجمع میں یہ سورت پڑھی، کفار کی عادت تھی کہ لوگوں کو قرآن سننے نہ دیں اور بیچ میں شور مچادیں۔ کما قال تعالیٰ: ﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ﴾. (فصلت: ۲۶). جب آپ نے یہ آیت پڑھی تو کسی کافر شیطان نے آپ کی آواز میں آواز ملا کر آپ ہی کے لب ولہجہ میں وہ الفاظ کہہ دیئے ہوں گے جو ان کی زبانوں پر چڑھے ہوئے تھے ''تلك الغرانيق العلیٰ...'' آگے تعبیر کرنے اور ادا میں تغیر ہوتے ہوتے کچھ کا کچھ بن گیا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ نبی کی زبان پر شیطان کو ایسا تسلّط کیسے حاصل ہوسکتا ہے، اور جس چیز کا ابطال آگے کیا جارہا ہے اُس کی مدح سرائی کا کیا معنی؟! (تفسیر عثمانی، ص۶۹۹)

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے مذکورہ آیت: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنّٰى أَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهِ﴾ کی تفسیر میں طویل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جارہا ہے:

''احقر کے نزدیک بہترین اور سہل ترین تفسیر وہ ہے جس کی مختصر اصل سلف سے منقول ہے، یعنی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت فرماتے ہیں، یا کافروں کے ایمان کی تمنا کرتے ہیں تو شیطان آپ کی تلاوت کی تاثیر میں، یا آپ کی تمنا میں حائل اور رکاوٹ بن جاتا ہے اور لوگوں کے دلوں میں وساوس ڈالتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾. (الأنبياء: ۹۸) پڑھا، تو اس نے شبہ ڈالا کہ مِن دون اللّٰہ میں مسیح، عزیر اور ملائکہ بھی شامل ہیں۔ یا ﴿كَلِمَتُهُ أَلْقٰهَآ إِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء: ۱۷۱) پڑھا، تو شیطان نے سمجھایا کہ اس سے حضرت مسیح کی اِبنیّت اور اُلوہیّت ثابت ہوتی ہے۔ اس القائے شیطانی کے ابطال ورد میں پیغمبر وہ آیات سناتے ہیں جو بالکل صاف اور محکم ہوں، گویا متشابہات کی ظاہری سطح کو لے کر شیطان اغواء کرتا ہے؛ اس لیے نبی ایسی آیات سناتے ہیں جن کو سنکر شبہات کافور ہوجاتے ہیں۔ اور محکم ومتشابہات دونوں قسم کی آیات کا مقصد بندوں کا امتحان ہے۔ (تفسیر عثمانی، ص۴۵۰، ملخصاً)

شیخ ناصر الدین البانی نے اس موضوع پر ایک چھوٹا سا رسالہ ''نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق'' کے نام سے لکھا ہے۔ نیز شیخ علی بن حسن حلبی نے ''دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق'' نامی کتاب لکھی، جو ۲۵۰ صفحات پر مشتمل ہے، یہاں تفصیل کا موقع نہیں اصل کتاب کی طرف رجوع کیجئے۔

شیخ البانی فرماتے ہیں کہ ایک مرسل روایت سے اس بات کو کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے جس کا تعلق عقیدہ سے ہو، اور جس سے دین کی بنیاد ہی متزلزل ہو جاتی ہو۔

خلاصہ:

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ شیطان دورانِ تلاوت لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈالتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعوتِ اسلام کے مکلّف تھے اور آپ کو یہ فکر دامن گیر تھی کہ سب لوگ اسلام لے آئیں؛ مگر شیطانی وسوسہ اور کفار رکاوٹ تھے۔

جیسا کہ ﴿وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ﴾. (الأنعام: ۱۲۱) میں اشکال کیا کہ جس کو اللہ مارے اس کو تو نہیں کھاتے اور خود ذبح کریں اسے کھاتے ہیں۔ اور کلام اللہ کو سحر اور شعر وغیرہ سے تشبیہ دی؛ لیکن ان سب رکاوٹوں کے باوجود اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا پوری فرمائی اور ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُوْنَ فِي دِيْنِ اللّٰهِ أَفْوَاجًا﴾. (العصر: ۲) کا منظر دکھایا گیا، اور اپنی آیات کو مسلمانوں کے دلوں میں محکم اور مضبوط کر دیا۔

اشکال: ﴿عَبَسَ وَتَوَلّٰى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمٰى﴾ عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ نے کچھ دریافت کیا؛ لیکن آپ نے ان کی طرف توجہ نہیں فرمائی اور مشرکین مکہ کو دعوت دینے میں مشغول رہے اور ایک مسلمان سے بے التفاتی اور بے اعتنائی برتی۔

جواب: یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد تھا کہ کافروں کو اصول دین کی تعلیم دے رہے تھے؛ کیونکہ وہ سردار تھے، اگر ان میں ایک مسلمان ہوتا تو پورا قبیلہ اس سے متاثر ہوکر اسلام قبول کر لیتا، اور طبیب اس مریض کی طرف توجہ مرکوز کرتا ہے جو قریب المرگ یا شدید خطرے میں ہو اور معمولی بیماری کا علاج بعد میں بھی ہوسکتا ہے؛ چونکہ سائل مسلمان تھا اس لیے ان کی طرف سے اطمینان تھا اور وہ ایک فروعی مسئلہ دریافت کر رہے تھے۔

اشکال: حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کیوں درمیان مجلس میں بول اٹھے؛ جبکہ بات چل رہی تھی؟

جواب: حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ نابینا تھے۔ انھوں نے یہی سمجھا کہ مجلس ختم ہوگئی ہے۔

اشکال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾. (التحریم: ۱) آپ نے بیویوں کی خوشی اور مرضی کی خاطر ایسا کیا، اور ازواجِ مطہرات نے آپس میں حسد کیا۔

جواب: حلال کو حرام سمجھنا ناجائز ہے، اور حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا قسم ہے اور یہ جائز ہے۔ یعنی تحریم الحلال عقیدۃً ناجائز ہے، اور موقت طور پر کسی حلال کو قسم کے ذریعہ حرام کر دینا فعل ہے عقیدہ نہیں۔

ازواج مطہرات نے آپس میں حسد نہیں کیا؛ بلکہ ہر ایک یہ چاہتی تھیں کہ اللہ کے رسول ان کے پاس رہیں

کہ رسول اللہ کی مجلس ذکر اور عبادت سے خالی نہیں ہو سکتی، تو مقصود حسد نہ تھا؛ بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس اور ان کی برکات کا حصول تھا۔

"و إنّما نجد منك ريح المغافير". (المستدرك للحاكم، رقم: ٧٠٧٤) مطلب یہ ہے کہ جس پودے سے شہد حاصل کیا گیا اس کی بو آ رہی ہے۔ اور ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا﴾. (التحریم: ٥) کا مطلب یہ نہیں کہ دل گناہ کی طرف مائل ہوئے؛ بلکہ دل کا میلان آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کو حاصل کرنے کی طرف تھا، یا توبہ کی طرف مائل ہونا مراد ہے۔

اشکال: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾. (الفتح: ٢) ذنب (گناہ) کی مغفرت سے معلوم ہوا کہ انبیا سے ذنب (گناہ) صادر ہوتے ہیں۔

جواب (۱): ذنب سے مراد خلافِ اولیٰ یا وسوسۂ تقصیر تبلیغ ہے، یا ذنب سے مراد وہ بعض مباحات ہیں جو خلافِ اولیٰ کے قریب ہوتے ہیں، جیسے بدر کے اسیروں سے فدیہ لیا؛ جبکہ فدیہ نہیں لینا چاہئے تھا، اور چونکہ فدیہ نہ لینے کی پہلے سے کوئی نص نہ تھی؛ اس لیے فدیہ لینا جرم نہیں تھا۔

(۲) ذنب کی مغفرت سے مراد امت کے گناہوں کی مغفرت ہے لشدة العلاقة بين النبي و أمته. کبھی رسول کا ذکر ہوتا ہے اور مراد ان کی امت ہوتی ہے، مثلاً: ﴿يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ﴾. (الطلاق: ١) جمع کا صیغہ لائے، اسی طرح ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ﴾. (الإسراء: ٢٣) مراد امت ہے؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین تو وفات پا چکے تھے۔

(۳) یا مغفرت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) المغفرة في حق الأمة. الحائل بين الذنب وبين نتيجة الذنب.

(۲) المغفرة في حق النبي صلى الله عليه وسلم. الحائل بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الذنب.

(۴) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعوت و تبلیغ میں انتہائی محنت اور مشقت برداشت کرتے تھے اور اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ یا تو اسلام کا مرکز ہاتھ آ جائے، یعنی مکہ فتح ہو جائے۔ مکی زندگی کے ۱۳ سال اور مدنی زندگی کے ۸ سال، کل ۲۱ برس کا عرصہ گزر گیا، اور مکہ فتح نہ ہوا۔ تو شبہ اور وسوسہ ہوتا تھا کہ شاید دعوت کے کام میں کچھ تقصیر سرزد ہوئی ہوگی؛ اس لیے مکہ فتح نہیں ہو رہا ہے۔

تو ذنب سے مراد وسوسہ ہے، اور وسوسہ کا آنا گناہ نہیں؛ مگر "حسنات الأبرار سيئات المقربين" کی وجہ سے اس کو ذنب کہا گیا۔

مغفرت کے متعدد معانی:

مغفرت کے تین معانی ہیں:

(۱) چھپانا: بیت الخلاء کی دعا میں "غفرانك" کا معنی یہ ہے کہ جس طرح بیت الخلاء میں لوگوں کی نظروں سے چھپایا، اسی طرح ڈاکٹروں، چوروں اور دوسرے لوگوں کے سامنے بھی عریانی سے بچالینا، اور آخرت میں بھی عیوب چھپالینا۔

(۲) مٹانا۔

(۳) رکاوٹ۔

ان معانی کے لحاظ سے مطلب یہ ہوگا کہ: **ليغفر لك اللّٰه ما تقدّم من الهجرة وما تأخر من ذنبك. أي: الوسوسة.** یعنی اس وسوسہ کی جڑ کاٹ دی جائے گی۔ اور ماقبل سے ربط بھی ہے کہ فتح مبین عطا فرما کر سابقہ اور لاحقہ وساوس مٹادیں گے۔

اشکال: بعض مفسرین لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب کی محبت کو دل میں چھپایا، ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيْهِ﴾. (الأحزاب: ۳۷) میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

جواب: یہ غیر محتاط مفسرین کا قول ہے کہ حضرت زینبؓ کی محبت کو چھپاتے تھے؛ اور یہ خلافِ حقیقت ہے آپ اگر چاہتے تو حضرت زینبؓ سے شادی کر لیتے، اور اس میں کوئی شرعی رکاوٹ نہیں تھی؛ بلکہ یہ تو حضرت زینبؓ کے لیے مقامِ افتخار ہوتا اور وہ اس پر مسرت کا اظہار کرتیں۔ پھر حضرت زیدؓ کے ساتھ کیوں شادی کرادی؟! اور اگر بالفرض محبوبہ ہوتیں تو خود ان کے ساتھ پہلے سے نکاح کر لیتے۔

دراصل عرب کے معاشرے میں متبنّٰی کو بالکل اصلی بیٹے جیسا سمجھتے تھے، تو لوگوں کے طعنوں سے شرم وحیا آتی تھی کہ عرب کے معاشرے میں یہ بہت عیب سمجھا جاتا تھا کہ متبنّٰی کی بیوی سے شادی کرلی جائے۔

﴿وَتَخْشَى النَّاسَ﴾ سے مراد **تخشٰی نقد الناس علیك واعتراضهم** ہے کہ لوگ کہیں گے اپنے بیٹے کی بیوی سے نکاح کرلیا؛ چونکہ یہ رسم عربوں میں انتہائی پختہ ہوگئی تھی اور ان کے دلوں میں جڑ پکڑ چکی تھی، جس کی وجہ سے آپ کی عظیم شخصیت کے ذریعے اس رسم کی جڑ کاٹ دی گئی؛ کیونکہ جب عملی طور پر آپ ایسا کریں گے تو اس کا اثر بھی ہوگا اور خاطر خواہ ہوگا؛ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشٰهُ﴾ ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ﴾ کی تشریح ہے۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۳۷-۱۵۸. والفصل في الملل ۴/۴۵-۵۹. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانیؒ ص ۴۸-۴۱)

۳۰

وَ مَا كَانَتْ نَبِيًّا قَطُّ أُنْثَى
وَلَا عَبْدٌ وَشَخْصٌ ذُو افْتِعَالٍ

ترجمہ: اور کوئی عورت کبھی نبیہ نہیں بنی، اور نہ کوئی غلام نبی بنایا گیا، اور بدکردار شخص بھی نبی نہیں بنایا جاتا۔
مصنفؒ نے اس شعر میں شرائط وصفاتِ نبوت کو بیان فرمایا ہے۔

وما كانت... أي: وما كانت أنثَى نبيًّا قط.

ذو افتعال: فعل قبیح کے لیے مستعمل ہے اور اس میں محنت کا معنی پایا جاتا ہے۔ قبیح اور برے کاموں کے لیے جو محنت کی جاتی ہے اس کے لیے افتعال آتا ہے۔ جیسا کہ ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦) میں خیر کے لیے **کسب** کا لفظ آیا ہے؛ کیونکہ فطرت کے مطابق ہے، اور شر کے لیے **اکتسب، افتعال** سے لایا گیا؛ اس لیے کہ شر فطرت سے مطابقت اور مناسبت نہیں رکھتی۔ داڑھی رکھتے ہوئے اس میں کنگھی کرنا خیر اور آسان ہے اور مونڈنا شر اور مشکل ہے۔

جب عورت نبی نہیں بن سکتی تو رسول بطریق اولیٰ نہیں ہوسکتی ہے؛ اس لیے کہ رسول کا مقام نبی سے اعلیٰ ہوتا ہے۔

ولا عبد: عبدیت کفر کی علامات میں سے ہے؛ اس لیے کہ ابتداءً اگر کوئی قیدی مسلمان ہوجائے تو اس کو عبد نہیں بنایا جاتا؛ جب انسان اللہ کی غلامی سے انکار کردیتا ہے تو اسے بندوں کی غلامی میں دے دیا جاتا ہے۔

علاء الدین عبد العزیز بن احمد حنفیؒ کشف الاسرار میں لکھتے ہیں: ''قلنا: إنّ الرق أثر الكفر، ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداءً''. (كشف الأسرار ٢/ ٤٨)

اور سراج الدین ہندیؒ ''الغرة المنيفة'' میں تحریر فرماتے ہیں: ''ولأن الرق أثر الكفر؛ لأنهم لما استنكف الكفار عن عبادة الله تعالى جعلهم عبيد عبيده سبحانه''. (ص ٨٧، ط: مؤسسة الكتاب)

نیز عبد نبی نہیں بن سکتا؛ کیونکہ نبی افضل القوم ہوتا ہے، حسباً ونسباً، صورۃً ومعناً، خَلقاً وخُلقاً۔

شخص ذو افتعال: سے مراد قبیح افعال کرنے والا، مثلاً: کفر، سحر، کذب یا کسی اور معصیت میں مبتلا ہو۔

وما كانت نبيًّا قطُّ أُنثَى کے لانے سے مراد بعض اہلِ سنت پر رد ہے، جیسے ابن حزمؒ، اشعریؒ اور قرطبیؒ وغیرہ جو عورت کی نبوت کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ عورت نبی تو بن سکتی ہے؛ لیکن رسول نہیں بن سکتی؛ اس لیے

کہ رسول مامور بالدعوۃ والتبلیغ ہے اور اس کو ہر جگہ مجمع وغیرہ ہجوم میں جانا پڑتا ہے؛ جبکہ عورت کا دائرۂ کار گھر تک محدود ہوتا ہے اور اس کی کھلی ہوئی دعوت پردہ پوشی کے بھی خلاف ہے۔ (۱)

عورتوں کی نبوت کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات:

(۱): ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰكِ عَلٰى نِسَآءِ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (آل عمران: ۴۲) **اصطفی** کا لفظ انبیا علیہم السلام کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوْحًا﴾. (آل عمران: ۳۳)

جواب: اصطفی چن لینے اور انتخاب کرنے کے معنی میں آتا ہے، یہ نبوت کے ساتھ خاص نہیں؛ چنانچہ اسی اصطفی کے ذیل میں آل عمران کا بھی ذکر ہے اور وہ سب نبی نہیں تھے۔ نیز یہ چن لینا عورتوں میں سے تھا؛ اس لیے: ﴿عَلٰى نِسَاءِ الْعٰلَمِيْنَ﴾ آیا ہے، رجال کا ذکر نہیں، تو فضیلت فقط عورتوں پر ثابت ہوئی۔ اور یہ فضیلت بعض کے نزدیک ہر زمانے کی عورتوں پر ہے، اور اکثر کے نزدیک اپنے زمانے کی عورتوں پر ہے۔ (راجع: فتح الباري ۴۷۱/۶. وقصص القرآن ۳۴/۴)

(۲) حضرت مریم کے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اور کہا ﴿إِنَّمَآ أَنَا رَسُوْلُ رَبِّكِ﴾. (مریم: ۱۹) فرشتے نے حضرت مریم سے کلام کیا اور یہ نبوت کی علامت ہے۔

جواب: جو وحی جبرئیل لائے وہ وحی تشریعی نہ تھی؛ بلکہ تکوینی تھی؛ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مریم: ۱۹) یعنی حضرت جبریل علیہ السلام مریم کے پاس احکام شرعیہ لے کر نہیں آئے؛ بلکہ شرعی احکام کے علاوہ خبر لے کر آئے۔ اور وحی تکوینی یعنی کسی آنے والے واقعہ کی خبر غیر نبی پر بھی آسکتی ہے۔ (۲)

---

(۱) راجع: الفصل في الملل لابن حزم ۱۱۹/۵. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، آل عمران: ۴۲.

وقال الحافظ ابن حجر: "وقد نقل عن الأشعري أن من النساء مَن نبيء، وهنّ ستٌّ: حواء، وسارة، وأم موسى، وهاجر، وآسية، ومريم". (فتح الباري ۴۴۷/۶، و۴۷۳/۶).

لكن قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: "الذي عليه أهل السنة والجماعة وهو الذي نقله الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري عنهم أنه ليس في النساء نبية، وإنما فيهن صديقات". (تفسير ابن كثير ۵۴۴/۴، يوسف: ۱۰۹)

فالله أعلم بصحة القول إليه. وانظر: التحرير والتنوير ۲۴۴/۳.

(۲) قال عمر بن سليمان العتبي: "لا نسلم لهم قولهم: إن كل من خاطبته الملائكة فهو نبيٌّ، ففي الحديث: إن الله أرسل ملكًا لرجل يزور أخًا له في الله في قرية أخرى فسأله عن سبب زيارته له، فلمّا أخبره أنه يحبه في الله أعلمه أن الله قد بعثه إليه ليخبره أنه يحبه. وقصة الأقرع والأبرص والأعمى معروفة، وقد جاء جبريل يعلم الصحابة أمر دينهم لسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة يشاهدونه ويسمعونه". (الرسل والرسالات، ص۸۸)

وقال أبو زهرة في تفسيره: "وخطاب الملائكة لها لا يقتضي النبوة؛ لأن النبيَّ من يوحى إليه بشرع، ومريم لم يوح =

اشکال: ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ کی نسبت بظاہر حضرت جبریل علیہ السلام کی طرف معلوم ہوتی ہے؛ حالانکہ کسی کو اولاد دینا تو صرف اللہ تعالیٰ کا کام ہے۔

جواب: آیت کریمہ کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا کہ حضرت جبریل علیہ السلام محض ایک فرشتہ ہیں اور ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جسے حضرت جبریل علیہ السلام نے حضرت مریم کو پہنچایا؛ چنانچہ ما قبل میں ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُوْلُ رَبِّكِ﴾ آیا ہے۔ اور آگے ارشاد فرمایا: ﴿وَلِنَجْعَلَهُ اٰيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾. (مریم: ۲۱)

(۳) ''كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وإنّ فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام''. (صحيح البخاري، باب فضل عائشة رضي الله عنها، رقم: ۳۷۶۹) سے معلوم ہوا کہ کمال سے مراد کمالِ نبوت ہے؛ اس لیے کہ کمالِ ولایت بے شمار عورتوں کو حاصل ہے۔

جواب: حدیث کے آخر میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ذکر ہے جو نبیہ نہیں تھیں، تو کیا غیر نبی نبی سے افضل ہوسکتا ہے؟؛ اس لیے حدیث میں کمال سے مراد کمالِ ولایت ہی ہے۔

اگر یہ اشکال کیا جائے کہ عورتوں میں اولیا تو بہت ساری گزری ہیں، تو پھر ''لم يكمل من النساء إلا آسية ومريم'' میں ان دونوں کی تخصیص کیوں؟ جواب یہ ہے کہ یہاں خاص درجے کی ولایت مراد ہے، عام ولایت مراد نہیں۔ (راجع: شرح النووي على مسلم ۱۵/۱۹۸، فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها. ومرقاة المفاتيح ۱۱/۳۱، باب بدء الخلق)

(۴) ابن حزم کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی والدہ محترمہ بھی نبیہ تھیں؛ اس لیے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو صندوق میں ڈال کر دریا میں بہا دیا جو بظاہر ہلاکت ہے اور ایسا بغیر وحی قطعی کے نہیں ہوسکتا۔

جواب: وحی بمعنی الہام ہے۔[1] اور بچہ کو دریا میں ڈالنا ''أهون البليتين'' کے قبیل سے ہے کہ ایک

= إليها بشيء من الشرع، ولكنّه كان خطابًا للبشارة بواقعة معينة دالّة على علوّ منزلتها واصطفاء الله سبحانه وتعالى لها''. (زهرة التفاسير، آل عمران: ۴۲)

(۱) قال ابن الجوزي: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَى أُمِّكَ مَا يُوْحَى﴾ أي: ألهمناها ما يلهم مما كان سببا لنجاتك... فإن قيل: ما فائدة قوله ﴿مَا يُوْحَى﴾ وقد علم ذلك؟ فقد ذكر عنه ابن الأنباري جوابين: أحدهما: أن المعنى: أوحينا إليها الشيء الذي يجوز أن يوحى إليها إذ ليس كل الأمور يصلح وحيه إليها؛ لأنها ليست بنبي وذلك أنها ألهمت.

والثاني: أن ﴿مَا يُوْحَى﴾ أفاد توكيدًا كقوله ﴿فَغَشَّاهَا مَا غَشَّى﴾ النجم: ۵۴. (زاد المسير ۵/۲۸۳)

مصیبت تو فرعون کے لوگوں کا قتل کر دینا، اور دوسری مصیبت جو اس سے اَہون اور اخف تھی وہ یہ کہ صندوق بہتے بہتے کسی اور طرف نکل جائے اور کہیں کنارے پر لگ جائے یا کوئی بھلا آدمی اس کو اٹھا لے اور پرورش کرے۔ یا وحی قطعی تھی؛ لیکن شرعی حکم نہیں تھا؛ بلکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بچنے کی تدبیر تھی۔ (۱)

(۵) ﴿وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنٰهَا بِإِسْحَاقَ﴾ (ہود: ۷۱) حضرت سارہ پر وحی آئی، جس سے معلوم ہوا کہ وہ نبیہ تھیں۔

جواب: یہ وحی نبوت نہیں تھی۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام انسانی شکل میں آئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خوشخبری سنائی، وہ پاس موجود تھیں تو انھوں نے بھی سن لیا۔ (۲)

(۶) حضرت مریم کا ذکر انبیا علیہم السلام کے بیان کے ساتھ شامل ہے: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مَرْيَمَ﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ إِبْرٰهِيْمَ﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مُوْسٰى﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ

---

(۱) قال أبو منصور الماتريدي: ثم الكلام فيما ألهم أمه في روعها أن تقذفه في البحر أنه يسع لهذا أن يفعل ذلك ويحل أو لا؟ إذ قد يجوز أن يكون من الشيطان مثل هذا نحو ما قال ﴿لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ...﴾ (الأنفال: ٤٨) فلم يعرفوا وقت ما كلمهم بهذا هو شيطان أو غيره فعلى ذلك يجوز أن يلقي الشيطان إليها فكيف وسع لها أن تعمل ما علمت من الأحظار؟ لكن يجوز أن يكون في ذلك الإلهام وما ألقي إليها آية ومعنى عرفت بذلك أن ذلك من الله.

أو أن يكون رفع الحجاب والموانع من قلبها وصار لها ذلك كالعيان.

أو كانت كالمضطرة إلى ذلك فوسع لها ذلك لما ذكرنا. (تأويلات أهل السنة ٧/٢٧٩-٢٨٠)

وقال الرازي: ثم اختلفوا في المراد بهذا الوحي على وجوه:

أحدها: المراد رؤيا رأتها أم موسى عليه السلام، وكان تأويلها وضع موسى عليه السلام في التابوت وقذفه في البحر، وأن الله تعالى يرده إليها.

وثانيها: أن المراد عزيمة جازمة وقعت في قلبها دفعة واحدة.

وثالثها: المراد منه الإلهام.

وهذه الوجوه الثلاثة يعترض عليها بأن الإلقاء في البحر قريب من الإهلاك، وهو مساو للخوف الحاصل من القتل المعتاد من فرعون، فكيف يجوز الإقدام على أحدهما لأجل الصيانة عن الثاني؟

والجواب: لعلها عرفت بالاستقراء صدق رؤياها فكان إفضاء الإلقاء في البحر إلى السلامة أغلب على ظنها من وقوع الولد في يد فرعون.

(۲) علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: ﴿وَامْرَأَتُهُ﴾ سارة بنت هاران بن ناحور، وهي بنت عمه ﴿قَائِمَةٌ﴾ في الخدمة، كما أخرجه ابن أبي حاتم عن مجاهد، وكانت نساؤهم لا تحتجب لا سيما العجائز منهن، وكانت رضي الله عنها عجوزا.

وقال وهب: كانت قائمة وراء الستر تسمع محاورتهم. وأخذ منه بعضهم أن تستر النساء كان لازما، والظاهر أنه لم يكن كذلك لتأخر آية الحجاب، ويجوز أن يقال: إن القيام وراء الستر كان اتفاقيًّا.

وعن ابن إسحاق أنها كانت قائمة تصلي. (روح المعاني ١٢/١٤-١٥، هود: ٧١)

إِسْمٰعِيْلَ﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ إِدْرِيْسَ﴾. (مریم:۱۶-۵۶) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت مریم نبیہ تھیں۔ اور ان انبیاء کے تذکرے کے بعد اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿أُوْلٰٓئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيّٖنَ مِنْ ذُرِّيَّةِ اٰدَمَ﴾. (مریم:۵۸)

جواب: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ﴾ سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نبیہ تھیں۔ اس سورت میں اہم واقعات کا ذکر ہے، اور حضرت مریم کے واقعے کو بھی اہمیت کی وجہ سے ذکر کیا گیا ہے؛ اسی لیے کسی نبی کے ساتھ ﴿صِدِّيْقًا نَّبِيًّا﴾ آیا ہے، اور کسی کے ساتھ ﴿رَسُوْلًا نَّبِيًّا﴾؛ لیکن حضرت مریم کے ساتھ صدیقة نبیة کہیں مذکور نہیں۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذکر کے بعد جب ان کی ماں کا ذکر آیا تو اللہ تعالی نے فرمایا: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيْقَةٌ كَانَا يَأْكُلٰنِ الطَّعَامَ﴾ (المائدة:۷۵) وہاں بھی ان کو نبیة نہیں کہا گیا۔ اور ﴿أُوْلٰٓئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيّٖنَ مِنْ ذُرِّيَّةِ اٰدَمَ﴾ میں مذکر کا صیغہ لائے اور قرینہ کے بغیر مذکر کا صیغہ عورتوں کو شامل نہیں ہوتا؛ ہاں اگر قرینہ ہو تو الگ بات ہے، جیسے: ﴿أَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ میں عورت تبعاً داخل ہے۔

جمہور کے دلائل:

دلیل (۱): حضرت مریم کے لیے صدیقیت کا لفظ آیا ہے، نہ کہ نبوت کا۔ معلوم ہوا کہ وہ نبیہ نہیں تھیں۔

ابن حزم نے اس پر اشکال کیا ہے کہ صدیقیت اور نبوت میں کوئی منافات نہیں؛ چنانچہ ﴿يُوْسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيْقُ﴾ (یوسف:۴۶) کہا گیا؛ حالانکہ وہ نبی بھی تھے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں آتا ہے: ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا﴾ (مریم:۴۱) اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ﴿صَادِقَ الْوَعْدِ﴾ (مریم:۵۴) کہا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کو جہاں صدیق کہا گیا ہے تو دونوں میں منافات نہیں؛ بلکہ نبی وصفِ صدیقیت سے موصوف کیا جاسکتا ہے؛ اس لیے کہ نبوت کا مقام صدیقیت سے بلند اور عالی ہے۔ اور جہاں فقط صدیقیت ثابت ہے بظاہر وہ نبی نہیں ہے۔ (۱)

دلیل (۲): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا﴾. (یوسف:۱۰۹) معلوم ہوا کہ جتنے نبی آئے

---

(۱) قال ابن عطية: "﴿وَأُمُّهُ صِدِّيْقَةٌ﴾ صفة ببناء مبالغة من الصدق، ويحتمل أن يكون من التصديق، وبه سمي أبو بكر رضي الله عنه لتصديقه، وهذه الصفة لمريم تدفع قول من قال: هي نبية، وقد يوجد في صحيح الحديث قصص قوم كلمتهم ملائكة في غير ما فن كقصة الثلاثة: الأقرع والأعمى والأبرص، وغيرهم". (المحرر الوجيز ي۲/۲۲۲)

وقال ابن كثير: "الذي عليه أهل السنة والجماعة وهو الذي نقله الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري عنهم أنه ليس في النساء نبية، وإنما فيهن صديقات، كما قال تعالى مخبرا عن أشرفهن مريم بنت عمران حيث قال تعالى: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيْقَةٌ...﴾ فوصفها فى أشرف مقاماتها بالصديقية، فلو كانت نبية لذكر ذلك في مقام التشريف والإعظام، فهي صديقة بنص القرآن". (تفسير ابن كثير ۴/۵۴۴)

سب مرد تھے۔ (۱)

اس کا دفعیہ ابن حزم یوں کرتے ہیں کہ یہاں ارسال کا ذکر ہے؛ جبکہ ہمارا کلام نبی میں ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں ارسال بعثت کے معنی میں مستعمل ہے، رسول بنانا مراد نہیں، أرسلنا، أي: بعثنا. اور ارسال کا لفظ رسول کے ساتھ خاص نہیں، آیت میں ہے: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾. (الحج: ٥٢)

حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی کا رجحان بھی ابن حزم کی طرف معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے ابن حزم کے دلائل کو پیش کیا؛ لیکن جواب دینے کی سعی نہیں فرمائی۔ واللہ اعلم۔

دلیل (۳): عورتیں ناقصات العقل و الدّین ہیں۔ نقصانِ عقل کا مطلب انجام کو نہ سوچنا ہے، مثلا: پڑوسی اور ماحول کو دیکھ کر شوہر یا والدین کو اسراف پر مجبور کرے گی اور یہ نہیں سوچتی ہوگی کہ اس کا انجام کیا ہوگا! اس کے باوجود مردوں کو خوب بوتل میں اتارتی ہوں گی، حدیث میں "أذهبُ لِلُبِّ الرَّجُل الحازِم" آیا ہے۔ (صحيح البخاري، باب ترك الحائض الصوم، رقم: ٣٠٤)

دلیل (۴): عورت محکومہ ہے، نبی حاکم، ﴿اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ﴾. (النساء: ٣٤)

دلیل (۵): عورت خلیفۃ المسلمین نہیں بن سکتی جو کم درجہ کی چیز ہے، تو نبیہ کیسے ہو سکتی ہے؟

دلیل (٦): عورت مفروشہ ہے اور مرد مستفرش ہے۔ (۲)

نیز حضرت مریم کو نبیہ کہنے والے درجِ ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں:

قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: "أفضل نساء أهل الجنة خديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم، ومريم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون". (مسند أحمد، رقم: ٢٦٦٨. وصحيح ابن حبان، رقم: ٧٠١٠. والمستدرك للحاكم، رقم: ٣٨٣٦، وصحّحه الحاكم، ووافقه الذهبي).

جواب یہ ہے کہ اگر حضرت مریم نبیہ ہیں تو کیا خدیجہ اور فاطمہ رضی اللہ عنہما بھی نبیہ بن گئیں؟

ایک حدیث میں آتا ہے: "خير نساء العالمين: مريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد،

---

(۱) قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ﴾: يخبر تعالى أنه إنما أرسل رُسُله من الرجال لا من النساء، وهذا قول جمهور العلماء، كما دل عليه سياق هذه الآية الكريمة أن الله تعالى لم يوح إلى امرأة من بنات آدم وحي تشريع". (تفسير ابن كثير ٤/٥٤٤، يوسف: ١٠٩)

(۲) انظر لدلائل الجمهور: مفاتيح الغيب ٢٢/٥١-٥٢، طه: ٣٦. وتفسير ابن كثير، يوسف: ١٠٩. وفتح الباري ٦/٤٧١. وتحفة الأعالي، ص٥٦. وعقود الدرر العوالي، ص٤٢. والنبراس، ص٢٧١.)

وفاطمة بنت محمّد صلى الله عليه وسلم، وآسية امرأة فرعون". (صحيح ابن حبّان، رقم: ٦٩٥١، وإسناده صحيح).

اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ انسان جس کے پاس فرشتہ آ کر کلام کرلے، اس سے وہ نبی نہیں بن جاتا؛ بلکہ نبوت، وحی تشریعی سے ثابت ہوتی ہے۔ وحی ظنی کو الہام کہا جاتا ہے، جو اولیاء اللہ کو ہوتا ہے، جو یقینی اور حجت شرعی نہیں۔ (دیکھئے: معارف القرآن- مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ تعالیٰ ۶/۸۲)

حضرت مریم کی طرف جو وحی کی گئی تھی وہ بھی تشریعی نہ تھی؛ بلکہ تکوینی تھی، جیسے: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾. (النحل: ٦٨) اور اسی طرح زمین کی طرف وحی کا ذکر ہے: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾. (الزلزلة: ٥)

ایک حدیث میں آتا ہے: "اے خدیجہ! جب تمہاری ملاقات اپنی سوکنوں کے ساتھ ہو تو میرا اسلام کہہ دینا"۔ حضرت خدیجہ نے عرض کیا کہ: کیا آپ نے مجھ سے پہلے بھی کوئی نکاح کیا ہے؟ فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے جنت میں میرا نکاح حضرت مریم اور آسیہ بنت مزاحم کے ساتھ کردیا ہے"۔

روى ابن عساكر بإسناده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على خديجة وهي في مرض الموت، فقال: " يا خديجة إذا لقيت ضرائرك فأقرئيهن مني السلام" قالت: يا رسول الله هل تزوجت قبلي؟ قال: "لا، ولكن الله زوجني مريم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم". (راجع: تاريخ دمشق لابن عساكر ١١٨/٧٠. وقصص الأنبياء لابن كثير ٣٨٢/٢. قال ابن كثير بعد ذكر الروايات: "وكل من هذه الأحاديث في أسانيدها نظر". وانظر أيضًا: البداية والنهاية ٤٤٦/٢، ذكر قصة عيسى. وتفسير ابن كثير ، التحريم: ٦-٨)

اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کو حافظ ابن کثیرؒ نے قصص الانبیاء میں ذکر کیا ہے؛ مگر یہ روایت معتبر نہیں؛ اس کی سند میں محمد بن زکریا الغلابی متہم بالکذب والوضع ہے۔ (راجع: میزان الاعتدال ۳/۵۵۰)

حضرت مریم کے لیے "اصطفیٰ" کا لفظ آیا ہے، جو برگزیدہ کے معنی رکھتا ہے اور مراد وہ مناقب اور فضائل ہیں جو ان کے لیے ثابت ہیں، جیسے بغیر قربت انسانی کے بچے کا ہونا، بغیر موسم کے پھل ملنا اور بیت المقدس میں عبادت کے لیے قبول ہوجانا۔ (راجع: مفاتيح الغيب ٤٧/٨)

اللہ تعالیٰ کی بعض پاک بندیاں نبوت وولایت کے درمیان برزخ کی طرح ہیں:

بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پاک بندیوں میں سے بعض وہ ہیں جو نبوت اور ولایت کے درمیان برزخ کی طرح ہیں، مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ، حضرت مریم اور حضرت سارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہن۔

۱- انبیا علیہم السلام کی طرف وحی تکوینی اور وحی شرعی دونوں آتی ہے اور مخلوق کو دین پہنچانے کے لیے گلی گلی اور شہر شہر گھومنے پر مامور ہوتے ہیں اور وہ رجال ہی ہوتے ہیں۔

۲- اولیائے کرام دین کی خدمت اور اللہ تعالی اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں؛ لیکن جو الہام اور القاء ان کے قلوب پر ہوتا ہے وہ پکا اور قطعی نہیں ہوتا، اس میں غلطی ہوسکتی ہے، نبی کی وحی میں غلطی نہیں ہوتی۔

۳- بعض خواتین جیسے حضرت مریم اور ام موسی علیہ السلام کی طرف وحی تکوینی ہوتی تھی اور وہ پکی ہوتی تھی، اُن سے فرشتے بات چیت بھی کرتے تھے؛ لیکن یہ وحی تکوینی، یعنی آنے والے واقعات کے متعلق ہوتی تھی؛ اس لیے ام موسی علیہ السلام نے اپنے بچے کو دریا کے حوالے کیا اور حضرت مریم سے جبریل علیہ السلام نے فرمایا: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾. (مريم: ۲۵) وغیرہ۔ لیکن اس وحی تکوینی کی وجہ سے ان خواتین کی فضیلت حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما پر لازم نہیں آتی؛ اس لیے کہ جس حدیث میں ان خواتین کی فضیلت آئی ہے اسی حدیث میں "فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام". (صحيح البخاري، رقم: ۳٤۱۱) آیا ہے، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو وحی سے مناسبت تھی اور ۲۳ جگہ ان کے الہام اور رائے کے موافق وحی آئی، علامہ سیوطی نے ان موافقات کو ایک رسالے میں جمع کر کے اس رسالے کا نام "قطف الثمر في موافقات عمر" رکھا ہے؛ لیکن اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پر لازم نہیں آتی؛ بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا درجہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اونچا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی قربانیاں اور دینی خدمات امت میں بے مثال تھیں۔ اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا حضرت مریم اور حضرت سارہ وغیرہ رضی اللہ عنہما سے یادگار دینی خدمات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت کی وجہ سے افضل ہیں۔

شرائطِ نبوت:

(۱) انسان ہونا۔ ملائکہ کو بھی رسل کہا گیا ہے؛ لیکن ان کی بعثت من حیث الرسل اقوام کی طرف نہیں ہوئی۔

اشکال: جنات میں بھی رسول ہیں؛ قال الله تعالى: ﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾. (الأنعام: ۱۳۰)

جواب (۱): ﴿رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ أي: رسل من مجموعكم، أي: أحدكم. انس و جن کے مجموعے میں سے رسول ہوئے، جیسے ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾. (الرحمن: ۲۲) سے بحر مالح مراد ہے؛ جبکہ ذکر دونوں کا ہے۔

وقال تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ

﴿مِنْ عِبَادِهِ﴾. (إبراهيم: ۱۱) اس آیت سے بھی رسولوں کا بشر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(۲) جنات اور انسان دونوں میں رسول بھیجے گئے۔ انسانوں میں رسول بالذات اور جنات میں رسول الرسول تھے جو انسانوں کے رسول کے تابع اور ان کی طرف سے مرسل تھے۔(راجع: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ۵۹. وتحفة المريد، ص ۳۵. وتفسير ابن كثير، أنعام: ۱۳۰. وروح المعاني، الحج: ۷۵)

جنات کی طرف بعثت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے:

اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ جنات کی طرف صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہیں، دوسرے انبیا ان کی طرف مبعوث نہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: إن رسول الله قال: "فضلتُ على الأنبياء بست ... (إلى قوله:) وأرسِلتُ إلى الخلق كافة". (صحيح مسلم، كتاب المساجد، رقم: ۵۲۳)

اور ایک روایت میں ہے: "كان كلُّ نبيٍّ يُبعَث إلى قومه خاصةً، وبُعِثتُ إلى كل أحمرَ وأسودَ". (صحيح مسلم، كتاب المساجد، رقم: ۵۲۱)

فتح الملہم میں اس حدیث کے ذیل میں احمر اور اسود کی متعدد تفسیروں میں سے ایک تفسیر یہ ہے کہ أحمر انس اور أسود جن ہیں۔(فتح الملهم، كتاب المساجد ۸/٤)

اور ایک روایت میں "بعثتُ أنا إلى الجن والإنس" آیا ہے؛ لیکن اس کی سند پر کلام ہے۔(مجمع الزوائد ۲۵۸/۸، وقال الهيثمي: رواه البزار، وفيه من لم أعرِفْهم)

بعض حضرات کے ہاں دوسرے انبیا بھی جنات کی طرف مبعوث ہیں؛ لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہر زمان ومکان کے لیے ہے۔

شیخ عبداللہ غماری نے "قرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين" میں، علامہ سیوطی نے "الخصائص الكبرى" میں، علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں، قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ﴿إِنِّي رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف: ۱۵۸) کی تفسیر میں، ابن حجر ہیتمی نے "الفتاوى الحديثية" میں لکھا ہے کہ ثقلین کی طرف بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

غالباً رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی خصوصیت یہ ہوگی کہ آپ براہ راست جنات سے مخاطب ہوئے اور ان کے سامنے ایمان وہدایت اور دعوت پیش فرمائی؛ ورنہ دوسرے انبیا سے بھی جنات نے استفادہ کیا ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا میلان اس طرف ہے کہ جنات میں رسول تھے؛ لیکن امام رازی نے "تفسیر کبیر" (۲۰۵/۷) میں، علامہ سبکی نے "فتاوی السبکی" (۶۱۱/۲) میں اور دوسرے حضرات نے ذکر کیا ہے کہ جنات میں

منذرین تھے؛ رسول نہیں تھے۔ یاد رہے کہ جنات رسولوں سے استفادہ کر سکتے تھے؛ کیونکہ غیر مرئی مرئی سے استفادہ کر سکتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جنات کی تعلیم وتبلیغ کا نظام:

اشکال: جب جنات میں رسول نہیں تھے اور حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے جنات موجود تھے اور جنات مکلّف بھی ہیں تو پھر ان کی تعلیم وتبلیغ کا کیا انتظام تھا؟

جواب: اس کے جواب میں علامہ سبکی نے بطور احتمال یہ فرمایا ہے کہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ کا کلام سنتے تھے، یا ان کے دلوں میں علم کا القاء کیا جاتا تھا۔ علامہ سبکی اپنے فتاوی میں تحریر فرماتے ہیں: "**تكليفهم إنما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضروري بما يؤمرون وينهون عنه**". (فتاوي السبكي ۲/۶۲)؛ لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ فرشتے ان کو ضروریات دین بتلاتے ہوں، فرشتے نوری ہیں اور جنات ناری ہیں اور دونوں غیر مرئی ہونے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) مرد ہونا۔

(۳) آزاد ہونا۔

بعض حضرات نے نبوت کی دس شرائط وصفات شمار کروائی ہیں:

(۱) **الرجولة**. مرد ہونا۔ عورت نبیہ نہیں بن سکتی۔

(۲) **الحرية**. آزاد ہونا۔ غلام نبی نہیں بن سکتا۔

(۳) **الآدمية**. انسان ہونا۔ جنات یا ملائکہ نبی نہیں ہو سکتے ہیں۔

(۴) **شرف النسب**. نبی شریف اور اعلیٰ نسب والا ہوتا ہے۔

(۵) **الاصطفاء**. نبوت من جانب اللہ وہبی چیز ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ کسبی نہیں ہے۔

(۶) **سلامة الجسم وجمال الوجه**.

(۷) **الفطانة**. بے وقوف و مغفل نبی نہیں بن سکتا۔

(۸) **الصدق**. نبی سچا ہوتا ہے، جھوٹا آدمی نبی نہیں بن سکتا۔

(۹) **الأمانة**. نبی امین ہوتا ہے، خائن نبی نہیں بنایا جاتا۔

(۱۰) **التبليغ**. نبی مکمل تبلیغ کا فریضہ انجام دیتا ہے، کتمان سے کام نہیں لیتا۔

سعد الدین تفتازانیؒ نے شرح المقاصد (۵/۶۱) میں اور ابن الہمام نے مسایرہ (ص ۹۴) میں شرائط نبوت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

﴿۳۱﴾

وَذُو الْقَـرْنَيْـنِ لَمْ يُعْرَفْ نَبِيًّا
كَذَا لُقْمَانُ فَاحْذَرْ عَنْ جِدَالِ

ترجمہ: ذو القرنین کا نبی ہونا معروف نہیں، اسی طرح لقمان بن باعورا کا نبی ہونا بھی معروف بات نہیں؛ اس لیے اس پر اصرار اور بحث ومباحثہ سے اجتناب اولیٰ ہے۔

ذوالقرنین کے نام کے بارے میں چند اقوال:

ذوالقرنین کے نام میں اختلاف ہے، چند اقوال درج ذیل بیان کئے جاتے ہیں:

(۱) عبد الله بن الضحاك بن معد بن عدنان. یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے؛ لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سند کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس قول کو مرجوح قرار دیا ہے۔ (فتح الباري، باب قول الله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ﴾، ٦/٣٨٤)

(۲) أفريدون بن أثفيان. امام قرطبیؒ نے علامہ سہیلیؒ کی اتباع کرتے ہوئے اس کو ذکر کیا ہے۔ (تفسير القرطبي ٣/٣٨٤)

(۳) الصعب بن ذي مراثد. یہ قول کعب الاحبارؒ کا ہے، نیز ابن ہشامؒ نے "التیجان" میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ (التيجان في ملوك حمير، ص ١٠٨)

(۴) هرمس يا هرديس بن فيطون بن رومي بن لنطي بن كسلوجين بن يونان بن يافث بن نوح. یہ قول دارقطنی اور ابن ماکولا کا ہے۔ (المؤتلف والمختلف للدارقطني ١/٣٤٣. الإكمال لابن ماكولا ١/٥٥٩)

(۵) فارس کا بادشاہ جس کو یہودی خورس، یونانی سائرس، فارسی گورش اور عرب کیخسرو کہتے ہیں۔

مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہارویؒ نے قصص القرآن (۳/۱۸۰) میں، اسی طرح علامہ شمس الحق افغانیؒ نے علوم القرآن (ص ۲۸۴) میں اسی کو ترجیح دی ہے۔

(٦) الصعب بن الحارث بن الهمال بن عبد شمس بن وائل بن الغوث بن قطن بن عريب بن زهر بن أيمن بن الهُميسع بن حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان. اور ایک قول کے مطابق هُميسع بن عمرو بن عريب بن زيد بن كهلان. اور ایک قول کے مطابق زيد بن

مالك بن زيد بن كهلان ہے۔ (الأنساب للصحاري، ص ٥١)

(۷) الصعب بن قرين ابن الهمال.

(۸) منذر بن امرئ القيس .

ان دونوں ناموں کو ابو جعفر محمد بن حبیبؒ نے اپنی کتاب ''المحبر'' میں ذکر کیا۔

(۹) مرزبان اليوناني من ولد يونان بن يافث بن نوح.

(۱۰) اسكندر بن فيلسوف الرومي.

(۱۱) شمر بن عمر بن أفريقيس الحميري.

مذکورہ تینوں ناموں کو علامہ شربینیؒ نے اپنی تفسیر ''السراج المنير'' (۴۰۱/۲) میں ذکر کیا ہے۔

ذوالقرنین کو اسکندر بھی کہتے ہیں۔

اسکندر ابن فیلس/فیلبس:

اسکندر دو گذرے ہیں: (۱) اسکندر رومی؛ (۲) اسکندر یونانی۔

(۱) اسکندر رومی حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں تھے۔ پیدل حج کو گئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حرم سے باہر جا کر ان کا استقبال کیا۔ حضرت خضر ان کے وزیر تھے۔

اسرائیلی روایات میں آتا ہے کہ حضرت خضر نے عين الحياة (آب حیات) سے پانی نوش کیا تو لمبی عمر پائی اور صدیوں تک زندہ رہے اور اسکندر نے نہیں پیا تو زیادہ عرصہ نہیں رہے اور عین الحیاۃ نہ ملنے کے غم میں وفات پاگئے۔ زمین کے اکثر حصہ پر ان کی حکمرانی تھی۔ اسکندر رومی کی نبوت مختلف فیہ ہے۔

(۲) اسکندر یونانی کا زمانہ اسکندر رومی کے دو ہزار سال بعد کا ہے۔ یہ اسکندر یونانی مقدومی تھا، مشرک اور مجوسی تھا، اس کا زمانہ قبل مسیح کا زمانہ تھا، یہ اسکندریہ کا بانی تھا اور اس کا وزیر ارسطو تھا۔ (راجع: أغاليط المؤرخين، ص٢٤٦-٢٤٨)

آج کل کے مصنّفین عرب کی رائے مختلف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اسکندر ذوالقرنین نہ رومی تھے نہ یونانی؛ اس لیے کہ اسکندر رومی اور یونانی کا اجتماع حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مشکل ہے۔ اسکندر ذوالقرنین یمانی تھے اور ان کا تعلق حمیر قبیلہ سے تھا۔ قبیلہ حمیر کے بعض شعراء نے افتخار کے طور پر اپنے بعض اشعار میں ان کا ذکر یوں کیا ہے:

بلَغ المشارق والمغارب يبتغي ❁ أسبابَ أمر مِن حكيمٍ مرشدِ

فرأى مغيب الشمس عند غروبها ❁ في عين ذي خُلُبٍ وَثَأطٍ حَرمدِ

(تفسير ابن أبي حاتم، الكهف: ٨٧)

اور ذو کے لفظ کو اس کی عربیت پر دلیل قرار دیتے ہیں۔ ذو کا کلمہ حمیر قبیلے کے ملوک کے ناموں میں مذکور ہے، جیسے ذو الکلاء اور ذو الیزن وغیرہ، اور یمن چونکہ مکہ مکرّمہ کے قریب ہے؛ اس لیے حمیر قبیلہ کے افراد کا ابراہیم علیہ السلام سے لقا قرین قیاس بھی ہے۔ اس کی تفصیل کے لیے ابو الیسر ابن عابدین کی کتاب "أغاليط المؤرخين" کی طرف رجوع کیجیے۔

ذو القرنین کی وجہ تسمیہ:

(۱) لأنّه ملك الروم والفارس.

(۲) لأنّه بلغ قرنَي الشمس، شرقًا وغربًا.

(۳) خدمه العرب والعجم.

(۴) كان نجيب الطرفين.

(۵) دخل النور والظلمة.

(۶) یا شجاعت کے سبب تشبیہ دی گئی ہے کہ جیسے بیل کے دو سینگ اس کی قوت پر دلالت کرتے ہیں اور اس کے سینگوں سے لوگ خوفزدہ ہوتے ہیں۔

(۷) بعض نے کہا سر پر دو سینگ تھے۔ یہ ان کی توہین ہے۔

(۸) صوفیہ کا قول ہے: قد أوتي علم الظاهر والباطن.

(۹) تاج میں دو چھوٹے سینگ تھے، جو قوت پر دال تھے۔ واللہ اعلم۔

شیخ شمس الدین شربینیؒ نے "السراج المنير" (۲/۴۰۱) میں بارہ وجوہِ تسمیہ بیان فرمائی ہیں۔

کیا ذو القرنین نبی تھے؟

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "لم يكن نبيًّا ولا ملكًا، ولكنّه كان عبدًا صالحًا، أحبّ اللّٰه فأحبّه". (شرح مشكل الآثار ۱۲۱/۵). حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تک اس قول کی سند صحیح ہے۔(فتح الباري ۳۸۳/۶)

اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے: "ذو القرنين كان رجلًا صالحًا". (تفسير السمرقندي، الكهف: ۸۳)

البتہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے یہ قول مروی ہے کہ وہ نبی تھے؛ لیکن چونکہ ان کا اشتغال کتب اسرائیلیہ سے بہت تھا؛ اس لیے ممکن ہے کہ اسرائیلی روایت نقل کی ہو۔ حضرت عکرمہؒ سے بھی نبی ہونے کا

قول ذکر کیا گیا ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ نبی نہیں تھے؛ اور جس طرح کسی نبی کو نبیوں کی جماعت سے خارج کرنا جائز نہیں، اسی طرح غیر نبی کو انبیا علیہم السلام میں شمار کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

اشکال: قرآن کریم میں اللہ تعالی نے ذوالقرنین کو خطاب کیا ہے: ﴿قُلْنَا يٰذَا الْقَرْنَيْنِ﴾. (الكهف: ٨٦).

جواب: یہ خطاب بواسطہ الہام، یا اس زمانے کے نبی کے واسطہ سے تھا۔

لم يُعرف نبيًّا:

علامہ تفتازانیؒ معرفت اور علم میں کوئی فرق نہیں کرتے؛ جبکہ دوسرے علما نے کئی وجوہ سے فرق بیان کیا ہے۔

علم اور معرفت میں فرق:

(۱) **العلم يستعمل في إدراك الكليات، والمعرفة تستعمل في الجزئيات.**

عرفتُ الله کہنا جائز ہے، علمتُ الله کہنا صحیح نہیں۔

(۲) معرفت جہل یا التباس کے وقت ظاہر ہوتی ہے؛ جبکہ علم عام ہے۔

(۳) معرفت کا استعمال بسیط میں ہوتا ہے اور علم عام ہے مرکبات میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ عرفتُ الله میں لفظ اللہ بسیط ہے، بسیط وہ ہے جس کا کوئی جز نہ ہو۔

(۴) معرفت ایک مفعول چاہتی ہے اور علم دو۔

(۵) معرفت بعد النسیان ہوتی ہے اور علم عام ہے۔

(۶) معرفت کا تعلق کسی چیز کی ذات سے ہوتا ہے اور علم کا تعلق حالات سے ہوتا ہے۔

(۷) غور وفکر کے بعد کسی شے کا ادراک معرفت ہے اور علم عام ہے۔ (انظر: النبراس، ص ٧١. والفروق اللغوية للعسكري، ص ٨٠. والدر المصون ٤١٣/١، البقرة: ٥٤)

لقمان بن باعورا بعض کے نزدیک حضرت ایوب علیہ السلام کے بھانجے تھے اور بعض علما کوئی اور رشتہ بتاتے ہیں۔

مجاہدؒ کا قول ہے کہ لقمان ولی تھے، نبی نہیں تھے۔

حضرت عکرمہؒ کہتے ہیں کہ نبی تھے اور دلیل میں ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ﴾ (لقمان: ١٢) کو پیش کرتے ہیں؛ جبکہ حکمت کو ہر مقام میں نبوت پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ ہاں کبھی کبھی نبوت کے معنی میں آتا ہے؛ قال تعالی: ﴿وَقَتَلَ دَاوٗدُ جَالُوْتَ وَاٰتٰهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهٗ مِمَّا يَشَآءُ﴾. (البقرة: ٢٥١).

سورہ صٓ میں حضرت داود علیہ السلام کے بارے میں مذکور ہے: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهٗ وَاٰتَيْنٰهُ الْحِكْمَةَ

وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾. (صٓ: ۲۰)

حکمت کے متعدد معانی:

(۱) الفراسة التي يوضع بها الشيء في محلّه.

(۲) استنباط العِلل و اللّطائف.

(۳) إتقان العلم و العمل.

(۴) السُّنة النبويّة.

حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، سعید بن المسیبؒ اور مجاہدؒ ان کی نبوت کے قائل نہیں۔ بعض کہتے ہیں: كان عبدًا حبشيًا نجّارًا. اور بعض نے خیاط کہا ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ بنی اسرائیل کے قاضی تھے اور یہ قول زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ (تفسیر ابن كثير، لقمان: ۱۲)

سعید بن المسیبؒ کہتے ہیں: ''كان لقمان الحكيم أسود من سودان مصر''. (تفسير الطبري ۲۰/۱۳۵).

ایک کالا شخص سعید بن المسیبؒ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے سیاہ رنگ کی شکایت کی، تو سعید بن المسیبؒ نے جواب میں کہا: ''لا تحزن مِن أجل أنك أسود؛ فإنه كان مِن خير الناس ثلاثة مِن السودان: بلال، و مُهجَع مولى عمر بن الخطاب، ولقمان الحكيم''. (تفسير الطبري ۱۸/۵۴۷)

اور ایک روایت میں ہے: ''اتخذوا السودان؛ فإن ثلاثة مِنهم مِن سادات أهل الجنة: لقمان الحكيم، والنجاشي، وبلال المؤذن''. (المعجم الكبير للطبراني ۱۱/۱۹۸/۱۱۴۸۲) لیکن اس کی سند میں اُبین بن سفیان ضعیف راوی ہے۔

بعض علما کہتے ہیں کہ لقمان حکیم یمانی تھے، اور بعض مصری قرار دیتے ہیں۔ اکثر حضرات نے انھیں غلام قرار دیا ہے؛ لیکن محققین کے نزدیک ان کا غلام ہونا غیر معقول ہے؛ اس لیے کہ وہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾. (الإسراء: ۳۷) اور یہ نصیحت ایک بڑی حیثیت اور شخصیت والا آدمی ہی کر سکتا ہے؛ اس لیے کہ چھوٹے درجہ کا آدمی کیا تکبر کرے گا!

یہ بھی امکان ہے کہ پہلے غلام ہوں اور بعد میں آزاد ہونے کے بعد بڑے لوگوں میں شمار ہوئے، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ آقا نے کہا: بکری ذبح کرو اور اس کی دو بہترین چیزیں لے کر آؤ، تو لقمان حکیم زبان اور دل لے کر آئے، پھر کچھ مدت کے بعد حکم دیا کہ بکری ذبح کرو اور اس کی دو بدترین چیزیں لے کر آؤ، تو پھر لقمان

حکیم نے زبان اور دل ہی پیش کیا۔ آقا نے کہا کہ ایک ہی چیز بہترین اور بدترین کیسے ہوسکتی ہے؟ تو لقمان نے جواباً کہا: استعمال کی بات ہے، اگر ان کا استعمال صحیح ہو تو ان سے بہتر کوئی چیز نہیں اور اگر ان کا استعمال غلط ہو تو ان سے بدتر کوئی چیز نہیں۔ (تفسير الطبري ۲۰/ ۱۳۵)

بعض کہتے ہیں کہ نبوت اور حکمت میں اختیار دیا گیا، تو لقمان نے اس خوف سے کہ شاید میں نبوت کے بوجھ کو برداشت نہ کرسکوں گا حکمت کو اختیار کیا۔ (تفسير ابن كثير، لقمان: ۱۲).

اس روایت کی سند میں ایک راوی سعید بن بشیر ضعیف ہے۔ اور یہ بات اس وجہ سے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے کہ نبوت کے سامنے حکمت کوئی چیز نہیں، اور یہ خوف کہ نبوت کا بوجھ برداشت نہیں ہوسکتا، اللہ تعالی پر بے اعتمادی ہے کہ نبوت دے اور بوجھ اٹھانے کی طاقت نہ دے۔

قرآن کریم میں مذکور ذوالقرنین کے واقعے کا خلاصہ:

قرآن کریم میں ذوالقرنین کا جو واقعہ مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک منصف مسلمان بادشاہ تھا جو اپنی فوج کے ساتھ جانب مغرب گیا، آخر وہاں پہنچا جہاں سمندر میں کیچڑ والا پانی تھا، سورج ڈوبتے وقت ایسا محسوس ہو رہا تھا گویا کیچڑ میں ڈوب رہا ہے، وہاں اس نے ایک غیر مسلم قوم کو پایا، اللہ تعالی نے حکم دیا کہ وہ چاہے تو ان کے ساتھ بہتر سلوک کرے، یا دعوت قبول نہ کرنے کی صورت میں ان کو سزا دے، ذوالقرنین نے اس حکم پر عمل کیا۔

پھر وہ فوج کے ساتھ مشرق کی جانب گئے، وہ کامیابی حاصل کرتے رہے اور ایسی جگہ پہنچے جس سے آگے آبادی نہیں تھی اور وہ مشرق الشمس تھا، بعض محققین نے کہا ہے کہ مشرق الشمس جس سے آگے آبادی نہیں ہے وہ کیرابائی ہے جو خط استواء پر زمین کے اوپر آخری زمین ہے، اور اگر وہاں سے مغرب الشمس ۱۲ گھنٹے لیں تو سنٹر افریقہ مغرب الشمس بن جائے گا۔

پھر تیسرا سفر شمال کی جانب شروع کیا، یہاں وہ ایسی قوم کے پاس پہنچے جو اپنی زبان کے علاوہ دوسری زبان نہیں جانتی تھی، یہاں کے لوگوں نے ذوالقرنین سے درخواست کی کہ یاجوج ماجوج ہم پر حملے کرتے ہیں آپ کی مہربانی ہوگی اگر ہمارے اور ان کے درمیان دیوار کھڑی کردیں، ہم آپ کو اجرت بھی دیں گے، ذوالقرنین نے دو پہاڑوں کے درمیان مضبوط دیوار کھڑی کردی اور اجرت لینے سے انکار کیا کہ اللہ تعالی کا دیا ہوا مال میرے پاس بہت ہے، ہاں بدنی خدمت کرلیں، ذوالقرنین نے لوہے کے ٹکڑوں کی دیوار بنوادی اور اس پر پگھلا ہوا تانبا ڈالا؛ تاکہ دراڑیں بند ہوجائیں، دیوار ہموار ہوجائے اور دراڑوں کا پتہ بھی نہ چلے، ممکن ہے کہ کچھ بلندی تک لوہا، تانبہ ہو اور پھر اوپر پتھر ہوں۔

سدّ ذوالقرنین کے بارے میں مشہور اقوال:

اس دیوار کے بارے میں مشہور اقوال چار ہیں:

۱- دیوار چین؛ لیکن اس کو فغفور بادشاہ چین نے بنایا اور پتھروں کی ہے۔

۲- دیوار سمرقند و بخارا۔

۳- دیوار داغستان۔

۴- دیوار قفقاز جو کیسپین سمندر اور بلیک سمندر کے درمیان ہے اور یہ پہاڑ یورپ اور ایشیا میں حد فاصل ہے۔

کچھ عرصہ پہلے سعودی عرب کے ایک محقق نے یاجوج ماجوج کے موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اس میں لکھا ہے کہ یہ دیوار چین میں جنج شہر کے مقام پر واقع ہے، اور اس کے دلائل وقرائن لکھے ہیں۔ کتاب کا نام "**فك أسرار ذي القرنين ویاجوج وماجوج**" ہے، ۵۷۰ صفحے کی کتاب ہے۔ حمزہ بن حمد الجہنی کتاب کے مصنف ہیں۔

یاجوج ماجوج کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے؛ لیکن آسان اور سمجھ میں آنے والی بات یہ ہے کہ اس سے غالباً شمال اور شمال مغرب کی جانب کے دین دشمن ترقی یافتہ اقوام روسی ہوں یا یورپین یا اور مراد ہیں، ممکن ہے کہ یاجوج **أجت النّار** اور ماجوج **ماج البحر** سے ہو، یا أجاج سے ہو جو کھارا پانی یا سمندری پانی ہے، جس میں ان کے آتشین اسلحے اور سمندروں، بلکہ دنیا پر بحری بیڑوں کے ذریعے قبضے کی طرف اشارہ ہو۔

یاجوج ماجوج کا عام حملہ قیامت کی علامات کبری میں سے ایک ہے۔ یہ وہ طاقتور دین دشمن غیر مسلم اقوام ہیں جو آلات وطاقت میں ترقی یافتہ ہوں گے۔ شر و فساد اور مقابل کو دبانے کا ہنر جانتے ہوں گے۔ ان میں روسی، یورپین اور کچھ چینی اقوام شامل ہیں۔ علامہ انور شاہ رحمہ اللہ نے یورپین اور روسی اقوام کو بھی یاجوج ماجوج فرمایا ہے۔ (فیض الباری ۲۲/۴) امریکن اور آسٹریلین نسلیں بھی یورپین نسلوں کی شاخیں ہیں۔

قرآن وحدیث میں یاجوج وماجوج کے پانچ حالات کا تذکرہ:

قرآن واحادیث میں ان کے ۵ حالات کا ذکر ملتا ہے:

۱- ذوالقرنین کی دیوار بنانے سے پہلے جب شمال کے لوگوں نے ذوالقرنینؒ سے شکایت کی کہ ہم یاجوج ماجوج کے حملوں کی زد میں ہیں، آپ ہمارے بچاؤ کے لیے دیوار بنا دیں: ﴿**فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا**﴾. (الکهف: ۹٤) ہم آپ کو اجرت دیں گے، آپ ہمارے اور یاجوج ماجوج کے

درمیان دیوار بنادیں۔ ذوالقرنین نے کہا: مجھے اجرت کی ضرورت نہیں، مزدوروں کی ضرورت ہے۔ اور مضبوط دیوار بنادی۔

۲- اس محیر العقول دیوار بنانے کے بعد یاجوج ماجوج ایک دوسرے میں گھس گئے۔ یعنی لڑنے لگے، یا سمندر کی امواج کی طرح تیز رفتاری سے محنت کرتے رہے؛ ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾. (الكهف: ۹۹) قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

۳- کافی مدت کے بعد دیوار سے نکلیں گے۔ یعنی حملہ آور ہوں گے، اور شر وفساد اور بربادی پھیلائیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "ويل للعرب من شر قد اقترب، فُتِح اليوم من ردْم ياجوج وماجوج مثل هذه" وحلق بإصبعه الإبهام والتي تليها. وفي حديث آخر: وعقد بيده تسعين. (صحيح البخاري، رقم: ٣٣٤٦، و٣٣٤٧) آج یاجوج ماجوج کی دیوار تھوڑی سی کھل گئی۔ یعنی کھلنے کی خبر دی گئی۔ اور اپنے سبابہ کو ابہام کی جڑ پر رکھا کہ اتنی مقدار کھل گئی۔ یعنی کچھ مدت کے بعد ان کے حملے شروع ہوں گے۔

دیوار کھلنا ان کے حملہ آور ہونے کی خبر ہے؛ لیکن قرب قیامت کے حملوں کی طرح نہیں ہوں گے؛ چنانچہ آٹھویں صدی میں تاتاریوں کے حملوں نے خلافت عباسیہ کی اینٹ سے اینٹ بجادی اور قرآن کریم میں ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّآءَ﴾. (الكهف: ۸۹) کے الفاظ آئے ہیں۔ جب تیرے رب کا وعدہ آئے گا تو اس کو توڑ دے گا، یا ہموار کردے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت موعود پر وہ نکل کر حملے شروع کریں گے؛ کیونکہ دیوار بنانے کا مقصد حملہ روکنا ہے، تو ٹوٹنے کا مقصد حملہ آور ہونا ہوگا۔ اور ﴿جَعَلَهُ دَكَّآءَ﴾ کے ایک معنی ہموار کرنا بھی ہے، وہ بظاہر قیامت میں ہوگا۔

۴- ان کا چوتھا خروج قرب قیامت میں ہوگا۔ قیامت کے قریب وہ سب مل کر ایسی تباہی مچائیں گے کہ خدا کی پناہ۔ ان تباہ کن حملوں کا ذکر علامات قیامت میں تفصیل سے احادیث میں موجود ہے۔ ان کے حملے اتنے تیز وتند ہوں گے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی فوج اور ساتھیوں کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے کوہ طور پر لے جائیں گے؛ یہاں تک کہ یاجوج ماجوج یہ کہیں گے کہ ہم نے زمین والوں کو زیر کرلیا اب آسمان والوں سے لڑیں گے اور آلات حرب کو آسمانی فضا کی طرف موڑ دیں گے اور بطور استدراج وہ تیر خون آلود واپس ہوں گے اور وہ اپنے کرتوت پر خوش ہوں گے کہ اچانک ان پر ایک مہلک بیماری مسلط ہو جائے گی اور سب کے سب یکدم ہلاک ہوجائیں گے۔

۵- یاجوج ماجوج قیامت میں جمع ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾. (الكهف: ۹۹)

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لاَ يَرْجِعُوْنَ حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوْجُ وَمَأْجُوْجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۹۵-۹۶)

اس آیت کریمہ کی متعدد تفاسیر ومعانی ہیں۔ ایک معنی یہ ہوسکتا ہے کہ جس بستی والوں کو ہم ہلاک کریں ان کا حساب کے لیے واپس نہ ہونا ممنوع ہے؛ بلکہ واپسی ضروری ہے، یہاں تک کہ یاجوج وماجوج جن کو اپنی طاقت پر ناز اور فخر تھا اور وہ کھولے جانے کے بعد ہر بلندی سے حملوں کے لیے دوڑتے تھے، جب وہ ہلاک ہوجائیں تو وہ بھی ہمارے پاس حاضر ہوکر جمع ہوں گے۔ أي: ممتنع على قرية أهلكناها عدم رجوعهم إلينا للحساب، بل يرجعون حتى أن يأجوج ومأجوج بعد فتحهم يهلكون، ثم يرجعون إلينا للحساب. والله تعالى أعلم.

سد سکندری کی روزانہ کھدائی اور اِن شاء اللہ کہنے سے کھدائی میں کامیابی کی روایت:

اب ہم ایک حدیث کی مختصر تشریح کرتے ہیں جو مشکلات الحدیث میں سے ہے۔ ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: عن النبي صلى الله عليه وسلم في السَّدِّ، قال: يحفرونه كل يوم، حتى إذا كادوا يخرقونه قال الذي عليهم: ارجعوا فستخرقونه غدًا، فيعيده الله كأشد ما كان، حتى إذا بلغ مدتهم وأراد الله أن يبعثهم على الناس قال الذي عليهم: ارجعوا فستخرقونه غدًا إن شاء الله واستثنى، قال: فيرجعون فيجدونه كهيئته حين تروه فيخرِقونه فيخرُجون على الناس...". الحديث. (سنن الترمذي، تفسير سورة الكهف. قال بشار عواد في تعليقه: وأخرجه أحمد، وابن ماجه، وأبو يعلى، والطبري، وابن حبان، والحاكم. قال الترمذي: هذا حسن غريب. قال الدكتور بشار: إنما حسنه واستغربه – والله أعلم– ؛ لأن في رفعه نكارة، ولعله من كلام كعب الأحبار، كما بينه الحافظ ابن كثير في تفسيره ١٩٤/٥. انظر: سنن الترمذي مع تعليقات بشار عواد ٢١٩/٥)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یاجوج ماجوج دیوار کی کھدائی کریں گے؛ لیکن دیوار توڑنے میں کامیاب نہیں ہوں گے، پھر جب اللہ تعالیٰ ان کو لوگوں پر بھیجیں گے تو ان کے کمانڈروں میں سے ایک کمانڈر کہے گا: آئندہ ان شاء اللہ تم اس کو توڑنے میں کامیاب ہوگے۔ پھر ان کا منصوبہ کامیاب ہوجائے گا۔

اس حدیث پر اشکالات یہ ہیں:

۱- چونکہ دنیا ایک محلّہ کی طرح بن چکی ہے تو دیوار کا رکاوٹ بننا کوئی معنی نہیں رکھتا؟

۲- مذہب اور دین دشمنوں کا ان شاء اللہ کہنا بھی عجیب ہے۔

۳- ویل للعرب میں دیوار میں شگاف پڑ جانے کا ذکر ہے، جس سے وہ نکل سکتے ہیں۔ پھر کھدائی اور نکلنے کی کوشش کا کیا مطلب؟

مذکورہ اشکالات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس کے رفع کو منکر یا خطأ راوی قرار دیا اور اس کو کعب الاحبار کی اسرائیلی روایت قرار دیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ قتادہ اور ابورافع کے درمیان واسطہ ساقط ہے۔ اور حافظ ابن کثیر نے اس کے رفع میں نکارت بیان کی ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ۵/۱۹۴)

لیکن بظاہر حدیث کی سند صحیح ہے اور قتادہ نے حدثنا أبو رافع کہا ہے، اور دونوں کا زمانہ بھی ایک ہے؛ اس لیے بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ علامات قیامت اور آئندہ واقعات میں احادیث اور کتب سماویہ میں اکثر کنایات استعمال ہوئے ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یاجوج ماجوج کچھ مدت کے بعد دیوار توڑنے یعنی مخالفین پر حملہ کی کوشش کریں گے؛ لیکن اکیلے اس میں کامیاب نہیں ہوں گے اور خلافت اسلامیہ ختم نہیں کرسکیں گے، ان کے ساتھ برائے نام مسلمان جو ان شاء اللہ کہنے والے ہیں مل جائیں گے اور ان سے کہیں گے تم آگے بڑھو ان شاء اللہ کہو، ان شاء اللہ کامیاب ہو جاؤ گے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے: نہر کا پانی بہت تیز ہے میں اس کو پار کرنے سے ڈرتا ہوں، اور ساتھی اس سے کہے: بسم اللہ کرو، میں تمھارے ساتھ ہوں، میں نہیں ڈوبنے دوں گا؛ چنانچہ تاریخ میں لکھا ہے کہ تاتاری دارالخلافہ پر حملہ کرنے سے گھبراتے تھے؛ مگر ابن علقمی اور محقق طوسی جیسے رافضیوں نے ان کو ہمت دلائی اور بغداد کی عظمت کو انھوں نے پیوند خاک کر دیا۔ برائے نام مسلمانوں نے ان کے ناپاک منصوبے کو مکمل کروایا۔ فإلى الله المشتكى.

یاجوج ماجوج کے موضوع پر عربی تفاسیر کے علاوہ اردو تفسیروں میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے، مولانا حفظ الرحمٰن صاحب نے قصص القرآن میں، مفتی محمد شفیع صاحب نے معارف القرآن میں، مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں، اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں، ڈاکٹر شوقی خلیل نے أطلس القرآن میں بہت ساری نئی معلومات فراہم کی ہیں، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔ نیز حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے مشکلات القرآن اور فیض الباری میں یاجوج ماجوج اور سد سکندری کے بارے میں مختصر اچھی تحقیق فرمائی ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ نے سورہ کہف کی تفسیر میں کتاب تحریر فرمائی، وہ ''دجالی فتنہ کے خدوخال'' کے نام سے چھپی ہے، اس کا مطالعہ بھی مفید ہے۔

یہ بھی مفسرین نے لکھا ہے کہ پوری دنیا پر چار آدمیوں نے حکومت کی: سلیمان علیہ السلام اور ذوالقرنین جو مؤمن تھے، اور دو کافر: نمرود اور بخت نصر۔ ملا علی قاری نے مجاہد سے ضوء المعالی میں نقل کیا ہے، اور قرطبی نے پانچواں حضرت مہدی رضی اللہ عنہ کا لکھا ہے۔ واللہ اعلم۔

۳۲

وَعِيْسَى سَوْفَ يَأتِي ثُمَّ يُتْوِي
لِدَجَّالٍ شَقِيٍّ ذِي خَبَالٍ

ترجمہ: عنقریب حضرت عیسیٰ علیہ السلام آئیں گے، پھر دجال کو ہلاک کریں گے، جو بدبخت فساد مچانے والا ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں تین نظریے:

(۱) نصاریٰ کہتے ہیں کہ: عیسیٰ علیہ السلام جب دنیا میں دعوت اور تبلیغ کا فریضہ انجام دے رہے تھے، تو یہود مخالف ہو گئے، اور ایک روایت میں آتا ہے کہ یہودیوں نے جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بہت تنگ کیا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بددعا کی اور وہ خنزیر کی شکل کے ہو گئے۔ اس پر باقی ماندہ یہود غضبناک ہوئے اور قتل کی سازش کی، اور رومی بادشاہ سے شکایت کی کہ یہ شخص واجب القتل ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پکڑنے کے لیے ایک شخص کو جو منافق قسم کا تھا بھیجا گیا، اور اس طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھا دیا گیا، اور بقول ان کے دفن کے تین دن بعد قبر سے نکل آئے اور مریم مقدونیہ سے ملاقات کی اور اس کے بعد آسمان پر چلے گئے اور آخری وقت میں پھر دنیا میں آئیں گے۔ (إعلام الفئام، ص ۶۸-۶۹)

(۲) قادیانی عقیدہ حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھایا اور ان کے ذہن میں یہی تھا کہ وہ مر گئے ہیں؛ جبکہ وہ مرے نہ تھے؛ بلکہ بے ہوش ہوئے تھے، سولی سے اترے اور چلتے چلتے افغانستان کی سرزمین سے ہوتے ہوئے کشمیر پہنچے، اور محلّہ خانیار میں جو سری نگر میں ہے انتقال ہو گیا۔ یاد رہے کہ قادیانی بالاتفاق غیر مسلم ہیں۔ (معارف القرآن- مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۲/۹۷۶۔ وعلوم القرآن- مولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۶۲۔ وعقیدۃ الاسلام- علامہ محمد انور شاہ کشمیری، ۶۷، و۱۴۴، و۱۷۷، و۲۳۵)

(۳) اہلِ السنۃ والجماعۃ مسلمانوں کے نزدیک جب یہود ان کے مخالف ہوئے تو ایک شخص ططیانوس نامی کو ان کے تعاقب میں بھیجا، جب اس شخص نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پکڑ لیا، تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان پر اٹھا لیا، اور اُس پکڑنے والے کی شکل حضرت عیسیٰ کے مشابہ ہو گئی جب وہ باہر نکلا تو رومیوں نے حضرت عیسیٰ سمجھ کر اس کو پھانسی دیدی۔ بعد میں لوگ حیران ہوئے کہ اگر عیسیٰ علیہ السلام قتل ہو گئے تو ہمارا آدمی

کہاں گیا؟(روح المعاني ٦/٣٨٢-٣٨٣. ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ٢/٦٠١)

یہ مسئلہ متعدد آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے روح مع الجسد کے آسمان پر اٹھالیا۔

قرآن میں صراحتاً مذکور ہے: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيْحَ عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (إلى قوله:) ﴿وَمَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًا بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾. (النساء: ١٥٧-١٥٨) یعنی عیسائیوں کا یہ کہنا کہ ہم نے مسیح عیسیٰ ابن مریم کو قتل کیا، یہ صحیح نہیں؛ کیونکہ انھوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی سولی پر چڑھایا؛ بلکہ ان کو شبہ میں ڈالا گیا اور یقیناً اُن کو قتل نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اُنھیں اپنی طرف اٹھالیا۔

چونکہ یہ آیت قادیانیوں کے عقیدے کے خلاف ہے اس لیے وہ طرح طرح کی تاویلات کرتے ہیں۔ حکیم نورالدین قادیانی جماعت کا مولوی تھا جو ان کے علمی معاملات اور مسائل کو حل کرتا تھا۔ مرزا غلام احمد قادیانی کے بعد ان کو مرزا کا خلیفہ قرار دیا گیا۔ حکیم نورالدین کے مرنے کے بعد اُن میں اختلاف ہوا، اکثر نے مرزا بشیرالدین محمود کو خلیفہ مانا جو مرزا کا بیٹا تھا، اور دوسروں نے محمد علی لاہوری کو خلیفہ تسلیم کیا، اس طرح ان میں دو گروپ بن گئے: ایک قادیانی، اور دوسرا لاہوری گروپ کہلایا۔

محمد علی لاہوری نے تفسیر لکھی جو بیان القرآن سے موسوم ہے۔ محمد علی لاہوری نے غلام احمد کی نبوت کا انکار کیا اور کہا کہ ان کو وحی نہیں ہوتی تھی؛ بلکہ الہامات ہوتے تھے۔ باقی مسائل میں دونوں گروپ تقریباً متفق ہیں۔ عیسیٰ علیہ السلام کی وفات کے دونوں قائل ہیں، اور رفع آسمانی کے دونوں منکر ہیں۔ محمد علی لاہوری کہتا ہے کہ: ﴿وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْ تُمْ فِيْهَا﴾ میں جو قتل کا ذکر ہے، یہ عیسیٰ علیہ السلام کا ہے اور اختلاف ان کے قتل میں واقع ہوا۔ حالانکہ اس آیت کے ماقبل اور مابعد میں کہیں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر نہیں۔ ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ سے مراد رفع درجات لیتے ہیں؛ حالانکہ بَـل کے ماقبل اور مابعد میں تضاد کا ہونا ضروری ہے اور وہ یوں ثابت ہوتا ہے کہ تم نے قتل نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے صحیح سالم اٹھالیا۔ اور رفع درجات اور قتل میں کوئی تضاد نہیں ہے، جس طرح شہید قتل ہوتا ہے اور رفع درجات بھی اس کو حاصل ہوتا ہے؛ بلکہ ان کے رفع درجات کے لیے تو نبوت ہی کافی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ میں جس ذات کی طرف قتل منسوب ہے اسی کی طرف رفع بھی منسوب ہے۔ (علوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانیؒ ٢٦٧-٢٦٩۔ ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ٢/٣٨٣-٣٨٤۔ ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ٢/٧٦)

عیسی علیہ السلام کے رفع الی السماء پر اشکال اور اس کے جوابات:

اشکال: آیت میں آسمان کی طرف اٹھائے جانے کا ذکر نہیں؛ بلکہ ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ آیا ہے۔

جواب:(۱) ﴿رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ اور رفعه الله إلى السماء متقارب المعنی ہیں، آسمان اللہ تعالیٰ کے قرب کا مقام ہے۔حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک باندی سے سوال کیا کہ أين الله؟ تو اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ مؤمنہ ہے۔ یہ اشارہ قرب کی طرف تھا؛ ورنہ اللہ تعالیٰ تو مکان وزمان سے وراء الوراء ہے، اس کی طرف تو اشارہ ہو بھی نہیں ہوسکتا۔ (معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۳۸۳/۲-۳۸۴۔ مذکورہ ”أين الله“ والی روایت پر تفصیلی بحث ہے، جس کا خلاصہ صفات کے مسئلے میں آچکا ہے اور وہاں ”أين الله“ والی روایت میں اضطراب کا ذکر ہے۔)

خود مرزا غلام احمد کی کتاب ”إزالة الأوهام“ میں اس زمانے میں جب وہ عیسیٰ علیہ السلام کے رفع کا قائل تھا اپنے بیٹے کی پیدائش پر یہ وحی گھڑ کر سنائی: إنا نبشرك بغلام مظهر الحق كأنه نزل من السماء. بیٹا آسمان سے تو نازل نہیں ہوا تھا، اس کی مراد یہ تھی کہ آسمان اس کے قرب اور تجلی کا مظہر ہے تو نسبت اس کی طرف کی۔اور ﴿أَأَمِنْتُم مَّنْ فِي السَّمَاءِ﴾. (الملك: ١٦) میں اللہ تعالیٰ کو آسمان والا کہا؛ حالانکہ وہ آسمان اور زمین دونوں کا مالک اور خالق ہے۔

(۲) ﴿وَإِنْ مِّنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾. (النساء: ١٥٩) أي: قبل وفاة عيسى ضمیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع ہے؛ اس لیے کہ تمام ضمائر عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع ہیں۔بعض نے اہل کتاب کی طرف راجع کیا؛ مگر اس میں انتشارِ ضمائر لازم آتا ہے۔نیز اگر کتابی کی طرف ضمیر راجع ہو تو معنی ہوگا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ہر کتابی مرنے سے پہلے ایمان لے آئے گا، اور اس وقت لغوی ایمان مراد ہوگا، اور ایمان لغوی لینا خلاف ظاہر ہے، اور ایمانِ شرعی یہ ہے کہ قبل موته سے مراد خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہوں؛ ورنہ قبل موت الكتابي کے لیے بل کے بجائے حين یا عند کا لفظ مناسب ہے۔ (معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۳۵۹/۲-۳۶۳۔ وعلوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانی ۲۶۹-۲۷۰۔ ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانی ۶۰۲/۲-۶۰۳۔ وقصص القرآن ۱۲۸/۴-۱۳۵)

اگر اشکال کیا جائے کہ ایک قراءت میں قبل موتهم آیا ہے؛ امام طبری فرماتے ہیں: حدثني إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد قال: ثنا عتاب بن بشير، عن خصيف، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: ﴿وَإِنْ مِّنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾، قال: هي في قراءة أُبَيّ (قبل موتهم)... (تفسير الطبري ٦٦٨/٧، النساء: ١٥٩)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قراءت ضعیف ہے۔ عتاب بن بشیر اور خصیف دونوں ضعیف راوی ہیں۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ’’**وقراءة أبيّ هذه في سندها عُتّاب بن بشير وخصيف، وكلاهما ضعيف، والقراءة الشاذة ما لم يصح سندها لا يحتج بها في باب التفسير عند أهل العلم**‘‘. (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص ١٠٢)

(۳) اس کے علاوہ ایک آیت میں صراحۃً ’’کف‘‘ مذکور ہے: ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِيٓ إِسْرَآئِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ﴾. (المائدة: ١١٠) یعنی بنی اسرائیل کو ہم نے آپ سے روک لیا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگر شہید کر دیے گئے ہوتے تو كففتُ کا معنی کیا کریں گے؟!

(۴) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا﴾. (الزخرف: ٦١) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد قیامت کی علامت ہے، تو اس میں شک مت کرو۔

(۵) اسی طرح ارشاد فرمایا: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمٰكِرِيْنَ﴾ یعنی انھوں نے قتل کی تدبیر کی اور اللہ تعالیٰ نے بچانے کی تدبیر فرمائی، اور اللہ تعالیٰ سب سے بہتر تدبیر کرنے والے ہیں۔ اگر وہ اپنی تدبیر یعنی قتل میں کامیاب ہوئے، تو پھر ﴿وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْنَ﴾ کے کیا معنی ہوں گے؟

(۶) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يٰعِيْسٰى إِنِّي مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ .(آل عمران: ٥٥) اے عیسیٰ ہم تمھیں پورا پورا یعنی روح مع الجسد اٹھالیں گے۔ زمخشری اور صاحب قاموس نے ’’متوفی‘‘ کا معنی پورا پورا لینا لکھا ہے۔ ابو البقاء نے ’’کلیات‘‘ میں لکھا ہے کہ ’’توفّی‘‘ موت دینا ہے، **وعليه استعمال العامّة، والاستيفاء، وعليه استعمال البلغاء**.(الكشاف ١/٤٣٢. القاموس المحيط ١/١٣٤٣. الكليات، ص٣١٣)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ﴿مُتَوَفِّيْكَ﴾ کی تفسیر میں ’’مُمِيْتُكَ‘‘ فرمانا:

اشکال: ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ’’مُمِيتُكَ‘‘ کی تفسیر منقول ہے۔ **قال الطبري: حدثني المثنى، قال: حدثنا عبد اللّٰه بن صالح، قال: حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيْكَ﴾، يقول: إني مميتُكَ**.(تفسير الطبري ٥/٤٥٠)

جواب: یہ عامۃ الناس کی لغت کے مطابق ہے، **أي: إنّي مُمِيتك في وقتك، ورافعك إليَّ الآن ومطهِّرُك**. اور تقدیم اور تاخیر میں یہ نکتہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دل میں اگر یہ وسوسہ ہو کہ قتل کر دیں گے تو اس وسوسے کو پہلے سے دفع فرمایا۔

نیز خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کی تفسیر **رافعُك ثم متوفيك في آخر الزمان** مروی ہے۔ **قال السيوطي: أخرج إسحاق بن بشر وابن عساكر من طريق جوهر عن الضحاك عن ابن**

عباس رضی اللّٰہ عنهما في قوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ﴾ يعني: رافعك ثم متوفيك في آخر الزمان. (الدر المنثور ۲/۲۲۶. نیز دیکھئے: معارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۲/۷۴-ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۱/۶۳۱)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: ”والواو لا تفيد الترتيب، فيكون هذا من باب تقديم ما هو مؤخر في الوقوع لأجل التقريع على مدَّعي ألوهيته، ببيان أنه سيموت، وإليه ذهب قتادة والفراء“. (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص۹۶)

متوفّی کا معنی نیند طاری کرنا بھی آتا ہے: ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا﴾. (الزمر:۴۲) یعنی ہم ان پر نیند طاری کریں گے اور پھر اٹھائیں گے؛ تاکہ ہیبت اور دہشت طاری نہ ہو۔

(۷) ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا مَّا دُمْتُ فِيْهِمْ﴾. (المائدة:۱۱۷) اس سے معلوم ہوا کہ جگہ بدلی ہے، موت واقع نہیں ہوئی، پہلے اس عالم میں تھے، پھر آسمان پر اٹھالیے گئے۔

مولانا ابراہیم سیالکوٹی صاحب غیر مقلد نے قادیانی عقائد کے رد میں رفع عیسیٰ علیہ السلام پر ”شہادۃ القرآن“ نامی کتاب لکھی ہے۔ نیز محمدی پاکٹ بک مولانا عبد اللہ معمار صاحب غیر مقلد نے رد عقائد قادیانیہ میں تحریر کی ہے۔

(۸) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ”لَيُوشِكَنَّ أن يَنزِل فيكم ابنُ مريم حَكَمًا عَدلًا فيَكسِر الصَّليبَ، ويقتل الخنزيرَ، ويضع الجزية، ويفيض المالَ حتَّى لا يقبله أحدٌ، حتَّى تكون السجدة الواحدة خيرًا من الدنيا وما فيها“. ثمّ يقول أبو هريرة: واقرءُوا إن شئتم: ﴿وَإِنْ مِّنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكُوْنُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا﴾. (صحيح البخاري، باب نزول عيسى بن مريم عليهما السلام، رقم:۳۴۴۸).

(۹) ایک دوسری روایت میں ہے: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لليهود: ”إنّ عيسَى لم يمتْ وإنّه راجع إليكم قبل يوم القيامة“. (تفسير ابن أبي حاتم: ۶۲۳۲)

ایک روایت میں ہے: ”من أنكر نزول عيسى ابن مريم عليه السلام فقد كفر“. اس روایت کو ابوبکر کلاباذی نے ”معانی الاخبار“ میں ذکر کیا ہے؛ لیکن یہ روایت موضوعی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: التصريح بما تواتر في نزول المسيح بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدةؒ، ص۲۴۲-۲۴۳)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمر کے بارے میں صحیح قول:

حضرت عیسیٰ علیہ السلام ۳۳ سال کی عمر میں آسمان پر اٹھالئے گئے، اور واپس آکر سات سال دنیا میں

رہیں گے؛مگر یہ صحیح نہیں۔

دوسری روایت میں ہے کہ ۴۰ سال میں نبوت ملی اور چالیس سال تبلیغ اور دعوت کا کام کیا اور اسّی سال کی عمر میں آسمان پر اٹھالئے گئے۔ اور جب واپس آئیں گے تو ایک روایت کے مطابق چالیس اور دوسری روایت کے مطابق پینتالیس ۴۵ سال دنیا میں رہیں گے۔

تطبیق یوں دی جاتی ہے کہ چالیس اور پینتالیس میں منافات نہیں؛ اس لیے کہ کسر کو حذف کرنا شائع ہے۔ اور سات ۷ سال کے بارے میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضرت مہدی کی معیت میں سات سال گزاریں گے، یا ان کی وفات کے بعد سات برس تک ان کا طریقہ دنیا میں رائج رہے گا، اس کے بعد دوسری علاماتِ قیامت کا ظہور ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: "أما مكثه عليه الصلاة والسلام بعد النزول فالصواب عندي فيه أربعون سنة كما عند أبي داود، ص۲۳۸: "فيمكث في الأرض أربعين سنة، ثم يتوفى فيصلي عليه المسلمون". انتهى. وأما ما توهمه رواية مسلم، ص۴۳، أنه يمكث في الأرض سبع سنين، فهو مدة مكثه مع الإمام المهدي، كما عند أبي داود ۲/۲۳۳، وبعد تمام سبع سنين يتوفى الإمام ويبقى عيسى عليه الصلاة والسلام بعد ذلك ثلاثا وثلاثين سنة.

وأما رفعه فكان على ثمانين سنة، وصحَّحه الحافظ في "الإصابة" وهو الذي رجع إليه السيوطي في مرقاة الصعود، وأما مجموع عمره عليه الصلاة والسلام فمئة وعشرون، نبئ على أربعين منها، ورفع على ثمانين، ويمكث في الأرض أربعين، وقد مضى منها ثمانون فبقي أربعون، وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم: وإن عيسى عليه الصلاة والسلام عاش مئة وعشرين، ولا أراني ذاهبا إلا على ستين (بالمعنى) يعني به نصف مجموع عمر عيسى عليه الصلاة والسلام. (فيض الباري ۳/۲۶۲، باب قتل الخنزير حكمًا. وانظر أيضًا: حاشية الشيخ عبد الفتاح أبوغدةؒ على "التصريح بما تواتر في نزول المسيح"، ص۱۲۷-۱۲۸)

عیسیٰ کا لفظ عِیس سے ہے جس کے معنی بیاض اور سفیدی کے ہیں۔ شعر میں آتا ہے:

وبلدة ليس بها أنيس ۞ إلا اليعافير وإلا العِيس (۱)

---

(۱) خزانة الأدب: ۴/۱۱۴.

وقال أبو البقاء في التبيان: "(عِيسَى): فِعلَى مِن العِيس، وهو بياض يخالطه شُقْرَةٌ، وقيل: هو أعجمي لا اشتقاق له".(التبيان في إعراب القرآن ۱/۸۸)

وقال الآلوسي: "قيل في عيسى: إنه مشتق من العِيس، وإنه إنما سمي به عليه السلام؛ لأنه كان في لونه عيس، أي: بيض=

ایک حدیث میں ہے: "يَنزِل عيسى بن مريم إلى الأرض فيتزوَّج ويُولَد له ويمكُث خمسًا وأربعين سنة، ثم يموت فيُدفَن معي في قبري. (مشكاة المصابيح، رقم:٥٥٠٨. وفي إسناده عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي، وهو ضعيف).

نیز عبداللہ بن سلام سے مروی ہے: مكتوب في التوراة صفة محمد، وعيسى بن مريم يدفن معه. قال أبومودود: قد بقي في البيت موضع قبر. (سنن الترمذي، باب في فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:٣٦١٧، والحديث موقوف، وفيه عثمان بن الضحاك، وهو ضعيف. قال بشار عواد: هذا أثر موقوف، ومحمد بن يوسف بن سلام مقبول حيث يتابع (٦/١٢).

وقال ابن كثير: ويقيم أربعين سنة ثم يموت فيدفن فيما قيل في الحجرة النبوية، وقد ورد فيه خبر لا يصح إسناده. (راجع: قصص الأنبياء للحافظ ابن كثير، ص٦٧٢)

اس موضوع سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: فتاوی دار العلوم زکریا ۱/۱۰۵-۱۰۷۔

مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ نے بھی "توضیح المرام فی نزل المسیح علیہ السلام" نامی رسالہ تحریر فرمایا ہے۔ مولانا نے رسالے کے شروع میں عیسیٰ علیہ السلام کے رفع الی السماء، حیات اور نزول پر لکھی گئی بعض کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے۔

عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح کہنے کی وجہ:

عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح اس لیے کہا جاتا ہے کہ مسیح اصل میں مشیحا تھا، جس کے معنی عبرانی زبان میں مبارک ہونے کے ہیں، یا اس لیے کہ آپ مسیح الخیر ہیں، یا آپ جہاں سفر فرماتے وہاں لوگوں کو امراض سے شفا اور برکت ہوتی تھی۔ اور مسیح مسح الأرض سے سفر کرنے کے معنی میں ہے۔ (فتح الباري ٦/٤٧٢. والنهاية في غريب الحديث والأثر (م س ح). ومرقاة المفاتيح ١٠/١٨٨، ملفوظات محدث کشمیری، ص٢٧٨)

دجال کو مسیح کہنے کی وجہ:

دجال کو بھی مسیح کہا جاتا ہے؛ لأنّه يمسح الأرض، يا ممسوح العين اليمنَى. اور دجال کو دجال اس لیے کہا جاتا ہے کہ دجل کے معنی کذب، یا خلط الحق بالباطل کے ہیں۔ (فتح الباري ٦/٤٧٢، و١٣/٩١.

= تعلوه حمرة، كما يشير إليه خبر (كأنما خرج من ديماس) إلا أن المعول عليه فيه أنه لا اشتقاق له، وإن القائل به كالراقم على الماء". (روح المعاني، آل عمران: ٤٥)

وقال الراغب الأصفهاني: "عيسى اسم علم، وإذا جعل عربيًّا أمكن أن يكون من قولهم بعير أعيس وناقة عيساء، وجمعها عيس، وهي إبل بيض يعتري بياضها ظلمة، أومن العيس وهو ماء الفحل، يقال: عاسها يعيسها". (المفردات "ع ي س")

والنهاية في غريب الحديث والأثر (م س ح). ومرقاة المفاتيح ۱۰/۱۸۷-۱۸۸، و۱۰/۱۸۴)

دجال کے معنی:

دجال کے معنی کا خلاصہ یہ ہے: باطل پر حق کی ملمع کاری اور پالش لگانا، اور حق کو چھپانا۔ دجال اپنے غلط سلط کاموں پر حق کی پالش لگا کر لوگوں کو گمراہ کرے گا۔ دجال کے آنے سے پہلے دجال کی جماعت کے لوگوں کا بھی یہی طریقہ ہے کہ باطل پر حق کی پالش لگا کر باطل کو رواج دیتے ہیں۔ رافضیوں سے دوستی پر ان کے مخالف بیانات کی پالش، خلافت عثمانیہ کو ختم کرنے کے باطل پر عرب کی دوستی اور حمایت کی پالش، مسلمانوں کو سودی قرضوں کے باطل پر امداد کی پالش، عرب کے وسائل پر قبضے کے باطل پر ان کے پاس نیوکلیر اسلحہ اور قذافی کے مظالم کی پالش لگاتے ہیں۔ نسوانی پردہ کو مٹانے پر حقوق انسانی کی خلاف ورزی کا پلاستر، اپنے مظالم کو جاری رکھنے کے باطل پر مخالفین پر ٹیریرسٹ کے لیبل لگانے کا پلاستر، مسلم آبادی کو کم کرنے کے باطل پر فیملی پلاننگ کا مزین پردہ، گمراہی کی محفلوں کو سجانے کے باطل پر فنون لطیفہ کا حسین پردہ، اسی طرح دجال اپنے معیوب جسم اور بعض خلافت عادت کاموں پر اپنی خدائی اور حقانیت کی پالش اور پلاستر لگائے گا۔

چھ قسم کی مخلوقات: تین مفرد اور تین مرکب:

بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ قسم کی مخلوقات پیدا فرمائیں، تین مفردات ہیں اور تین مرکبات۔ مفردات یہ ہیں: ۱-انسان، ۲-ملائکہ، ۳-جنات۔ حدیث کی روشنی میں انسان مٹی سے، ملائکہ نور سے اور جنات نار سے پیدا کیے گئے۔

تین قسمیں جن کو میں برزخ کی طرح سمجھتا ہوں وہ یہ ہیں:

حضرت خضر علیہ السلام:

۴-حضرت خضر علیہ السلام وہ ملک اور فرشتہ ہیں؛ لیکن انسان کی طرح ہیں، حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی رحمہ اللہ نے حل القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہ تفسیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ملاحظہ فرمائی ہے اور اس پر تقریظ لکھی ہے۔ (حل القرآن ۲/۲)

حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی لکھتے ہیں: ''اب اس کے متعلق چند باتیں بیان کرنی ہیں: اول یہ کہ ان بزرگ کا نام حدیث میں خضر لیا گیا ہے؛ لیکن نہ قرآن میں تصریح ہے کہ یہ انسان تھے یا فرشتہ اور نہ حدیث میں؛ لہٰذا کچھ بعید نہیں کہ حق تعالیٰ نے کسی فرشتے کو آدمی کی شکل میں بھیجا ہو اور امور تکوینیہ کا تعلق فرشتوں سے ہے ہی''۔

آگے لکھتے ہیں: ''لیکن اگروہ انسان تھے جیسا کہ مشہور ہے، گو بے دلیل ہے''۔ (حل القرآن ۲/۲)

اس تفسیر پر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو تقریظ تحریر فرمائی ہے وہ تفسیر کی ابتدا میں چھپی ہے، اس میں لکھا ہے کہ میں نے اس تفسیر کو شروع سے ختم تک حرفاً حرفاً دیکھا ہے اور پھر اس کی دس خصوصیات بیان کرنے کے بعد عوام اور خواص سب کے لیے اس تفسیر کو مفید بتلایا۔

یہ وضاحت اس لیے کرنی پڑی کہ خضر علیہ السلام کو مولانا مودودی صاحب نے بھی فرشتہ قرار دیا ہے اور مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری صاحب نے ''تقصیرات تفہیم'' کے نام سے کتاب لکھی، جس میں مودودی صاحب کی تفسیر کی بعض مقامات پر تنقید فرمائی ہے، ان مقامات میں حضرت خضر کے فرشتہ ہونے کے قول کو قابل جرح فرمایا۔ یہ جرح صفحہ ۱۷۵ سے ۱۸۱ تک پھیلی ہوئی ہے۔ ہم نے مودودی صاحب کی تقلید میں نہیں، بلکہ مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی رحمہ اللہ کی تفسیر ''حل القرآن'' اور دیگر دلائل کی روشنی میں یہ قول اختیار کیا۔

اور یہ بات کہ انھوں نے کھانا طلب کیا؟ طلب تو کیا، لیکن حضرت خضر کا کھانا تناول فرمانا ثابت نہیں۔ اس بات کی تائید حضرت خضر کے ساتھ حضرت امام احمد رحمہ اللہ کے سفر حج کے ایک واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ دوران سفر امام احمد رحمہ اللہ بہترین کھانا تناول فرماتے اور حضرت خضر کھانا نہیں کھاتے۔

قاضی ابو یعلی نے طبقات الحنابلہ میں امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ میں حاجیوں کو رخصت کرنے کے لیے قادسیہ تک گیا، میرے دل میں حج کا شدید شوق پیدا ہوا، ساتھ ہی مجھے یہ بھی خیال آیا کہ میں کیسے حج کے لیے جا سکتا ہوں! میرے پاس سوائے اِن پانچ دراہم کے یا اِن کپڑوں کے جن کی قیمت پانچ دراہم ہو سکتی ہے اور کچھ بھی نہیں، اتنے میں ایک شخص میرے پاس آیا اور کہنے لگا: اے ابو عبد اللہ! آپ کا نام تو بڑا ہے؛ مگر نیت کمزور ہے، کیا آپ میرے ساتھ حج کے لیے جانا چاہتے ہیں؟ امام احمد رحمہ اللہ نے ہاں میں جواب دیا اور اس شخص کے ساتھ سفر پر روانہ ہو گئے۔ ان کے پاس نہ کھانا تھا اور نہ کوئی مشروب تھا۔ امام احمد کہتے ہیں کہ کھانے کے وقت اس نے مجھ سے کہا کہ فلاں جگہ سے کھانا اٹھا کر لاؤ، میں ایک جگہ سے گرم گرم کھانا جس میں سبزیاں اور بہترین سوپ جس میں گوشت کی ہڈیاں گلی ہوئی تھیں اور گرم گرم روٹیوں کی چنگیری اور پانی کا مشکیزہ اٹھا کر لایا، جب میں نے کھانا حاضر کیا تو وہ شخص نماز میں مشغول تھا، اس نے نماز کو مختصر کر کے کہا: تم کھاؤ؛ لیکن خود نہیں کھایا۔ جب میں نے بچا ہوا کھانا رکھنا چاہا تو اس نے کہا: یہ کھانا ذخیرہ نہیں کیا جاتا۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ پورے سفر میں اس شخص کا میرے ساتھ یہی معاملہ رہا کہ وہ مجھے بہترین کھانا کھلاتا رہا اور خود نہ کھاتا۔ نیز ہم لمبی مسافت تھوڑے وقت میں طے کر لیتے؛ یہاں تک کہ ہم نے حج مکمل کر لیا اور وہ شخص مجھے اسی جگہ پہنچا کر رخصت ہو گیا جہاں سے اس نے مجھے اپنے ساتھ لیا تھا۔

"وقال أبو الطيب: قال لي أبو القاسم البغوي: قال لي أحمد بن حنبل: خرجت أشيع الحاج إلى أن صرت في ظهر القادسية. فوقع في نفسي شهوة الحج، ففكرت، فقلت: بماذا أحج، وليس معي إلا خمسة دراهم - أو قيمة ثيابي خمسة. شك الراوي- فإذا أنا برجل قد عارضني، وقال: يا أبا عبد الله، اسم كبير ونية ضعيفة، عارضك كذا وكذا؟ فقلت: كان ذاك. فقال: تعزم على صحبتي؟ فقلت: نعم. فأخذ بيدي، وعارضنا القافلة، فسرنا بسيرها إلى وقت الرواح - وهو بين العشاء والعتمة - ونزلنا، فقال: تعز على الإفطار؟ فقلت: ما آبي ذلك. فقال لي: قم، فابصر أي شيء هناك فجيء به، فأصبت طبقًا فيه خبز حار، وبقل، وقصعة فيها عراق يفور، وزق فيه ماء، فجئت به وهو قائم يصلي، فأوجز في صلاته، فقال: يا أبا عبد الله، كل. فقلت: فأنت؟ فقال: كل، ودعني أنا. فأكلت وعزمت على أن أدخر منه. فقال لي: يا أبا عبد الله، إنه طعام لا يدخر. فكان هذا سبيلي معه كذلك، فقضينا حجّنا. وكان قوتي مثل ذلك، حتى وافينا إلى الموضع الذي أخذني منه. فودعني وانصرف. فقال أبو الطيب للبغوي: أتعرف الرجل؟ فقال: أظنه الخضر عليه السلام". (طبقات الحنابلة ۱/۱۹۱-۱۹۲)

اس قصے کے راوی امام ابوالقاسم بغوی کہتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ یہ حضرت خضر علیہ السلام تھے۔

أقول: اگر وہ خضر علیہ السلام نہ تھے تو اتنے دن بغیر کھانے کے زندہ رہنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

اور ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا﴾ میں رحمت سے وحی مراد ہے جس کو علم لدنّی کہتے ہیں؛ ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا﴾. (الكهف: ٦٥)

ان کو فرشتہ ماننے سے ان کی حیات کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا اور اولیا کے ساتھ ملاقات بھی قابل تعجب نہیں رہے گی۔ واللہ تعالی اعلم۔

حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ خضر علیہ السلام کے قصے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ کشتی میں تختہ اکھاڑ کر سوراخ کرنے کا تصرف خضر علیہ السلام نے کیا؛ لیکن کشتی سواروں نے اس ملکی تصرف کو نہیں دیکھا؛ ورنہ شور مچاتے اور پٹائی شروع کرتے۔ بچے کی گردن کو اس کے تن سے جدا کر دیا؛ لیکن بچوں نے شور نہیں مچایا کہ ہمارے ساتھی کو قتل کیا۔ دیوار کو ہاتھ سے سیدھا کیا، جو فرشتے کے لیے بہت آسان تھا۔ ان کے ملک ہونے کے اور بھی بعض شواہد ہیں جن کے ذکر کرنے کا یہ محل نہیں۔ اگر ایسا ہو تو ان کا تا قیامت زندہ رہنے کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا؛ کیونکہ فرشتے تا قیامت زندہ رہیں گے۔

دجال:

۵- دجال اصلاً تو جنی اور شیطان ہو؛ لیکن انسانوں کے ساتھ بہت مشابہ یعنی برزخ کی طرح ہو، جبیر بن نفیر، کثیر بن مرہ، ابو نعیم شیخ الامام البخاری وغیرہ سے اس کا جنی ہونا مروی ہے۔ محمد رسول برزنجی نے لکھا ہے:

"وعليه فإما أنه شيطان موثق في بعض الجزائر، أو هو من أولاد شق الكاهن المشهور، أو هو شق نفسه و كانت أمه جنية عشقت أباه فأولد شقا".(الإشاعة لأشراط الساعة، ۲۵۸)

مسند احمد کی روایت میں ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام مسلمانوں سے کہیں گے کہ دجال کا مقابلہ کرو، تو وہ کہیں گے: یہ شخص جن ہے، اس کا مقابلہ مشکل ہے۔ **"ثم يَنزِل عيسى بن مريم فيُنادي مِن السَّحَر فيقول: يا أيها الناسُ! ما يمنعكم أن تخرُجوا إلى الكذّاب الخبيث؟ فيقولون: هذا رجلٌ جِنّيٌّ..."**. **الحديث**. (مسند أحمد، رقم: ۱۴۹۵۴. وشرح مشكل الآثار، رقم: ۵۶۹۴. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.)

اگر ایسا ہے تو مودودی صاحب کا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ "لوگوں نے مختلف جزیروں کو دیکھا؛ لیکن دجال کا پتہ نہیں"؛ اس لیے کہ جب اس میں جنات کا خلط ہے، یا جنی ہے تو اس کا تمیم داری رضی اللہ عنہ پر ظاہر ہونا خلاف عادت ہوگا اور مخفی رہنا اصل ہے، ہاں قرب قیامت میں چونکہ عجائبات کا ظہور بہت ہوگا تو دجال کا خروج ہوگا، اور بھی بہت سارے عجیب واقعات ظاہر ہوں گے۔

اگر اس کو جنی مشابہ بالانسان مان لیا جائے تو اس کی شکل وصورت میں اختلاف روایات کا مسئلہ بھی بآسانی حل ہوجائے گا۔ اس کے بارے میں ۴۰ رذراع اور قصیر دونوں روایات موجود ہیں، بعض روایات میں اعور عین یمنی ہے، اور بعض میں عین یسری کا اعور ہونا ہے۔ اس کے ساتھ شیاطین کا لشکر ہوگا، یہ سب قرائن بتلاتے ہیں کہ وہ اصلاً جنی ہوگا، کبھی ایک شکل میں اور کبھی دوسری میں ظاہر ہوگا، ہاں آنکھوں کے عیب کے ازالے پر قدرت نہیں رکھے گا، اور قرب قیامت میں بالکل انسانوں کے بھیس میں ظاہر ہوکر خروج کرے گا، اور جن روایات میں دجال کا حضرت خضر کو قتل کرنا، اور پھر دوبارہ قتل پر قدرت نہ ہونا مذکور ہے، وہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ دجال بھی برزخی مخلوق ہے اور حضرت خضر بھی، تو ابتداءً قتل کرے گا؛ لیکن آخر میں برزخ ملکی غالب آئے گا۔

دجال کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ اس کے گدھے یعنی سواری کا ایک قدم تین دن کی مسافت کے برابر ہوگا، گویا کہ ایک سیکنڈ میں ۸۲ کیلومیٹر مسافت طے کرے گا۔ بحر الکاہل میں شیطانی جزائر اور بحر اوقیانوس میں برمودا، دو ایسے مقامات ہیں جہاں متعدد بحری اور ہوائی جہاز لاپتہ ہوچکے ہیں، برمودا میں زیادہ اور شیطانی جزائر میں کم، اور وہاں متعدد اڑن طشتریاں بھی دیکھی گئیں۔ سائنس دانوں نے ان دونوں جگہوں کی شعاؤں کو

محفوظ کرلیا ہے، اور بقول ان کے اگر یہ شعائیں کسی کار میں ڈال دی جائیں تو اس کی رفتار لاکھوں گنا زیادہ ہوجائے گی، بہت ممکن ہے کہ ان میں سے ایک جگہ یعنی برموداشیطان کا مرکز اور دارالامارۃ ہو اور اس پر شیطان نے اپنا شیطانی تخت بچھایا ہو، اور دوسری جگہ دجال کا جیل خانہ یا مستقر ہو۔ دجال کے حالات کی تفصیل کے لیے برادرم ابولبابہ شاہ منصور کی کتاب ''دجال'' لائق مطالعہ ہے۔

دابۃ الأرض:

(٦) دابۃ الارض: جو جنات اور حیوانات میں برزخ کی طرح ہے، جو حیوانی شکل میں ظاہر ہوکر زمین سے نکلے گا۔ ایک حدیث میں مذکور ہے کہ یہ اس وقت نکلے گا جب لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کردیں گے، اور قیامت قریب ہوگی۔ اللہ تعالیٰ سورہ نمل میں فرماتے ہیں: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا لَا يُوْقِنُوْنَ﴾. (النمل:٨٢)

(اور جب ہماری بات پوری ہونے کا وقت ان لوگوں پر آپہنچے گا تو ہم ان کے لیے زمین سے ایک جانور نکالیں گے جو ان سے بات کرے گا کہ لوگ ہماری آیتوں پر یقین نہیں رکھتے تھے۔)

حدیث میں ہے کہ اس دابہ کے پاس خاتم سلیمان علیہ السلام اور عصائے موسیٰ علیہ السلام ہوگا۔

عن أبي هريرة مرفوعًا: "تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان بن داود، وعصا موسى بن عمران". الحديث.[1]

زمین سے دابہ کا نکلنا، بات کرنا، اور اس کے پاس خاتم سلیمان کا ہونا، یہ اس کے جنی ہونے کی طرف مشیر ہے، پھر اس کی شکل میں مختلف روایات کا آنا بھی عجائب میں سے معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص تو جساسہ دجال کو دابۃ الارض قرار دیتے ہیں۔ صحیح روایات میں دابۃ الارض کی زیادہ تفصیلات موجود نہیں۔ شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: **"والصحيح أنه لا دليل يعتمد عليه بخصوص هذا الدابة غير ما جاء مجملا في القرآن الكريم".** (قرة العينين على تفسير الجلالين، ص ٥٠٤) اس لیے یہ ممکن ہے کہ دابۃ الارض جنات کی حیوانی شکل ہو کہ اے بدقسمت انسانو! امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کام کو تم نے چھوڑ دیا اور ماننے کو بھی چھوڑ دیا، اور اکثر لوگ گمراہیوں میں غرق ہوچکے ہیں اب تم یقین سے بہت دور جاچکے ہو۔

(١) سنن الترمذي، باب ومن سورة النمل، رقم:٣١٨٧. وسنن ابن ماجه، باب جيش البداء، رقم:٤٠٦٦. وفي إسناده علي بن زيد، هو ضعيف، وشيخه أوس بن خالد مجهول. تعليق سنن ابن ماجه للدكتور بشار ٥/ ٥٢٢.

اور جس روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ سے باہر ایک بالشت جگہ دکھائی کہ یہاں سے دابۃ الارض نکلے گا۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۴۰۶۷) اس کی سند میں خالد بن عبید متروک و متہم بالوضع راوی ہے۔

اور یہ عجیب الخلقۃ متکلم جانور کثیر الشعر ہوگا۔ لوگ اس کی شکل سے خوفزدہ ہوں گے، اس کو نقصان نہیں پہنچا سکیں گے۔ یہ لوگوں پر اتمام حجت کا اعلان کرے گا، اور یہ قربِ قیامت کی علامت ہوگی۔ دین کی تبلیغ و دعوت کے لیے آج کل بے شمار وسائل ریڈیو، انٹرنیٹ وغیرہ موجود ہیں۔ اتمام حجت کے لیے عجیب الخلقۃ جانور کو بھی ظاہر کیا جائے گا۔ إن كان هذا صوابًا فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان.

قربِ قیامت میں حضرت مہدی کا ظہور:

علاماتِ قیامت میں سے ایک علامت حضرت مہدی کا ظہور ہے، بعض حضرات اس کا انکار کرتے ہیں؛ جبکہ قربِ قیامت میں حضرت مہدی کا آنا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔

۱- حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تذهَب الدُّنيا حتى يملِكَ العربَ رجلٌ مِن أهل بيتي، يُواطِئ اسمُه اسمي". (سنن الترمذي، باب ما جاء في المهدي، رقم: ٢٢٣٠. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وزاد في سنن أبي داود، رقم: ٤٢٨٢: "واسمه أبيه اسم أبي").

٢- وعن أبي سعيد الخدري قال: خشينا أن يكون بعد نبينا حدث فسألنا نبي الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا - زيدٌ الشاكُّ - قال: قلنا: وما ذاك؟ قال: سنين". الحديث. (سنن الترمذي، باب ما جاء في المهدي، رقم: ٢٢٣٢. وقال الترمذي: هذا حديث حسن).

اس حدیث کے ایک راوی زید العمّی کو سال کی تعیین میں شبہ ہوا؛ لیکن حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں سات سال کی تعیین موجود ہے۔ زید عمی ضعیف ہے؛ لیکن حدیث کے دوسرے طرق موجود ہیں۔ شیخ بشار لکھتے ہیں: "وللحديث طرق أخرى عن أبي سعيد الخدري". انظرها في المسند الجامع (٤/ ٨٦)

٣- وعن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقوم الساعة حتى يملك رجل من أهل بيتي أقنى، يملأ الأرض عدلا كما ملئت قبله ظلما، يملك سبع سنين". (صحيح ابن حبان، رقم: ٦٨٢٦. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن، مطر الوراق روى له مسلم متابعةً والبخاري تعليقًا واحتج به الباقون، وهو حسن الحديث، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين غير الحسن بن عرفة، فقد روى له أصحاب السنن غير أبي داود، وهو ثقة)

۴- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض ظلمًا وجورًا وعُدوانًا، ثم يخرُج مِن أهل بيتي من

يـملأها قِسطًا وعدلًا، كما مُلِئتْ ظلمًا وعُدوانًا". (المستدرك للحاكم، رقم: ٨٦٦٩. ومسند أحمد، رقم: ١١٣١٣. ومسند أبي يعلى، رقم: ٩٨٧، وصحيح ابن حبان، رقم: ٦٨٢٣. وإسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته على مسند الإمام أحمد وصحيح ابن حبان: إسناده صحيح على شرط الشيخين)

٥- وعن أم سلمة رضي اللّٰه عنها قالت: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "المهدي مِن عترتي من ولد فاطمة". (سنن أبي داود، كتاب المهدي، رقم: ٤٢٨٤. وإسناده ضعيف لضعف زياد بن بيان، والصحيح أنه من قول سعيد بن المسيب. راجع تعليقات الشيخ شعيب الأرنؤوط على سنن أبي داود)

بعض علما فرماتے ہیں کہ حضرت مہدی کے بارے میں احادیث حدتواتر کو پہنچی ہوئی ہیں؛ چنانچہ شیخ بن باز رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "أمر المهدي معلوم، والأحاديث فيه مستفيضة، بل متواترة متعاضدة، وقد حكى غير واحد من أهل العلم تواترها، وتواترها تواتر معنوي، لكثرة طرقها، واختلاف مخارجها وصحابتها ورواتها وألفاظها، فهي بحق تدل على أن هذا الشخص الموعود به أمره ثابت وخروجه حق، وهو محمد بن عبد اللّٰه العلوي الحسني من ذرية الحسن بن علي بن أبي طالب رضي اللّٰه عنهم، وهذا الإمام من رحمة اللّٰه عز وجل بالأمة في آخر الزمان، يخرج فيقيم العدل والحق، ويمنع الظلم والجور، وينشر اللّٰه به لواء الخير على الأمة عدلاً وهدايةً وتوفيقًا وإرشادًا للناس.

وقد اطلعت على كثير من أحاديثه فرأيتها كما قال الشوكاني وغيره، وكما قال ابن القيم وغيره: فيها الصحيح، وفيها الحسن، وفيها الضعيف المنجبر، وفيها أخبار موضوعة، ويكفينا من ذلك ما استقام سنده، سواء كان صحيحًا لذاته أو لغيره، وسواء كان حسنًا لذاته أو لغيره، وهكذا الأحاديث الضعيفة إذا انجبرت وشد بعضها بعضًا، فإنها حجة عند أهل العلم...؛ والحق أن الجمهور من أهل العلم – بل هو كالاتفاق – على ثبوت أمر المهدي، وأنه حق، وأنه سيخرج في آخر الزمان. أمّا من شذ عن أهل العلم في هذاالباب فلا يلتفت إلى كلامه في ذلك". (اليوم الآخر، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص٢٠٨-٢٠٩. وانظر أيضًا: صحيح أشراط الساعة، لمصطفى أبي النصر الشلبي، ص١٩٤-١٩٥)

۳۳

كَـرَامَـاتُ الوَلِيِّ بِدَارِ دُنْيَا
لَهَا كَوْنٌ فَهُمْ أَهْلُ النَّوَالِ

ترجمہ: اولیاء اللہ کی کرامات دنیا میں برحق اور ثابت ہیں؛ کیونکہ وہ اللہ تعالی کی طرف سے اہل عطاو بخشش میں سے ہیں۔ یعنی اللہ تعالی نے ان کو نعمتوں سے نوازا ہے۔

لها كون: أي: تحقُّقٌ وثبوتٌ. (ضوء المعالي، ص۱۲۳)

فهم أهل النوال: أي: أهل العطاء والإفضال من الله تعالى. (ضوء المعالي، ص۱۲۳)

أهل النوال کا مطلب یہ نہیں کہ لوگوں کو مرنے کے بعد عطیات دیتے ہیں۔

کرامت، ارہاص، معجزہ، استدراج، اہانت، سحر اور معونت کی تعریف:

الكرامة: ظهور أمر خارق للعادة من قبل العارف بالله تعالى، بلا دعوى النبوة. (شرح المقاصد ۷۲/۵. وشرح العقائد، ص۲۲۰)

یعنی کسی خلاف عادت امر کا ایسے شخص سے ظاہر ہونا جو عارف باللہ ہو، مگر مدعی نبوت نہ ہو، اور اگر مدعی نبوت ہو اور اس کا دعوی بھی صحیح ہو تو معجزہ ہے، اور اگر غلط ہے تو استدراج ہے۔

ارہاص: خلافِ عادت کام جو قبل نبوت واقع ہو۔ رَهص بمعنی تأسیس، یعنی بنیاد رکھنا ہے۔(۱)

معجزہ: بعد از نبوت خرقِ عادت کو قرآن کریم نے بینات سے تعبیر کیا ہے۔

معجزہ کا مطلب ایسا فعل ہے جس کے مقابلہ سے انسان عاجز ہو۔ اور جو ماتحت الاسباب ہو جیسے انجن

---

(۱) علامہ تفتازانیؒ لکھتے ہیں: "والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي إذا كانت متقدمة، فإن ظهرت منه، فإن شاعت، وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه الصلاة والسلام حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة، فإرهاص. أي: تأسيس لقاعة البعثة". (شرح المقاصد ۱۳/۵)

وقال محمد أعلى بن علي التهانويؒ: "الإرهاص شرعًا: قسم من الخوارق، وهو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة، سُمِّيَ به؛ لأنَّ الإرهاص في اللغة بناء البيت، فكأنّه بناء بيت إثبات النبوة. كذا في حواشي شرح العقائد". (كشاف اصطلاحات الفنون ۱۴۱/۱)

وقال الجرجانيؒ: "الإرهاص: إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته". (التعريفات، ص۷. وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، ص۱٦. ودستور العلماء ۴۹/۱. والكليات، ص۷۸)

(ENGINE) کے ذریعے ہوائی جہاز کا ہوا میں اڑنا، یہ معجزہ نہیں؛ بلکہ از قبیل عجائبات ہے؛ البتہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہوا میں اڑنا معجزہ تھا کہ یہ مافوق الاسباب ہے۔(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جو تحت الاسباب العامہ ہوں وہ عادیات ہیں اور جو تحت الاسباب الخاصہ ہوں وہ عجائبات ہیں اور جو ماتحت الاسباب نہ ہو وہ معجزہ ہے۔

استدراج: کافر یا فاسق سے ایسے خرقِ عادت امر کا ظہور جو طبیعت اور دعوے کے موافق ہو۔(۲)

اہانت: کافر خلاف عادت کام کرے؛ مگر خلافِ دعوی ہو، جیسے مسیلمہ کذاب نے نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا، بچے کے سر پر برکت کے لیے ہاتھ پھیرا تو بچہ گنجا ہوگیا، کانے کی آنکھ میں لعاب لگایا تو وہ اندھا ہوگیا۔(۳)

سحر: اسبابِ خفیہ کے تحت خلافِ عادت کام جو غیر مسلم کرے۔ محققین علما کہتے ہیں کہ سحر سے انقلاب حقیقت نہیں ہوتا۔(۴)

---

(۱) علامہ نسفیؒ فرماتے ہیں: ”وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله“. (شرح العقائد النسفية، ص۲۰۷–۲۰۸)

وقال الجرجاني: ”المعجزة أمر خارق للعادة داعٍ إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله“. (التعريفات، ص۹۶. وانظر أيضًا: شرح المقاصد ۱۱/۵. وتحفة المريد، ص۲۲۱. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱۵۷۵/۲. ودستور العلماء ۲۰۲/۳)

(۲) قال في دستور العلماء: ”إن الخارق إما ظاهر عن المسلم، أو الكافر...، والثاني أعني الظاهر على يد الكافر إما أن يكون موافقًا لدعواه، فهو الاستدراج“. (دستور العلماء ۵۰/۲)

وقال في تحفة المريد، ص۲۲۱: ”والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرًا به“.

وقال النسفيؒ: ”وكرامته (أي: الولي) ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا“. (شرح العقائد، ص۲۲۰)

وقال في النبراس، ص۲۹۵: ”سواء صدر عن كافر أو عن مؤمن فاسق“.

(۳) قال البيجوريؒ: ”الإهانة وهو ما يظهر على يده (أي:فاسق) تكذيبًا له، كما وقع لمسيلمة الكذاب؛ فإنه تفل في عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة“. (تحفة المريد، ص۲۲۱)

وقال محمد بن علي التهانويؒ: ”الإهانة عند أهل الشرع: ما يظهر على يد الكفرة أو الفجرة من خرق العادة مخالفًا لدعواه. كذا في مجمع البحرين وغيره“.(كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲۸۶/۱. وانظر: حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص۱۳۹)

(۴) قال التفتازانيؒ: ”السحر إظهار أمر خارق للعادة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم، وتعين عليها شرة النفس، وتتأتى فيها المعارضة“. (شرح المقاصد ۷۹/۵. ومثله في دستور العلماء ۱۱۹/۲)

وقال الباجوريؒ: ”السحر، ومنه الشعبذة، وهي: خفة اليد، يرى أن لها حقيقة، ولا حقيقة لها“. (تحفة المريد، ص۲۲۱. وانظر: المفردات للراغب. وكشاف اصطلاحات الفنون ۹۳۵/۱. ومعارف القرآن–مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۱۵۲/۵۔ ومعارف القرآن–مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۲۷۴/۱.)

=

معونت: جو عام مسلمانوں کے لیے ظاہر ہو، جیسے: بارش کے لیے قبولیتِ دعا۔(۱)

معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید:

اس شعر میں معتزلہ کی تردید ہے جو ولی کی کرامت کے قائل نہیں۔

فلاسفہ کی بھی تردید ہے جو خرق عادت کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عادات اور اسباب کو مسبب تک پہنچانے کے لیے پیدا فرمایا ہے؛ اس لیے ایسا نہیں ہوگا کہ اسباب ہوں اور مسبب حاصل نہ ہو، یہ تجربہ کے خلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اسباب کی تاثیر اکثری ہے کلی نہیں، مثلاً ذی روح ذی روح سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن حشرات الارض مٹی سے پیدا ہوتے ہیں، مرغی انڈے سے پیدا ہوتی ہے؛ لیکن سب سے پہلی مرغی اللہ تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہوئی، اناج زمین سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن سب سے پہلا اناج اللہ تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہوا، نیز بادشاہ کی خواص کے ساتھ عادت عادتِ خاصہ ہوتی ہے اور عوام کے ساتھ عادت عادتِ عامہ ہوتی ہے، معجزہ کی مثال ایسی ہے جیسے بادشاہ کسی کو اپنا نمائندہ بنائے کہ لوگوں کو میرا پیغام پہنچادے، اور نمائندہ کہے کہ لوگ نمائندگی سے انکار کریں گے، بادشاہ کہے کہ یہ مخصوص شاہی پیالہ میں آپ کو دیتا ہوں یہ لوگوں کو دکھا دینا کہ یہ بادشاہ نے دیا ہے، لوگ آپ کی نمائندگی مان لیں گے۔

معتزلہ معجزہ کو مانتے ہیں؛ مگر کرامت کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اگر ولی سے کرامت کا ظہور ہو تو معجزہ میں اشتباہ ہوگا، پتہ نہیں چلے گا کہ کون نبی ہے اور کون ولی؟ ہم کہتے ہیں کہ کرامت کا صادر ہونا ولی کے ہاتھ پر یہ اتباعِ نبی ہی کی برکت ہے، ولی متبع نبی ہوتا ہے، ولی خود کہتا ہے کہ یہ کرامت اتباعِ نبی کی برکت سے ملی ہے۔(۲)

محمد بن خلیل ہراس لکھتے ہیں: "**إنَّ وقوعَ كراماتِ الأولياء هو في الحقيقة معجزة للأنبياء؛ لأن تلك الكرامات لم تحصُل لهم إلا ببركة متابعتهم للأنبياء، وسَيرهم على هَدْيهم**". (شرح

= واختلف في السحر هل له حقيقة أم هو تخييل؟ ومحل النزاع فيما هل يقع بالسحر انقلاب عين أو لا؟ انظر للتفصيل: فتحُ الباري، باب السحر ۱۰/۲۲۲. ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۱/۲۷۵-ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۵/۱۵۲)

(۱) قال الباجوريّ: "والمعونة، وهي: ما يظهر على يد العوام تخليصًا لهم من شدة".

وفي حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص ۱۳۹: "وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصًا لهم مِن المحن والمكاره، ويسمَّى معونة". وانظر: شرح المقاصد ۵/۷۳.

(۲) دیکھئے: شرح العقائد، ص ۲۲۶. والنبراس، ص ۲۹۸-۲۹۹. وتحفة المريد، ص ۲۵۳. وشرح المقاصد ۵/۷۲.

وفي شرح العلامة العصام على شرح العقائد، ص ۱۴۰: "ويمكن نقض استدلالهم بالسحر؛ فإنه يجري في السحر بأن يقال: لو كان السحر ثابتًا لالتبس بالمعجزة، فيفسد باب إثبات النبوة، فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا. وينبغي أن لا يخص إنكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامةً كانت أو استدراجًا".

العقيدة الواسطية للهراس، ص ٢٥٢)

اس میں اختلاف ہے کہ ولی کو اپنی ولایت کا علم ہوتا ہے، یا نہیں؟ بعض نے کہا کہ علم نہیں ہوتا؛ ورنہ تکبر پیدا ہوگا، اور بعض کہتے ہیں علم ہوتا ہے اور تکبر شانِ ولایت کے خلاف ہے، جب تکبر گناہ ہے تو ولی اس سے اجتناب کرے گا۔ (مفاتيح الغيب، الكهف: ٩-١٢، ٢١/٤٤٠)

معجزہ اور سحر میں فرق:

(۱) معجزہ اسباب پر مبنی نہیں ہوتا؛ جبکہ سحر اسباب خفیہ کے تابع ہے۔

(۲) معجزہ میں تعلیم اور تعلّم نہیں؛ جبکہ سحر میں تعلیم و تعلّم ہے۔

(۳) معجزہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ سحر فاسق و فاجر اور کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۴) معجزہ حالت غفلت، نوم و یقظہ ہر حال میں نبی کے ساتھ ہوسکتا ہے؛ جبکہ سحر اسبابِ خفیہ و آلات کے سبب ہوتا ہے وہ معدوم ہوں تو سحر بھی معدوم ہوجاتا ہے۔

(۵) معجزہ میں خدا کی بندگی میں اضافہ ہوتا ہے، اور سحر میں تکبر، ضلالت اور شیاطین و جنات کے قرب میں اضافہ ہوتا ہے۔

(۶) معجزہ میں خدا کے قول کا دخل ہوتا ہے، اور سحر میں شیطان کا دخل ہوتا ہے، یعنی معجزہ سراپا نور ہے اور سحر سراپا ظلمت ہے۔

(۷) معجزہ کا مقابلہ نہیں ہوسکتا؛ جبکہ سحر کا مقابلہ ہوتا رہتا ہے۔ ؎

سحر با معجزہ پہلو نزند در خوش دار ❁ سامری چیست زموسی ید بیضا ببرد

(معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۵/۱۵۳۔ معارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۱/۲۷۷۔ فیض الباری ۴/۲۶۳۔ علم الکلام-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص ۲۷۸-۲۸۱)

مولانائے روم نے واقعہ نقل کیا ہے کہ ساحروں نے اپنے دو بڑے ساحروں کی قبر پر مراقبہ کیا کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی معجزہ ہے یا نہیں؟ تو ان کو یہ بتایا گیا کہ اس وقت تم لاٹھی کے پاس جاؤ، جب موسیٰ علیہ السلام سو رہے ہوں، جب وہ دبے پاؤں لاٹھی کے پاس گئے تو لاٹھی اپنی جگہ سے چلی اور ساحروں کے پیچھے دوڑی، ساحر آگے آگے دوڑ رہے تھے اور لاٹھی پیچھے پیچھے تعاقب کرتی رہی، تب ان کو یقین آیا کہ یہ سحر نہیں؛ بلکہ معجزہ ہے۔ (مثنوی، دفتر سوم، صفحہ ۹۹۔ اس قصے کو علامہ انور شاہ کشمیری نے فیض الباری ۴/۳۹۰ میں اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن ۵/۱۵۳-۱۵۵ میں نقل کیا ہے۔)

الولي: العارف بذات الله وصفاته، المواظِب على الطاعات، المجتنِبُ عن الكبائر،

غير المنهمك في اللّذّات. (شرح العقائد، ص ۲۲۰. وانظر أيضًا: ضوء المعالي، ص ۱۲۳. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ۳۴۴. والتعريفات، ص ۱۱۲. وشرح المقاصد ۵/۷۲)

ولی کا مطلب: **الذي تولاه الله تعالى.** یعنی اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت کرتے ہیں؛ اس لیے ولی اسم مفعول ہے، یا ولی کے معنیٰ: **المتولي للطاعات، یا العامل بالطاعة** ہے، اس طور پر ولی اسم فاعل ہوگا۔ یا قرب سے ہے، أي: **القريب إلى الله.** (۱)

دلائل کرامات:

(۱) ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾. (آل عمران: ۳۷) یہ حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی کرامت ہے۔

(۲) ﴿حَتّٰى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوْا حَتّٰى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ اٰتُوْنِيْٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾. (الكهف: ۹۶) سکندر ذوالقرنین نے دو پہاڑوں کے درمیان تانبا پگھلا کر دیوار کے اوپر ڈال کر راستہ بند کر دیا؛ جبکہ اس زمانے میں آلات جدیدہ موجود نہیں تھے۔ یہ ان کی کرامت ہے۔

(۳) ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتٰبِ أَنَا اٰتِيْكَ بِهٖ قَبْلَ أَنْ يَّرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. (النمل: ۴۰) یہ حضرت آصف بن برخیا کی کرامت ہے کہ بلقیس کے عرش (تخت) کو پلک جھپکنے کی مقدار میں حاضر کر دیا۔ بعض نے کہا کہ اس سے مراد سلیمان علیہ السلام خود ہیں؛ لیکن یہ خلافِ ظاہر ہے، آیت کریمہ: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَّرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت سلیمان نہیں تھے، ورنہ قال سليمان کے الفاظ آتے اور امتی کی کرامت درحقیقت نبی کی اتباع کی برکت ہے، اس میں سلیمان علیہ السلام کی عظمت شان ہے۔

---

(۱) وفي حاشية الصاوى على جوهرة التوحيد، ص ۳۴۴: وسمي وليًّا؛ لأنه تولى خدمة الله، أو لأنّ الله تولى أمرَه فلم يكِله لغيره طرفة عين.

وفي تفسير الخازن: وأصل الولي من الولاء، وهو القرب والنصرة، فولي الله هو الذي يتقرب إلى الله بكل ما افترض عليه ويكون مشتغلاً بالله مستغرقَ القلب في معرفة نور جلال الله، فإنْ رأى رأى دلائل قدرة الله، وإنْ سمع سمع آيات الله، وإن نطَق نطق بالثناء على الله، وإن تحرَّك تحرك في طاعة الله، وإن اجتهد اجتهد فيما يقرِّبه إلى الله، لا يفتر عن ذكر الله، ولا يرى بقلبه غير الله". (تفسير الخازن، يونس: ۶۴-۶۵، ۲/۴۵۱)

وقال الرازي: "المقدمة الأولى في بيان أن الولي ما هو؟ فنقول: هاهنا وجهان: الأول أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير، فيكون معناه مَن توالت طاعاته من غير تخلل معصية. الثاني: أن يكون فعيلا بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح، وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على التوالي عن كل أنواع المعاصي، ويديم توفيقه على الطاعات". (مفاتيح الغيب ۲۱/۸۵-۸۶)

علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: ''واختلف في تعيين هذا القائل، فالجمهور ومنهم ابن عباس، ويزيد بن رومان، والحسن على أنه آصف بن برخيا بن شمعيا بن منكيل، واسم أمه باطورا مِن بني إسرائيل. (روح المعاني، النمل: ٤٠، ٤٤٧/١٩)

(۴) اصحاب کہف تین سو برس تک سوتے رہے اور ان کی نبوت کا کوئی بھی قائل نہیں۔

(۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہاوند کے مقام پر جو ایران میں واقع ہے جہاد کے لیے ایک لشکر بھیجا، جس کا امیر ساریہ بن زنیم رضی اللہ عنہ کو مقرر فرمایا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے اور دوران خطبہ یہ آواز دی: ''یا سارية الجبل'' ساریہ پہاڑ کی طرف ہو جاؤ، یعنی اپنی توجہ پہاڑ کی طرف کردو۔ جو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اس جہاد میں شریک تھے انھوں نے آنے پر بیان کیا کہ ہم نے آپ کی آواز سنی تھی۔ ابونعیم نے ''دلائل النبوّة'' میں اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، جن میں سے ایک سند حسن ہے۔ اس واقعے کو سلفی حضرات بھی مانتے ہیں اور انھوں نے اپنی کتابوں میں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔[1]

(۶) خالد بن ولید رضی اللہ عنہ جب حیرہ گئے تو ان سے کہا گیا کہیں دشمن آپ کو زہر نہ پلا دیں، خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے زہر قاتل کی شیشی ساری کی ساری منہ میں انڈیل دی اور کچھ بھی اثر نہ ہوا۔

(۷) دوسری روایت ہے کہ حضرت خالدؓ کی حیرہ کے سردار ابن بقیلہ سے ملاقات ہوئی، ابن بقیلہ کے پاس شیشی پڑی تھی، حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے پوچھا: یہ کیا ہے؟ ابن بقیلہ نے کہا: یہ زہر کی شیشی ہے، جس کا ایک قطرہ زبان پر رکھنے سے آدمی ہلاک ہو جاتا ہے، اگر مذاکرات ناکام ہوئے، تو میں یہ پی کر اپنے کو ہلاک کردوں گا۔

---

(١) قال الحافظ ابن حجر: ''أخرجها البيهقي في الدلائل، واللالكائي في شرح السنة، والزين عاقولي في فوائده، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء من طريق ابن وهب عن يحيي بن أيوب عن ابن عجلان عن نافع عن ابن عمر... ثم قال: هكذا ذكره حرملة في جمعه لحديث ابن وهب، وهو إسناد حسن''.

وكذا نقل السخاوي في المقاصد الحسنة عن الحافظ. ونقل ابن كثير هذه القصة في ''البداية والنهاية'' عن ابن عمر من نفس الطريق وقال بعد ذكرها: ''وهذا إسناد جيد حسن''. (البداية والنهاية ٧/ ١٤٠).

وذكرها أيضًا: ابن كثير في ''البداية والنهاية'' (٧/ ١٠٤-١٤١) من طُرُق أخرى وقال في آخره: ''فهذه طرق يشد بعضها بعضًا''. وقد ذكره أيضًا أبو نعيم في ''دلائل النبوة'' (٥٧٩/٢)، والسيوطي في ''تاريخ الخلفاء'' (ص١٠١). والآجري في ''الشريعة'' (رقم: ١٣٦٠). وأحمد في ''فضائل الصحابة'' (رقم: ٣٥٥).

وذكرها أيضًا: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ في ''إتحاف السائل بما في الطحاوية من المسائل'' (ص٦٧٨). والشيخ خالد المصلح في ''شرح العقيدة الواسطية'' (إيمان أهل السنة بكرامات الأولياء). والشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان في ''شرح العقيدة الواسطية'' (أنواع الكرامات). والشيخ عبد الرحيم السلمي في '' شرح العقيدة الواسطية'' (أقسام الكرامات). والشيخ عبد العزيز الراجي في ''شرح العقيدة الطحاوية'' (ص٣٨٦). وابن جبرين في شرح العقيدة الطحاوية'' (من كرامات الصحابة).

حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے کہا: یہ شیشی مجھے دو اور بسم اللہ پڑھ کر پی لی اور کچھ بھی نہیں ہوا۔ اس روایت کی سند کے آخر میں ابو السفر ہیں، جن کی ملاقات حضرت خالد سے نہیں ہوئی؛ لیکن اس کی دوسری سندیں بھی ہیں جن سے اس واقعے کا ثبوت ملتا ہے۔ (۱)

بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے یہ کلمات کہے تھے: **بسم اللّٰـه خير الأسماء ربّ الأرض والسماء الّذي ليس يضرّ مع اسمه داء، الرَّحمٰن الرّحيم.** (البداية والنهاية ۷٤۱/٦)

(۸) شرح عقائد میں روایت ہے کہ جب مصر فتح ہوا تو وہاں قدیم زمانے سے ایک رسم پر عمل ہوتا چلا آیا تھا کہ جب دریائے نیل میں پانی خشک ہونے لگتا تو وہ ایک جوان لڑکی کو اچھی طرح بنا سنوار کر اور زیورات وغیرہ سے مزین کر کے دریائے نیل میں ڈال دیتے تھے، تب پانی جاری ہو جاتا۔ جب فاتح مصر نے اس رسم کے بارے میں سنا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اطلاع کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دریائے نیل کے نام ایک خط لکھا کہ اگر تم اللہ کے حکم سے چلتے ہو تو جاری رہو، ورنہ ہم کو تمہاری کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس پرچی کے ڈالتے ہی نیل پہلے دن ۱۶ ذراع تک جوش سے جاری ہوا اور اب تک جاری ہے۔ (انظر: العظمة لأبي الشيخ ۱٤۲٤/٤. وتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ۳۳۷/٤٤. والبداية والنهاية ۲۹/۱، وفي إسناده رجل مبهم)

ولی کی کرامت کے بارے میں بعض سلفی حضرات کا اعتراض اور اس کا جواب:

بعض سلفی حضرات کہتے ہیں کہ ولی کو کرامت کے بارے میں پہلے سے علم نہیں ہوتا؛ لیکن اس واقعے سے پتہ چلا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم تھا کہ یہ کرامت ظاہر ہوگی، اگر ایسا نہ ہوتا تو ''**يا سارية الجبل**'' کہنا، اور نیل کو خط لکھنا مذاق بن جاتا۔ ہاں خلاف عادت جو بھی فعل ہو معجزہ ہو یا کرامت، وہ فعل الٰہی ہوتا ہے؛ البتہ اس کا ظہور نبی یا ولی کے ہاتھ پر ہوتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾. (الأنفال: ۱۷).

---

(۱) ابو یعلی اپنی سند سے ابو السفر سے روایت کرتے ہیں: قال أبو السفر: ''نزل خالدُ بن الوليد الحِيْرَةَ على أمر بني المَرازِبَة، فقالوا له: احْذَر السُّمّ لا يَسقِيكه الأعاجمُ، فقال: ائتُوني به، فأُتِيَ به، فأخذه بيده، ثم اقْتَحمه، وقال: بسم اللّٰه، فلم يضُرَّه شيئًا''. وأخرجه أيضًا ابن أبي شيبة في المصنف، رقم: ۳٤٤۱۹، بتحقيق الشيخ محمد عوامة. والإمام أحمد في فضائل الصحابة، رقم: ۱٤۷۸، ۱٤۸۱، ۱٤۸۲).

اس سند کے رجال ثقہ ہیں؛ لیکن ابو السفر سعید بن یُحمد نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا؛ اس لیے سند منقطع ہے؛ البتہ یہ روایت طبرانی کی المعجم الکبیر (۳۸۰۸/۴، ۳۸۰۹) میں دوسری سند سے ہے، جسے شیخ عوامہ نے مصنف ابن ابی شیبہ (۲۵۸/۱۸) کے حاشیہ میں متصل صحیح کہا ہے؛ لیکن علامہ ہیثمی نے اسے بھی منقطع لکھا ہے، علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: ''رواه أبو يعلى والطبراني بنحوه وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح وهو مرسل ورجالهما ثقات إلا أنّ أبا السفر وأبا بردة بن أبي موسى لم يسمعا من خالد''. (مجمع الزوائد ۳۵۰/۹).

مزید تحقیق کے لیے ملاحظہ کیجیے: فتاویٰ دار العلوم زکریا، جلد اول، ص ۱۶۱-۱۶۲۔

کرامت کے بارے میں سلفی و بریلوی مکتب فکر کی بنیادی غلطی:

یہ بنیادی غلطی ہے جو سلفی اور بریلوی مکتبِ فکر کو کرامت کے بارے میں افراط وتفریط میں مبتلا کرنے کا سبب بنی ہے۔ بریلوی اس کو بندے کا فعل سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں شخص نے آئندہ کے بارے میں پیشین گوئی کی تو بالکل صحیح نکلی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیسے عالم الغیب نہیں تھے۔ اور سلفی کہتے ہیں کہ دو تین پیروں کی جتنی کرامات بیان کی جاتی ہیں وہ سب صحابہ کرام کے مجموعہ کے لیے بھی ثابت نہیں؛ لیکن جب کرامت ومعجزہ اصلاً اللہ تعالی کا فعل ہے تو پھر اس سے کون پوچھ سکتا ہے کہ وہاں کیوں زیادہ ظاہر نہیں کیا، اور یہاں کیوں زیادہ ظاہر کیا؛ ﴿لَا يُسْـأَلُ عَـمَّا يَفْعَلُ﴾. (الأنبياء: ٢٣) دیکھئے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لاٹھی سے روشنی نہیں نکلی اور دو صحابہ کی لاٹھیوں سے روشنی نکلی۔

(۹) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ میں نے تم کو کھجوروں کے درختوں میں سے بیس (۲۰) وسق دیا تھا؛ مگر تم نے قبضہ نہیں کیا، تو اب یہ تمہارے دو بھائی اور دو بہنوں میں تقسیم ہوگا۔ عائشہ رضی اللہ عنہا نے تعجب سے پوچھا کہ دو بھائی تو سمجھ میں آ گئے؛ لیکن دو بہنیں کہاں ہیں؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا بنتِ خارجہ حاملہ ہے اس سے جو لڑکی پیدا ہوگی اس کا بھی حصہ ہے؛ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہلے سے الہام ہوا تھا، اور یہ آپ کی کرامت تھی۔ اگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم پہلے سے نہ ہوتا تو مذاق بن جاتا۔[1]

(۱۰) حضرت سعد رضی اللہ عنہ جب مدائن سے فارغ ہو کر آ رہے تھے تو راستے میں نہر دجلہ پر گذر ہوا جو طغیانی پر تھا، پیچھے دشمن اور آگے دجلہ، تو حضرت سعد نے حکم دیا کہ سب لوگ دجلہ میں اتر جائیں اور یہ کلمات پڑھے: ''نستعين بالله ونتوكّل عليه، حسبُنا الله ونعم الوكيل، والله لَينصُرنّ اللهُ وليَّه، وليظهرنَّ دينَه، ولَيهزِمنّ عدوَّه، لا حول ولا قوة إلا بالله العليِّ العظيمِ''۔ جب دشمن نے دیکھا کہ یہ تو دریا سے یوں ہی گزر رہے ہیں، تو خود بخود اسلام میں داخل ہو گئے، اور کچھ ''دیواں آمدند'' دیو آ گئے کہتے ہوئے بھاگ گئے۔ ایک سپاہی کا ایک پیالہ گر گیا تو وہ غمگین ہو گئے، کسی نے پوچھا کہ ایک پیالہ کا اتنا غم؟ تو کہا کہ پیالے پر غم نہیں، غم اس بات کا ہے کہ میرا ہی پیالہ کیوں گرا؟ شاید مجھ میں کچھ کمی ہے۔ تھوڑی دیر گزری تھی کہ موجوں نے وہ پیالہ کنارہ پر پھینک دیا۔(انظر: الكامل ٢/٣٥٨، ذكر فتح المدائن التي فيها أيوان كسرى. والبداية والنهاية ٧/٧٠.

---

(١) أخرجه مالك بإسناده عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: إنّ أبا بكر الصديق كان نحَلَها جادَّ عشرينَ وسْقًا مِن ماله بالغابَةِ، فلمّا حضرته الوفاةُ قال: والله يا بُنيَّةُ ما مِن الناس أحدٌ أحبَّ إليَّ غنًى بعدي منكِ، ولا أعزَّ عليَّ فقرًا بعدي منكِ، وإني كنتُ نحلتُكِ جادَّ عشرين وسْقًا فلو كنتِ جدَدتِيهِ واحتَزْتِيه كان لكِ، وإنّما هو اليوم مالُ وارثٍ، وإنما هما أَخَواكِ وأُخْتاكِ، فاقتسموه على كتاب الله، قالت عائشةُ: فقلتُ يا أبتِ والله لو كان كذا وكذا لتركتُه إنّما هي أسماءُ، فمن الأخرَى؟ فقال: ذو بطن بنتِ خارِجةَ أُراها جاريةً. (الموطأ للإمام مالك، رقم: ٢٧٨٣)

وتاريخ ابن خلدون ٢/ ٥٣٧، فتح المدائن)

(۱۱) قتادہ بن نعمان کی آنکھ ایک جہاد میں نکل گئی، کہنے لگے یارسول اللہ میری بیوی کو مجھ سے بہت محبت ہے، اس حالت میں مجھے دیکھ کر بہت مغموم ہو جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آنکھ اس کی جگہ رکھ دی اور وہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت ہو گئی۔ ان کے پوتے عمر بن عبد العزیز کے پاس گئے، عمر بن عبد العزیز نے پوچھا: تم کون ہو؟ انھوں نے جواب میں یہ دوشعر کہے:

أنا ابنُ الذي سالتْ على الخَدِّ عينُه ❁ فرُدَّتْ بكفِّ المصطفى أحسنَ الردِّ

فعادتْ كما كانتْ لأوَّلِ أمرِها ❁ فيا حُسْنَ ما عينٍ ويا حُسْنَ ما رَدِّ

(أسد الغابة ٤/ ٣٧٠)

(۱۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک آدمی کسی جگہ چٹیل میدان میں سفر کر رہا تھا کہ اس نے ایک بادل میں سے یہ آواز سنی ”چل فلاں شخص کے باغ کو سیراب کر“۔ اس پر وہ بادل ایک طرف کو چلا اور ایک پتھریلی زمین پر پانی برسایا، اور ان پتھریلی نالیوں میں سے ایک نالی نے تمام پانی کو سمیٹ لیا، یہ شخص اس کی پیچھے پیچھے ہولیا، دیکھا تو ایک آدمی اپنے باغ میں کھڑا ہوا اپنے پھاوڑے سے پانی اِدھر اُدھر پھیر رہا ہے۔ اس شخص نے اس باغبان سے پوچھا: اے اللہ کے بندے تیرا نام کیا ہے؟ اس نے کہا؟ میرا نام یہ ہے، اور وہی نام بتایا جو مسافر نے اس بادل کے اندر سے سنا تھا، پھر اس باغبان نے اس مسافر سے پوچھا: اے اللہ کے بندے تم نے میرا نام کیوں پوچھا؟ اس نے کہا: یہ پانی جس بادل سے برسا ہے میں نے اس بادل میں ایک آواز سنی کہ اے بادل چل فلان کے (تیرے ہی) باغ کو سیراب کر، تو ذرا بتلا تو کیا عمل کرتا ہے (کہ اللہ کے یہاں تیرا یہ درجہ ہے؟) اس نے کہا: اچھا جب تم نے پوچھا ہی ہے تو سنو! میں اس کی کل پیداوار کا حساب رکھتا ہوں، ایک تہائی خیرات کر دیتا ہوں، اور ایک تہائی میں اور میرے بال بچے کھاتے ہیں، اور ایک تہائی پھر اسی باغ میں لگا دیتا ہوں۔ (صحيح مسلم، باب الصدقة في المساكين، رقم: ٢٩٨٤)

(۱۳) عقبہ بن نافع رضی اللہ عنہ نے جب قیروان کے وسیع اور گھنے جنگل کو مسلمانوں کے لیے شہر بنانے کا ارادہ کیا، تو آپ کو بتایا گیا کہ یہ جنگل درندوں اور سانپوں سے بھرا ہوا ہے، حضرت عقبہ بن نافع رضی اللہ عنہ مستجاب الدعوات تھے، آپ نے لشکر میں موجود دوسرے صحابہ کو بھی اپنے پاس بلایا جن کی تعداد ۱۸ تھی، اور یہ آواز لگائی: ”أيتها الحشرات والسباع نحن أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فارحلوا عنها فإنا نازِلون، فمن وجدناه بعد قتلناه“۔ یہ آواز لگانے کے بعد لوگوں نے دیکھا کہ شیر، بھیڑیے، سانپ اور دوسرے درندے جھنڈ کے جھنڈ جنگل چھوڑ کر چلے جا رہے ہیں۔ اس منظر کو دیکھ کر بربر قوم کی ایک بڑی تعداد اسلام میں داخل ہو گئی۔ (معجم البلدان ٤/ ٤٢١. آثار البلاد وأخبار العباد ١/ ٢٤٢. نهاية الأرب ٢٤/ ٢٣)

(۱۴) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے دو شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت سے نکلے ایک کا نام ''عباد بن بشر'' تھا اور دوسرے کا نام ''اسید بن حضیر'' تھا۔ رات بہت تاریک تھی؛ مگر خدا کی قدرت کہ ان کے ساتھ ساتھ چراغوں کی طرح دو چیزیں ان کے آگے آگے روشنی دکھاتی ہوئی چلی جارہی تھیں، پھر جب دونوں اپنے اپنے گھروں کی طرف الگ ہونے لگے تو وہ روشنیاں بھی ہر ایک کے ساتھ علیحدہ علیحدہ ہوگئیں، یہاں تک کہ وہ اپنے اپنے گھر پہنچ گئے۔ (صحيح البخاري، باب إدخال البعير في المسجد للعلة، رقم: ٤٦٥).

حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے اس جیسے اور بھی بہت سے واقعات کو معتبر کتب کے حوالوں کے ساتھ تحریر فرمایا ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے: ''ترجمان السنة'' (۳۷۱-۳۳۳/۴)۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بعض کتابوں میں کرامت کا ذکر:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض معجزات کے تذکرے کے بعد لکھتے ہیں:

''وهذا ما جرى غير مرة له ولأمته من الآيات ما يطول وصفه، فكان بعض أتباعه يحيي اللّٰهُ له الموتى من الناس والدواب، وبعض أتباعه يمشي بالعسكر الكثير على البحرحتى يعبروا إلى الناحية الأخرى، ومنهم من أُلقِي في النار فصارت عليه بردًا وسلامًا، وأمثال ذلك كثير''. (الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح، ص٤٠٢)

اسی طرح ''النبوات'' میں لکھتے ہیں: **''وقد يمشي على الماء قوم بتأييد اللّٰه لهم، وإعانته إياهم بالملائكة، كما يحكى عن المسيح، وكما جرى للعلاء بن الحضرمي، ولأبي مسلم الخولاني في عبور الجيش، وذلك إعانة على الجهاد في سبيل اللّٰه، كما يؤيد اللّٰه المؤمنين، ليس هو من فعل الشيطان''.** (النبوات ١٠٠٢/٢)

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ بعد والوں میں بھی خلافِ عادت کام ہوتے ہیں؛ لیکن تم لوگ عقوبات گنتے ہو اور ہم برکات گنتے ہیں۔

عن عبد اللّٰه قال: ''كنا نعد الآيات بركة وأنتم تعدونها تخويفًا. كنّا مع رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في سفر فقَلَّ الماءُ فقال: ''اطلُبوا فَضْلَةً مِن ماءٍ'' فجاءُوا بإناءٍ فيه ماءٌ قليلٌ فأدخل يدَه في الإناء، ثم قال: حيَّ على الطَّهُور المُبارَكِ، والبركةُ من اللّٰه''. فلقد رأيتُ الماءَ يَنبُع مِن أصابع رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم، ولقد كنا نسمع تسبيحَ الطعام وهو يُؤكَل''. (صحيح البخاري، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: ٣٠٧٩)

علامہ ابن تیمیہ کی بعض کرامات جو ان کے خاص شاگردوں نے ذکر کی ہیں:

بہتر ہے کہ آخر میں سلفیت زدہ ذہن رکھنے والوں کے لیے ہم علامہ ابن تیمیہ کی کرامات میں سے وہ دو کرامات نقل کریں جو ان کے تلمیذ خاص نے لکھی ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ کے مناقب میں ان کے تلمیذ خاص عمر بن علی بن موسی البغدادی البزار نے "**الأعـــلام العليَّة في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**" کے نام سے رسالہ لکھا ہے۔ یہ رسالہ سعودی عرب کے قصیم شہر اور لبنان دونوں جگہ سے چھپا ہے، اس میں ان کی کرامات کے لیے ایک باب مختص ہے اس میں سے ہم دو کرامتوں کو عربی عبارت کو حذف کر کے نقل کرتے ہیں:

۱- شیخ کے کچھ طالب علم آپس میں بعض مسائل پر بحث ومباحثہ کر رہے تھے، دوسرے دن علامہ ابن تیمیہ درس کے لیے تشریف لائے تو نمبر وار ان مسائل اور ان پر وارد سوال و جواب کو بیان فرمایا؛ حالانکہ شیخ کو طلبہ نے اس سلسلے میں کچھ نہیں بتایا تھا۔ یعنی یہ کشف الامور کے ذیل میں آ گیا۔

۲- دوسری کرامت یہ ہے کہ صالح بن احمد المقری شام یعنی دمشق آئے، یہ مسافر تھے کسی سے جان پہچان نہیں تھی اور زادِ سفر اور خرچہ ختم ہو چکا تھا۔ دمشق میں حیران و پریشان چل رہے تھے کہ ایک شخص آئے اور صالح بن احمد کے ہاتھ میں دراہم کا تھیلا تھما کر واپس چلے گئے، گویا صرف ان سے ملنے کے لیے آئے تھے۔ صالح بن احمد نے کسی سے پوچھا یہ کون صاحب ہیں؟ اس نے بتایا: آپ نہیں جانتے! یہ علامہ ابن تیمیہ ہیں۔ صالح کہتے ہیں کہ اس کے بعد بھی وہ میری نگرانی کرتے رہے۔ گویا کہ یہ کشف الصدور کا ایک واقعہ بن گیا۔ یہ علم غیب نہیں؛ اس لیے کہ یہ احیاناً باذن اللہ ہوتا ہے۔

مذکورہ واقعات مطبوعہ لبنان رسالہ "**الأعلام العليَّة**" کے صفحہ ۵٦ سے شروع ہوتے ہیں۔

۳۴

وَلَمْ يَفْضُلْ وَلِيٌّ قَطُّ دَهْرًا
نَبِيًّا أَوْ رَسُوْلاً فِي انْتِحَالِ

ترجمہ: کسی ولی کو کسی بھی زمانے میں کسی نبی یا رسول پر فضیلت حاصل نہ ہوئی ان کمالات میں جوان کو بخشے گئے، یاان کی طرف مراتب کی نسبت میں۔

نبی معصوم اور ولی محفوظ ہوتا ہے:

نبی معصوم اور مامون العاقبۃ ہے اور ولی کو خاتمۂ سوء سے ڈرنے کی ضرورت ہے؛ اگر چہ من جانب اللہ اولیاء اللہ کی حفاظت کا انتظام ہوتا ہے، جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم من جانب اللہ محفوظ تھے، ہاں معصوم نہیں تھے۔ نبی واجب العصمۃ ہے، اور ولی جائز العصمۃ ہے۔

الانتحال: إعطاء مراتب الكمال، أو انتساب المراتب إليهم.

علامہ ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد نسفیؒ کی کتاب **"العقائد"** میں ذکر کردہ عبارت **"و لا يبلغ ولي درجة الأنبياء"**. (شرح العقائد، ص ٢٥٦) زیادہ بہتر ہے؛ اس لیے کہ مساوات کی نفی سے فضیلت کی نفی بدرجہ اولی ہوگئی۔

لفظِ فضیلت اس خصوصیت کے لیے استعمال ہوتا ہے جو لازم ہو، اور فاضلہ اس کمال کو کہتے ہیں جو متعدی ہو۔ (۱)

اشکال: شعر میں ولی کی نبی پر فضیلت کی نفی ہے، مساوات کی نفی نہیں؟

جواب: یہاں دو مسئلے علیحدہ ہیں: (۱) کسی ولی کا کسی نبی کے درجہ کو نہ پہنچنا۔ اس کو علامہ نسفیؒ نے عقائد میں بیان فرمایا ہے۔ (۲) کسی ولی کا کسی نبی سے افضل نہ ہونا۔ اس کو مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض کرامیہ ولی کی نبی پر فضیلت کے قائل ہیں؛ اس لیے اس شعر میں ان کی تردید مقصود ہے۔ اور ولی کو نبی پر فضیلت دینا کھلی گمراہی ہے۔

ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ اگر ناظم رحمہ اللہ **"ولم يبلغ"** تحریر فرماتے تو اچھا ہوتا۔ (ضوء المعالي، ص ١٢٥)

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: والفضيلة: النعمة القاصرة على صاحبها، كالزهد والصلاح والولاية والعلم الذي لا ينفع به غيره وغير ذلك، والفاضلة: النعمة التي يتعدى نفعها إلى الغير، ويقع الشكر بمقابلته، كالكرم والتعليم ونحوها.

شیعوں کے یہاں منصب امامت کے فضائل:

شیعہ کہتے ہیں کہ ان کے ائمہ تمام انبیا سے افضل اور بہتر ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی افضل مانتے ہیں (نعوذ باللہ)، اور یہ کہتے ہیں کہ ائمہ ماں کے پیٹ سے نہیں؛ بلکہ اس کی ران سے پیدا ہوئے ہیں، اور ان کے نام آسمان سے بند لفافے میں نازل ہوئے ہیں، اور ان کی قضائے حاجت سے بجائے بدبو کے خوشبو آتی تھی۔

شیعوں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ شیعوں کے امام ما کان اور ما یکون کے عالم ہوتے ہیں، حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر سکتے ہیں، وہ غائبانہ مدد کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں، عالم کے ذرے ذرے پر ان کی حکومت ہے، وہ معصوم اور عالم الغیب ہیں، ان کے ماننے والے اگر ظالم اور فاسق و فاجر بھی ہوں تو بھی جنتی ہیں اور ان کو نہ ماننے والے اگر متقی و پرہیزگار بھی ہوں تو بھی دوزخی ہیں، وہ دوسرے انبیا علیہم السلام سے افضل اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، وہ تورات اور انجیل کو اصلی زبانوں میں پڑھتے ہیں، انھیں وہ سب علوم حاصل ہوتے ہیں جو اللہ تعالی کی طرف سے فرشتوں اور نبیوں اور رسولوں کو عطا ہوئے ہیں اور اس کے علاوہ بہت سے ایسے علوم بھی جو نبیوں اور فرشتوں کو بھی عطا نہیں ہوئے، وہ دنیا و آخرت کے مالک ہیں، وہ جس کو چاہیں دے دیں اور بخش دیں۔

مولانا منظور نعمانی رحمہ اللہ نے شیعوں کے ائمہ کے بارے میں ان کے مذکورہ عقائد اور ان کے علاوہ اور بھی بہت سے امامت، نبوت اور الوہیت سے مرکب عقیدوں کا ذکر ان کی کتاب ''اصول کافی'' اور ''حق الیقین'' کی عبارات کے حوالوں کے ساتھ تفصیل سے کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں ''ایرانی انقلاب، امام خمینی اور شیعیت'' (ص ۱۱۹-۱۵۰)۔

اسی طرح مولانا محمد کرم الدین صاحب نے بھی اپنی کتاب ''آفتاب ہدایت ردّ رفض و بدعت'' (ص ۲۴۴-۲۴۷) میں شیعوں کے ائمہ کے بارے میں ان کے عقائد کو شیعہ کتب کے حوالوں کے ساتھ تحریر فرمایا ہے۔

شیعوں کے ائمہ:

شیعوں کے ائمہ یہ ہیں:

۱-علی رضی اللہ عنہ۔ ۲-حسن رضی اللہ عنہ۔ ۳-حسین رضی اللہ عنہ۔ ۴-زین العابدین رحمہ اللہ۔ ۵-محمد باقر۔ ۶-جعفر صادق۔ ۷-موسی کاظم۔ ۸-علی رضا۔ ۹-محمد تقی۔ ۱۰-علی نقی۔ ۱۱-حسن عسکری۔ ۱۲-محمد مہدی بن حسن عسکری، جو بقول ان کے غار سر من رائی میں چھپے ہیں اور قرب قیامت میں ظاہر ہوں گے؛ لیکن تعجب کی بات

ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا ہی نہیں تھا، ان کی میراث ان کے بھائی نے لی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قربِ قیامت میں حضرت مہدی پیدا ہوں گے، وہ ایک نیک صالح امیر وحاکم ہوں گے، حضرت عیسی علیہ السلام ان کے زمانے میں نازل ہوں گے۔ حضرت مہدی ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے جو شیعوں نے اپنے ائمہ کے لیے بیان کی ہیں۔

شیعوں کے یہاں امام مہدی کے اوصاف:

شیعوں کے بقول یہ امام مہدی ۲۵۶ھ میں پیدا ہو چکے ہیں؛ لیکن سنیوں کے خوف سے پانچ سال کی عمر میں عراق کے ایک غار میں چھپ گئے تھے اور بارہ صدیوں سے وہیں تشریف فرما ہیں اور وہیں سے اپنے شیعہ مریدوں کی نگرانی کرتے ہیں، جب قیامت قریب ہوگی تو یہ اپنے غار سے نکلیں گے اور ساری دنیا پر شیعوں کی حکمرانی قائم کریں گے، ان کی شیعہ ریاست میں سنیوں کی حیثیت کفار کی طرح ہوگی، شیعوں کے یہ بارہویں امام مہدی سنیوں کے سامنے ایمان (شیعیت) پیش کریں گے، اگر سنی نہ مانیں گے تو غیر مسلموں کی طرح ان سے جزیہ لیں گے، انھیں ذلیل کریں گے اور شہروں سے نکال کر صحراؤں اور دیہاتوں کی طرف جلا وطن کر دیں گے۔ (روضۃ الکافی، ص ۲۲۷، حدیث ۲۸۸) اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ طرزِ عمل شروع میں ہوگا؛ ورنہ روایات سے ظاہر ہے کہ مہدی کی سلطنت مضبوط ہو جانے کے بعد **لا يقبل منهم إلا الإيمان أو القتل** سنیوں کو حکم دیا جائے گا کہ شیعہ بن جاؤ، اگر وہ شیعہ نہیں بنیں گے تو انھیں قتل کر دیا جائے گا۔ (روضۃ الکافی، ص ۲۲۷، حدیث ۲۸۸ کا حاشیہ) شیعہ مہدی کے دورِ حکومت میں جب تک سنی زندہ رہیں گے ان کی غذا گندگی اور پیشاب ہوگا۔ (حق الیقین، ص ۴۳۹) شیعوں کے یہ امام مہدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر اطہر سے نکال کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی بیعت لے کر اپنا مرید بنائیں گے (نعوذ باللہ)، ام المومنین حضرت عائشہ صدیق رضی اللہ عنہا کو زندہ کر کے کوڑے لگائیں گے (نعوذ باللہ)۔ (حق الیقین ۲/ ۳۴۷ از ملا باقر مجلسی) حضرت ابوبکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو زندہ کر کے انھیں پھانسی دیں گے۔ (حق الیقین ۲/ ۳۶۱۔ بحوالہ شیعہ ملتِ جعفریہ کا تعارف از حجۃ اللہ حجازی، ص ۵۰)

دھرًا: امام ابوحنیفہؒ نے دھر کی تحقیق میں توقف فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں: **دھـرًا** اگر نکرہ استعمال ہو تو پتہ نہیں چلے گا کہ کتنا زمانہ مراد ہے۔ اور اگر معرفہ ہو تو **مدة حياة الحالف** مراد ہوگا۔

مَـن قـال لا أدري لِـمـا لم يَدْرِه ❁ فـقـد اقتـدى في الفقه بالنُّعمان

في الدَّهرِ والخُنْثى كذاك جوابُه ❁ ومَـحَـلُّ أطـفـالٍ ووقـتُ خِتـان

(فتح القدير لابن الهمام ۱۵۶/۵)

صاحبین کے نزدیک دَھر نکرہ ہو تو بمعنی حِین، **أي: ساعة من الساعات** مراد ہے۔ (رد المحتار ۸۰۰/۳)

نبيًا أو رسولاً:

یعنی کسی بھی حال میں ولی نبی یا رسول کے مراتبِ کمال میں اُن سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اور نہ ہی ان کے برابر ہوسکتا ہے۔ علامہ ابو البرکات نسفیؒ نے اپنی کتاب ''عمدۃ العقائد'' میں لکھا ہے کہ ایک نبی تمام اولیائے کرام سے افضل ہوتا ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں: ''بل صرّح النسفي في عمدته أن نبيًّا واحدًا أفضل من جميع الأولياء''. (ضوء المعالي، ص ۱۲۵)

کرامیہ کے یہاں ولی کے نبی سے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

۱- الولي يأخذ من المعدن الذي يأخذ عنه المَلَك، فالولي أفضل من النبيين بدرجتين.

یعنی نبی جبرئیل سے لیتے ہیں اور جبرئیل اللہ تعالیٰ سے؛ جبکہ ولی براہِ راست اللہ تعالیٰ سے لیتا ہے۔

جواب: ۱- یہ بات غلط ہے؛ نبی وحی کے ذریعے لیتا ہے، جو قطعی ہے، اور ولی کو الہام، یا کشف ہوتا ہے جو قطعی نہیں۔ (۱)

نیز کشف انبیا اور کشف اولیا میں بھی فرق ہے، انبیا دیکھتے بھی حق ہیں اور اُن سے تخمین وتعیین زمان ومکان میں بھی غلطی نہیں ہوسکتی؛ جبکہ اولیا دیکھتے تو حق ہیں؛ لیکن اُن سے زمان ومکان کی تعیین میں غلطی بھی ممکن ہے۔

کشف انبیا اور کشف اولیا میں فرق:

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ سے کسی نے سوال کیا کہ حضرت اولیاء اللہ کی پیشین گوئیاں بسا اوقات اپنے وقت سے ٹل جاتی ہیں اور انبیاء اللہ کی پیشین گوئی اپنے وقت سے نہیں ٹل سکتی، تو کیا اولیاء اللہ کو غلط کشف ہوتا ہے؟ حضرت مولانا نے فرمایا: یہ سامنے کونسی عمارت ہے؟ سائل نے عرض کیا: جیل ہے۔ فرمایا: اس میں کوئی شک ہے، یا یہ بات یقینی ہے؟ عرض کیا: نہیں، بلا شک جیل ہی ہے۔ پھر فرمایا: آپ کے اندازے میں اس جیل کو یہاں سے کتنا فاصلہ ہوگا؟ عرض کیا: تقریباً سو قدم۔ فرمایا: سو کے پچانوے یا ایک سو پانچ بھی ہوسکتے ہیں؟ عرض کیا: بیشک ہوسکتے ہیں؛ کیونکہ تخمینہ ہی تو ہے۔ فرمایا: یہی حال ہے کشف اولیا کا کہ وہ شے بالکل حق ہوتی ہے جو دیکھتے ہیں؛ مگر چونکہ دور سے دیکھتے ہیں؛ اس لیے اس کی توقیت یعنی زمان ومکان معین کرنے میں ان کا تخمینہ ہوتا ہے، جس میں غلطی بھی ممکن ہے۔ اس کے بعد جب جیل کے دروازہ پر پہنچ گئے اور وہ تقریباً دو قدم پر تھی تو فرمایا: یہ

---

(۱) قال في شرح العقائد: ''والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق...، ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير وإلا فلا شكّ أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف''. (شرح العقائد، ص ۷۴. مزید دیکھئے: علم الکلام- مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص ۲۴۳.)

کونسی عمارت ہے؟ سائل نے عرض کیا: یہ جیل ہے۔ پھر فرمایا: یہ کتنی دور ہے؟ عرض کیا: صرف دو قدم۔ فرمایا: دو کے تین یا ایک تو نہیں ہو سکتے؟ عرض کیا: اب تو دو قدم یقینی ہے۔ فرمایا: یہ حال ہے کشف انبیا کا، وہ دیکھتے بھی حق ہیں اور انھیں اس شے کے سر پر لے جا کر کھڑا کر دیا جاتا ہے اور نہایت قریب سے دیکھتے ہیں؛ اس لیے اُن سے تخمین وتعیین مکان وزمان میں بھی غلطی نہیں ہو سکتی۔ (ارواح ثلاثہ، ص۲۱۹)

۲- فرشتے کے واسطے سے وحی، یہ وحی کی ایک قسم ہے، جسے ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلاً﴾. (الشوریٰ: ۵۱) میں بیان کیا گیا ہے۔ وحی کی دوسری اقسام بھی ہیں جو ﴿أَوْ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ﴾. (الشوریٰ: ۵۱) سے معلوم ہوتی ہیں۔ نیز انبیا کو وحی فرشتے کے واسطے کے بغیر بھی ہوتی تھی، اور ایک وحی غیر متلو بھی ہے، جو اللہ تعالیٰ نبی کے قلب میں القا فرماتے ہیں اور نبی اس کی تعبیر اپنے الفاظ میں کرتا ہے۔

(۲) رسالت: مخلوق کے ساتھ تعلق کو کہتے ہیں، اور ولایت تعلق مع الخالق کو کہتے ہیں، اور خالق کے ساتھ تعلق مخلوق کے تعلق سے اولیٰ اور افضل ہے۔

جواب: ولی کا تو صرف ایک تعلق ہے اور نبی کا تعلق اللہ تعالیٰ سے بھی ہے اور مخلوق سے بھی، نیز مخلوق کے ساتھ تعلق اللہ کے حکم سے ہے، اللہ تعالیٰ ہی نے نبی کو مخلوق کی ہدایت کے لیے مبعوث فرمایا ہے۔[1]

---

(۱) حسین بن محمد دیار بکریؒ (م:۹۶۶) لکھتے ہیں: "فما نُقِل عن بعض الأولياء مِن أنَّ الولاية أفضل مِن النبوة، فمبنيٌّ على أن للنبيِّ جهتين: إحداهما جهة الولاية التي هي باطن النبوة، وثانيتهما جهة النبوة التي هي ظاهر الولاية، فالنبي بجهة الولاية يأخذ الفيض والعلى من الله تعالى، وبجهة النبوة تبليغه للخلق، ولا شكَّ في أن الوجه الذي إلى الحق أشرف وأفضل من الوجه الذي إلى الخلق، فالمراد أن جهة ولاية نبيي أفضل من جهة نبوته، وهو من حيث أنه وليٌّ أفضل من حيث أنه نبيٌّ، لا أن ولاية وليٍّ تابعٍ أفضلُ مِن نبوة نبيٍّ متبوعٍ حتى يلزم أن يكون الوليُّ أفضل من النبيّ، كما يتوهم القاصرون". (تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ۱/۱٦)

وقال العلامة الآلوسي: "ثم ما أراه أنا وله الحمد أبعد عن القول بما نُقِل عن بعض الصوفية من أن الولاية مطلقًا أفضل من نبوة وإن كان الولي لا يبلغ درجة النبيِّ، وهو مردود عند المحققين بلا تردد. نعم، قد يقع تردد في نبوة النبي وولايته، أيهما أفضل؟ فمِن قائل بأنَّ نبوته أفضل من ولايته، ومِن قائل بأن ولايته أفضل. واختار هذا بعض العرفاء معَلّلًا له بأنّ نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، وهي في النبيِّ على غاية الكمال. والمختار عندي الأول". (روح المعاني، الكهف: ٦٦، ١٥/٤٦٣)

وقال عبد الغني المجددي في حاشية ابن ماجه: "حتى قال بعض الكبراء إن الولاية أفضل من النبوة، وأوّل الشرّاح كلامَه بأنّ ولاية ذلك النبي أفضل مِن نبوته؛ لأن الولي ملتفت إلى الله، والنبي ملتفت إلى الخلق. وقد بالغ شيخنا القطب الرباني المجدد للألف الثاني في شناعة هذا القول وأطال الكلام فيه وحاصله: أن التوجه إلى الخلق عينيٌّ ليس كتوجه العوام؛ فإنه بعد وصوله إلى مرتبة عين اليقين رجع إلى الخلق من الحكم الرباني، وهو مع ذلك كائن مع الناس، بائن عنهم، وهو يعطي كل ذي حق حقه، فكينونته مع الخلق مع هذه البينونة أرفع حالًا مِمّن كان مع الحق فقط، وهذا التحقيق قطرة من بحاره رضي الله عنه، من أراد الاطلاع عليه فعليه بمكاتيبه". (إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، ص ١١٤، حاشية رقم: ٤) =

(۳) اللہ کے حکم سے موسیٰ علیہ السلام کا خضر کی طرف جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔

جواب: جو لوگ حضرت خضر کو بشر مانتے ہیں وہ ان کو نبی کہتے ہیں، اور خود حضرت خضر کا ارشاد قرآن کریم نے نقل کیا ہے: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾. (الكهف: ٨٢) ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا﴾. (الكهف: ٦٥) رحمت سے مراد نبوت یا رسالت ہے، جیسا کہ آیت کریمہ: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾. (الزخرف: ٣٢) میں رحمت سے مراد نبوت ہے، اسی طرح ﴿إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ رَحْمَةً مِنْ رَّبِّكَ﴾. (الدخان: ٥-٦) میں رحمت سے مراد نبوت ہے۔ ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلٰى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾. (الكهف: ٦٦) سے معلوم ہوا کہ حضرت خضر تکوینی نبی تھے اور تکوینی علوم میں موسیٰ علیہ السلام سے زیادہ علم رکھتے تھے؛ جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریعی نبی تھے اور ان کا درجہ شریعت کے سبب خضر سے بڑھ کر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ملک تھے اور ملک رسول ہوتا ہے اور اس کی وحی قطعی ہوتی ہے، اور خضر علیہ السلام پر عبد کا اطلاق ہوا؛ کیونکہ فرشتوں پر بھی عبد کا اطلاق ہوتا ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰئِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبٰدُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا﴾. (الزخرف: ١٩)۔[1]

(۴) ولی کو نبی سے افضل کہنے والے یہ حدیث پیش کرتے ہیں: "اتَّقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله". [2]

جواب: اس حدیث میں محمد بن کثیر قرشی ضعیف راوی ہے، اور اگر بالفرض صحیح بھی ہو تو فراست ولی کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ نبی کی فراست تو ولی کی فراست سے بہت زیادہ اعلیٰ ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر

= وانظر أيضًا: التفسير المظهري، طه: ٨٥. ومرقاة المفاتيح ٧/ ٢١٠. والنبراس، ص٣٣٦)

(١) قال أبو سعيد الخادمي في البريقة المحمودية: "(ولا يبلغ) أي: لا يصل الولي (درجة النبي عليه الصلاة والسلام)... فما جوزه بعض الكرامية من تفضيل الولي كفر. نعم، قد يتردد بأن جهة الولاية من النبي أفضل، أو جهة نبوته، كما في شرح العقائد.

وما احتج به بعض المتصوفة بتعلم موسى عليه الصلاة والسلام من الخضر ولا شك في فضل المعلم، فأجيب أولًا بكون الخضر نبيًّا، وثانيًا بأنه ابتلاء لموسى، ولو سلم فيمنع فضل المعلم على الاطلاق إذ قد يكون المتعلم أفضل، وثالثًا بمنع كون موسى هذا هو الذي كان نبيًّا؛ لأنّ أهل الكتاب يقولون: هو موسى بن ماثان، لا موسى بن عمران". (البريقة المحمودية ١/ ٣٦٠)

أقول هذا القول الثالث "كونه موسى بن ماثان، لا موسى بن عمران" لا يصح لمخالفته للحديث الصحيح في "صحيح البخاري"، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، رقم: ٣٤٠١).

(٢) أخرجه الترمذي عن أبي سعيد الخدري، باب: ومن سورة الحجر، رقم: ٣١٢٧، وقال الترمذي: "هذا حديث غريب". قلت: وقد روي من حديث ابن عمر، وأبي أمامة، وأبي هريرة، لكنها لا تخلوا من ضعف. راجع: المقاصد الحسنة، ص٤٢. وتنزيه الشريعة ٢/ ٣٠٥-٣٠٦. وتذكرة الموضوعات للفتني، ص١٩٥.

اسود کا جو فیصلہ فرمایا وہ اس کی مثال ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں جب قریش نے خانہ کعبہ کی نئی تعمیر کی اور حجر اسود کو اس کی جگہ رکھنے میں اختلاف ہوا، ہر قبیلے کا سردار یہ چاہتا تھا کہ وہ حجر اسود کو اس کی جگہ پر رکھے اور قریب تھا کہ ایک خونریز لڑائی شروع ہو جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو ایک چادر میں رکھا اور تمام قبائل کے سرداروں نے چادر کے کناروں کو پکڑ کر حجر اسود کو اس کی جگہ کے قریب رکھ دیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے چادر سے اٹھا کر اس کی جگہ پر رکھ دیا، اور اس طرح فراست نبوی سے قریش کے باہم اختلاف کا خاتمہ ہو گیا۔ (واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: سیرۃ ابن ہشام ۱/۱۹۷، الروض الأنف ۲/۱۸۳)

(۵) ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ﴾. (الأنعام: ۱۲۵) اور یہ شرحِ صدر ولی کو ہوتا ہے۔

جواب: اگر اولیا کو شرحِ صدر ہو تو انبیا کو بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔

ابن عربی کی طرف ولی کے نبی سے افضل ہونے کی نسبت:

حافظ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب "إغاثة اللهفان عن مصايد الشيطان" میں شیخ محی الدین ابن عربیؒ کی بات نقل کی ہے کہ ولی نبی سے بہتر ہے، پھر ان کی تردید کی ہے۔(۱)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب: "الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان" (ص ۱۲۷) میں اس کی بھی تردید کی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ابن عربیؒ کی کتابوں میں بہت تصرف کیا گیا ہے، لوگوں نے بعض ایسی باتیں داخل کر دی ہیں جن کا ابن عربیؒ کے موقف سے کوئی تعلق نہیں۔(۲)

---

(۱) قال ابن قيم: وزادت الاتحادية أتباع ابن العربي وابن سبعين والعفيف التلمساني وأضرابهم على هؤلاء بما قاله شيخ الطائفة محمد بن عربي أن الولي أعلى درجة من الرسول؛ لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي إلى الرسول فهو أعلى منه بدرجتين.

وقال أبو حيان الأندلسي: "وهكذا سمعنا مَن يَحكِي هذه المقالة عن بعض الضّالّين المضلّين وهو ابن عربي الطائي الحاتميُّ صاحب "الفتوح المكية" فكان ينبغي أن يسمى بالقُبُوح الهَلَكِيّة، وإنه كان يزعم أن الولي خير من النبيِّ، قال: لأنّ الوليَّ يأخُذ عن اللّٰه بغير واسطة، والنبيُّ يأخُذ بواسطة عن اللّٰه؛ ولأن الولي قاعد في الحضرة الإلهيَّةِ، والنبيُّ مرسل إلى قومٍ، ومن كان في الحضرةِ أفضلُ مِمَّن يُرسِلُه صاحبُ الحضرة". (البحر المحيط ٦/١٤٨، الكهف: ٧٩-٨٢)

(٢) قال العلامة الآلوسي: ونسب إليه (ابن عربي) رضي اللّٰه عنه القول بتفضيل الولي على النبي والرسول، وخاض فيه كثير من المنكرين حتى كفروه -وحاشاه- بسبب ذلك، وقد صرّح في غير موضع من فتوحاته وكذا من سائر تأليفاته بما ينافي هذا القول حسبما فهمه المنكرون.

وقد ذكر في كتاب "القربة" أنه ينبغي لمن سمع لفظةً من عارفٍ متحققٍ مبهمةً كأن يقول: الولاية هي النبوة الكبرى، =

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی کی دو حیثیتیں ہیں: (۱) نبوت ورسالت؛ (۲) نبوت وولایت۔ دوسرے الفاظ میں تعلق مع اللہ کی حیثیت اور تعلق مع الخلق کی حیثیت۔ تعلق مع اللہ کی حیثیت مخلوق کے ساتھ تعلق سے ارفع اور اعلیٰ ہے۔ اصل مقصود تعلق مع اللہ ہے اور تعلق مع الخلق وسیلہ ہے۔ علامہ شعرانی نے یہ تحقیق فرمائی ہے کہ نبی کی ولایت دوسرے بڑے سے بڑے ولی کی ولایت سے اعلیٰ ہے۔ تو مقابلہ نبوتِ نبی اور ولایتِ نبی میں ہے، نہ کہ ولایت نبی اور دوسرے اولیا کی ولایت میں ہے۔ (۱)

= أو الولي العارف مرتبته فوق مرتبة الرسول، أن يتحقق المراد منها ولا يبادر بالطعن. ثم ذكر في بيان ما ذكر ما نصه: اعلم أنه لا اعتبار للشخص من حيث ما هو إنسان فلا فضل ولا شرف في الجنس بالحكم الذاتي، وإنما يقع التفاضل بالمراتب، فالأنبياء صلوات الله تعالى عليهم ما فضلوا الخلق إلا بها، فالنبيُّ صلى الله عليه وسلم له مرتبة الولاية والمعرفة والرسالة، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود، ومرتبة الرسالة منقطعة؛ فإنها تنقطع بالتبليغ، والفضل للدائم الباقي، والولي العارف مقيم عنده سبحانه، والرسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج، فهو صلى الله عليه وسلم من حيث كونه وليًّا وعارفًا أعلى وأشرف من حيثية كونه رسولاً، وهو صلى الله عليه وسلم الشخص بعينه واختلفت مراتبه، لا أن الولي مِنَّا أرفع من الرسول. نعوذ بالله تعالى من الخذلان...(روح المعاني ۲۶۹/۱۱، يونس: ۴۲-۸۹)

وقال الإمام عبد الوهاب الشعراني: "اعلم أن من جملة ما أشيع عن الشيخ محيي الدين أنه يقول: مقام الولاية أتمُّ من مقام الرسالة على الإطلاق، والشيخ رضي الله عنه بريءٌ من ذلك، فقد قال في الباب الرابع عشر من "الفتوحات": اعلم أن الحق تعالى قصم ظهور الأولياء بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك لفقدهم الوحي الرباني الذي هو قوت أرواحهم، ولو أن أحدا من الأولياء كان في مقام نبي فضلاً عن كونه قد فضله ما قصم ظهره، ولا احتاج إلى وحي على لسان غيره، وإنما غاية لطف الله تعالى بالأولياء أنه أبقى عليهم وحي المبشرات في المنام ليستأنسوا برائحة الوحي. انتهى. وقال أيضًا في الكلام على التشهد من "الفتوحات": اعلم أنّ الله تعالى قد سدَّ باب الرسالة عن كل مخلوق بعد محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، وأنه لا مناسبة بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم لكونه في مرتبة لا ينبغي أن تكون لنا. انتهى. وقال في "شرحه لترجمان الأشواق": اعلم أن مقام النبي ممنوع لنا دخوله، وغاية معرفتنا به من طريق الإرث النظر إليه، كما ينظر من هو في أسفل الجنة إلى من هو في أعلى عليين، وكما ينظر أهل الأرض إلى كواكب السماء. وقد بلغنا عن الشيخ أبي يزيد أنه فتح له من مقام النبوة قدر خرم إبرة تجليًا لا دخولاً فكاد أن يحترق. وقال في الباب الثاني والستين وأربعمائة من "الفتوحات": اعلم أنه لا ذوق لنا في مقام النبوة لنتكلم عليه، وإنما نتكلم على ذلك بقدر ما أعطينا من مقام الإرث فقط؛ لأنه لا يصح لأحد منا دخول مقام النبوة، وإنما نراه كالنجوم على الماء. وقال في الباب السابع والستين وثلاثمائة: لقد أعطيتُ من مقام العبودية التي اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدار الشعرة الواحدة من جلد الثور فما استطعتُ القيام به. انتهى. فهذه نصوص الشيخ محيي الدين رحمه الله تكذب بمن افترى عليه أنه يقول: الولاية أعظم من النبوة. والله تعالى أعلم". (اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، المبحث الثاني والأربعون، ص۳۲۷)

(۱) قال الإمام عبد الوهاب الشعراني: "ومن قال من العارفين أنّ مقام الولاية أكمل وأتم من مقام الرِّسالة، فمراده كما قاله الشيخ محيي الدين في "الفتوحات": إنّ مقام ولاية النبي في نفسه أتم وأكمل من مقام رسالته، وذلك لشرف التعلق =

نبی کے ولی سے افضل ہونے کے دلائل:

(۱) الولي تابع، والنبي متبوع، والتابع لا يكون أفضل من المتبوع.

(۲) الولي غير معصوم، والنبي معصوم، وغير المعصوم لا يفضل على المعصوم.

(۳) الولي خائف من سوء الخاتمة، وينبغي له أن يخاف، والنبي مأمون عن ذلك.

(۴) النبي مأمور بالتبليغ، والولي ليس بمأمور به.

(۵) النبي معلِّمٌ والولي عابدٌ، والمعلِّم أفضل من العابد.

(۶) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما طلعت الشمسُ ولا غربتْ علَى أحدٍ أفضلَ أو أخيرَ مِن أبي بكر إلّا أن يكون نبيٌّ". (مسند عبد بن حميد، رقم: ۲۱۲).

(۷) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: كنا نقول و رسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل هٰذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، وعمر، وعثمان، ويسمع ذلك النبيُّ صلى الله عليه وسلم، ولا يُنكِره. (المعجم الكبير للطبراني ۱۲/۲۸۵/۱۳۱۳۲).

امام ابوداودؒ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، رضي الله عنهم أجمعين. (سنن أبي داود باب في التفضيل، رقم: ۴۶۲۸. ومثله في سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰۷، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح).

(۸) ہر نبی کے لیے معجزہ ضروری ہے؛ لیکن ہر ولی کے لیے کرامت ضروری نہیں۔ (دیکھیے: شرح العقائد، ص ۲۵۶. والنبراس، ص ۳۳۵. وعقائد اسلام-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص ۲۰۷)

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطِيَ مِن الآيات ما مثله أُومِن، أو آمَن عليه البشرُ، وإنَّما كان الذي أُوتِيتُ وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أنِّي أكثرُهم تابعًا يومَ القيامة". (صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بعثتُ بجوامع الكلِم، رقم: ۷۲۷۴)

بعض نے کہا کہ نوح علیہ السلام کا معجزہ طول عمر میں مخفی تھا، ایک قرن گزر جاتا دوسرا آتا اور نوح علیہ السلام مسلسل

= ودوامه، فإن الولاية يتعلق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في الدنيا والآخرة، والرسالة يتعلق حكمها بالخلق وينقطع بزوال زمن التكليف، فليس مراد أحد من القوم بما قالوه نصب الخلاف بين مطلق الولاية ورسالة الأنبياء؛ فإن هذا لا يقوله إلا الجاهلون بالله تعالى الذين لم يقربوا من حضرته ولم يعرفوا أهلها، وحاشا الأولياء من ذلك، وقد سئل بعضهم عن ولاية غير النبي هل يصح أنه تفضل ولاية نبي؟ فقال: لم يرد لنا في ذلك شيء، والذي نميل إليه أن ولاية كل نبيٍّ فاضلةٌ على ولاية أعظم الأولياء، وهو الذي يليق بمقامهم؛ لأن الولاية آخذة عن النبوة كما مر". (اليواقيت والجواهر، ص ۳۲۷)

توحید کی تبلیغ میں مصروف رہے۔

اِس زمانے کے جدت پسند اور فلسفہ اور منطق کے شکار لوگ: قادیانی، پرویزی اور سر سید احمد خان، اِن سب نے کرامات اور معجزات کا انکار کیا ہے، اور معجزہ جو فوق الاسباب ہوتا ہے اس کو کھینچ تان کر کسی طرح اسباب کے تحت لانے کی ناکام سعی کی ہے۔ مثال کے طور پر ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ .(الأعراف: ١٦٠) کا معنی کرتے ہیں: لاٹھی کو پتھروں پر ٹیکتے چلے جاؤ اور اوپر چڑھتے رہو، اوپر جانے پر چشمہ مل جائے گا۔ مگر دوسری جگہ ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ . (الشعراء: ٦٣) میں جب کوئی چارہ نہ رہا تو اس آیتِ کریمہ سے شاید معجزہ کے قائل ہو گئے ہوں گے۔

باب

في أصحاب رسول الله ﷺ

﴿۳۵﴾

وَ لِلصِّدِّيقِ رُجْحَانٌ جَلِيٌّ
عَلَى الْأَصْحَابِ مِن غَيرِ احْتِمَالِ

ترجمہ: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم پر بغیر کسی احتمال اور شک کے فضیلت حاصل ہے۔
بعض نسخوں میں "جلیٌّ" کی جگہ "وَفَضْلٌ" آیا ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی کنیت کا سبب:

شیخ محمد احمد کنعان صاحب نے جامع اللآلی میں لکھا ہے کہ مجھے بہت سے مراجع میں ابوبکر صدیق کی کنیت کی وجہ معلوم نہیں ہوئی؛ "ولم أجد فيما رجعت إليه من المراجع، وهي كثيرة من ذكر سبب تكنيته أو تسميته مع شهرته". (جامع اللآلي، ص ۲۵۰)

ہمیں اس کنیت کی دو وجوہات ملی ہیں:

۱- بخاری شریف کی ایک روایت سے پتا چلتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ہجرت سے پہلے ایک عورت سے شادی کی تھی، اس عورت کو ام بکر کہا جاتا تھا۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بوقت ہجرت اس کو طلاق دی، پھر اس کے بعد اس کے ساتھ اس عورت کے چچازاد بھائی جس کا نام شداد بن اسود تھا ام بکر سے شادی کی۔ بظاہر بیوی ام بکر تھی تو باپ ابوبکر ہو گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف (۱/ ۵۵۸، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ) میں مذکور ہے۔ اور الاصابہ (۷/ ۳۸) میں ام بکر کے شوہر ثانی کا نام شداد لکھا ہے۔

۲- علی طنطاوی نے ابوبکر الصدیق نامی کتاب کے ص ۴۶ پر لکھا ہے کہ بکر جوان اونٹ کو کہتے ہیں۔ بکر عرب کے بڑے قبیلے کے سردار تھے جن کی اولاد کو بنی بکر کہتے ہیں، تو ابوبکر کے معنی سردار کے والد بن گئے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو صدیق کہنے کی وجہ:

صدیق: حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا لقب ہے، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دربارِ عالی سے عنایت ہوا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج نصیب ہوئی اور یہ حکم ہوا کہ لوگوں کو اس واقعۂ معراج کی خبر سے آگاہ کر دیجئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے کہا: "إنّ قومي لا يُصدِّقوني" تو جبرئیل علیہ السلام نے جواباً کہا: "يُصدّقك أبو بكر، وهو الصدّيق". (أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، رقم: ۷۱۷۳. وأحمد في

فضائل الصحابة، رقم: ١١٦، و ٥٤٠، وإسناده ضعيف.).

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لأنزل اللّٰه تعالى اسم أبي بكر رضي الله عنه من السماء صديقًا". (المستدرك للحاكم (٦٢/٣)، وقال الحاكم: لولا مكان محمد بن سليمان السعيدي من الجهالة لحكمت لهذا الإسناد بالصحة. ووافقه الذهبي)

عن ابن شهاب، عن أبي سلمة قال: "فتجهَّز ناس من قريش إلى أبي بكر، فقالوا: هل لك في صاحبك يزعم أنه جاء إلى بيت المقدس، ثم رجع إلى مكة في ليلة واحدة؟! فقال أبوبكر: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم. قال: فأنا أشهد لئن كان قال ذلك، لقد صدق. قالوا: فتصدِّقه في أن يأتي الشام في ليلة و يرجع إلى مكة قبل أن يصبح؟! قال: نعم؛ أنا أصدقه بأبعد من ذلك، أصدقه بخبر السماء. قال أبوسلمة: سمي أبو بكر: الصديق رضي الله عنه". (دلائل النبوة للبيهقي ٢ / ٣٦٠. وهذا سند صحيح مرسل)

صدیق کے معنی کثیر الصدق کے ہیں، یعنی جو بات کا پکا اور راست باز ہو۔ (١)

معراج کی خبر سن کر صحابہ کرام کے مرتد ہونے کا واقعہ صحیح نہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: لـمَّا أُسرِي بالنبيِّ صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك فارتدَّ ناسٌ مِمَّن كان آمنوا به وصدقوه، وسَمِعوا بذلك إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أُسرِيَ به الليلةَ إلى بيت المقدس! قال: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم، قال: لئن كان قال ذلك لقد صدق. قالوا: أو تُصدِّقُه أنه ذهَب اللَّيلةَ إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح! قال: نعم، إني لأصدِّقه فيما هو أبعد

---

(١) احادیث وتراجم کی کتابوں میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو صدیق کہنے کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں:

امام طبری لکھتے ہیں: "كان هذا اللقب قد غلب عليه في الجاهلية؛ لأنه كان في الجاهلية وجيهًا رئيسًا مِن رُؤساء قريش، وكان إليه الأشناق، وهي الديات، كان إذا تحمل شنقًا قالت قريش: صدقوه وامضوا حمالته وحملها من قام معه، وإذا تحملها غيره خذلوه ولم يصدقوه. قال الجوهري: الشنق ما دون الدية.

وقيل: سمي صديقا لتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في خبر الإسراء...

وقيل: سمي صديقًا لبداره إلى تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به عمومًا، ويشهد لراجحية هذا القول أن الصديق في اللغة –فعيل– معناها المبالغة في التصديق، أي: يصدق بكل شيء أول وهلة. (ثم ذكر الأحاديث لتأييد ذلك، ثم قال:) ولا حجة في هذه الأحاديث لأحد المعنيين بعينه، بل يجوز أن يكون سماه اللهُ ورسولُه صديقًا لهما، ويجوز أن يكون لأحدهما، ويجوز أن يكون سمي بذلك مبالغةً في وصفه بالصدق، ويشهد لذلك ما رواه أبو الدرداء قال: ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة مِن أبي بكر". (الرياض النضرة في مناقب العشرة ١ /٦٨–٦٩)

من ذلك، أُصدِّقُه بخبر السماء في غدوة أو روحة. فلذلك سُمِّيَ أبو بكر الصديق. (المستدرك للحاكم، رقم:٤٤٠٧. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي.)

اگر چہ اس حدیث کی حاکم وذہبی نے تصحیح کی ہے؛ لیکن فی الواقع یہ حدیث سنداً ومتناً دونوں طرح صحیح نہیں؛ سنداً اس لیے صحیح نہیں کہ اس میں ایک راوی محمد بن کثیر الصنعانی ہے، حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں اسے "صدوق كثير الغلط" لکھا ہے؛ جبکہ شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "بل ضعيف يعتبر به في المتابعات والشواهد، فقد ضعفه أحمد جدًّا، وقال البخاري: لين جدًّا، وقال أبو داود: لم يكن يفهم الحديث، وقال في موضع آخر: هو دون بقية، وقال النسائي وأبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي. وضعَّفه علي ابن المديني والعقيلي. ووثَّقه الحسن بن الربيع وابن سعد، وقال صالح جزرة: صدوق كثير الخطأ، وقال ابن معين: ثقة، وقال مرة: صدوق. وقال أبو حاتم: كان رجلا صالحا... وفي حديثه بعض الإنكار. وقال ابن عدي: له روايات عن معمر والأوزاعي خاصَّة عداد لا يتابعه عليها أحد". (تحرير تقريب التهذيب ٣/٣١١)

اور متناً اس لیے صحیح نہیں ہے کہ واقعہ اسرا ومعراج سنہ ۱۱ نبوی میں ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں پیش آیا اور یہ اسلام کا وہ ابتدائی دور ہے جس میں مسلمان ہونے والوں میں اسلام اس قدر راسخ تھا کہ ارتداد تو دور کی بات ہے بڑی سے بڑی ابتلا وآزمائش کے بعد بھی ان کے ایمان میں ذرہ برابر شک وشبہ کا پیدا ہونا بھی محال تھا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے حالات پر لکھی ہوئی کتابیں اس طرح کے واقعات سے پُر ہیں۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

نیز بیہقی کی دلائل النبوہ کے حوالے سے اس کے ہم معنی روایت گزر چکی ہے جس میں صحابۂ کرام کے ارتداد کا ذکر نہیں۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا اسمِ گرامی: عبد اللہ بن عثمان ہے۔ آپ کے والد عثمان، ابوقحافہ سے مشہور تھے۔ بعض نے کہا کہ ابوبکر کا پرانا نام عبد الکعبہ تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدیل فرما کر عبد اللہ تجویز کیا۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا پرانا نام عتیق تھا؛ مگر یہ آپ کا لقب ہے، نام نہیں۔ عتیق کے معنی شریف، شریف النسب اور عتيق من النار کے ہیں۔

آپ رضی اللہ عنہ واقعۂ فیل کے دو سال بعد پیدا ہوئے۔ آپ رضی اللہ عنہ آزاد مردوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والے ہیں، ہمیشہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے نبوت کے پہلے بھی اور نبوت کے بعد بھی، آپ

نے تمام غزوات میں شرکت کی، دوسال دو ماہ خلافتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عظیم منصب پر فائز رہے۔ آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور واقعۂ معراج کی تصدیق کی؛ چنانچہ صدیق کے لقب سے نوازے گئے۔(دیکھئے: الإصابة ۴/۱۴۴. وتاریخ الخلفاء، ص ۳۱. والاستیعاب ۳/۹۶۳)

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت سے شیعہ اور معتزلہ کا انکار:

شیعہ اور اکثر معتزلہ تمام صحابہ پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے افضل ہیں؛ البتہ قدیم معتزلہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کے قائل تھے۔(۱)

طریقۂ خلافت:

علما فرماتے ہیں کہ استخلاف کے چار طریقے ہیں:

(۱) بيعة الخواص والعوام.

(۲) وصيّة الخليفة الأوّل، جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنا جانشین اور خلیفہ تجویز فرمایا۔

(۳) جعل الخليفة الشورَى بينهم، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نام تجویز کیے کہ ان میں سے باہم مشورہ کر کے ایک کو خلیفہ چن لو۔

(۴) استيلاء رجل يكون أهلاً للخلافة. (ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء ۱/۲۳-۲۴).

ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: "والإمامة تنال بالنص كما يقوله طائفة من أهل السنة في أبي بكر، أو بالإيماء إليه كما يقول آخرون منهم، أو باستخلاف الخليفة آخر بعده كما فعل الصديق في عمر بن الخطاب، أو بتركه شورى في جماعة صالحين كذلك كما فعله عمر، أو باجتماع أهل الحل والعقد على مبايعته أو بمبايعة واحد منهم له، فيجب التزامها عند الجمهور، وحكى على ذلك إمام الحرمين الإجماعَ. والله أعلم. أو بقهر واحدٍ الناسَ على طاعته فتجب لئلا يؤَدي ذلك إلى الشقاق والاختلاف، وقد نصَّ عليه الشافعيُّ". (تفسير ابن كثير ۱/۳۳۳، البقرة: ۳۰)

---

(۱) قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے: "إن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان فلذلك سموه شيعيا...، وأما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا في ذلك...، وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد قال: إن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب...، فأما عندنا: إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي، ثم الحسن، ثم الحسين عليهم السلام". (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۶۶-۷۶۷)

مفهوم الخلافة:

(١) الرئاسة العامّة للدين.

(٢) إقامة العمل بتنفيذ الأحكام الشرعيّة.

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی خلافت عامہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "هي الرياسة العامة في التصدي لإقامة الدين بإحياء العلوم الدينية، وإقامة أركان الإسلام والقيام بالجهاد وما يتعلق به من ترتيب الجيوش والفرض للمقاتلة، وإعطائهم من الفيئ والقيام بالقضاء، وإقامة الحدود ورفع المظالم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم". (إزالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء ١/١٣)

امام بیجوری لکھتے ہیں: "الخلافة العظمى وهي: النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم في عموم مصالح المسلمين". (تحفة المريد، ص٢٣٧. ومثله في شرح المقاصد ٥/٢٣٢)

انسان پر "خلیفۃ اللہ" کا اطلاق:

اکثر علما کے نزد انسان پر لفظ خلیفۃ اللہ کا اطلاق صحیح اور ثابت ہے؛ البتہ بعض کے نزدیک صحیح نہیں۔

مجوّزین کے دلائل:

(١) قال الله تعالى: ﴿يٰدَاوٗدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ﴾. (ص: ٢٦) اس میں یہ ذکر نہیں کہ حضرت داوٗد علیہ السلام سے قبل کون خلیفہ تھے جن کا انھیں خلیفہ بنایا گیا۔ داوٗد علیہ السلام وہ پہلے نبی ہیں، جنھوں نے خلافت اور نبوت کو جمع کیا۔

(٢) وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْأَرْضِ﴾. (الأنعام: ١٦٥)

(٣) وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْأَرْضَ﴾. (النمل: ٦٢)

(٤) وقال تعالى: ﴿عَسٰى رَبُّكُمْ أَنْ يُّهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ﴾. (الأعراف: ١٢٩)

(٥) وقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيْفَةً﴾. (البقرة: ٣٠)

(٦) وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "إنّ الدنيا حُلْوةٌ خَضِرةٌ، وإنَّ اللّٰهَ مستخلِفكم فيها فينظُر كيف تعَملون". الحديث. (صحيح مسلم، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، رقم: ٢٧٤٢).

(۷) وقال النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم: "...إنّه خليفة اللّٰه المَهدِيُّ". (سنن ابن ماجه، باب خروج المهدي، رقم: ٤٠٨٤. والمستدرك للحاكم، رقم: ٨٤٣٢. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

(۸) کمیل بن زیاد کہتے ہیں: أخذ عليُّ بن أبي طالب بيدي فأخرجني إلى ناحية الجبان فلما أصحرنا حبس ثم تنفس ثم قال يا كميل... أولئك خلفاء اللّٰه في بلاده". (حلية الأولياء ١/٧٩. وتهذيب الكمال ٢٤/٢٢١. وتذكرة الحفاظ ١/١٥. وتاريخ دمشق لابن عساكر ١٤/١٨)

لیکن اس کی سند میں ایک راوی ثابت بن أبي صفیہ ابوحمزۃ الثمالی ضعیف ہے، اور کمیل بن زیاد متہم بالرفض ہے۔

کمیل بن زیاد بن نہیک کا تعارف:

کمیل بن زیاد کو بعض ناقدین رجال نے ثقہ کہا؛ لیکن اکثر حضرات نے مِن رؤساء الشيعة وكان بلاء من البلاء لکھا ہے، اور ابن حبان نے "كان من المفرطين في عليٍّ، مِمَّن يروي عنه المعضلات، منكر الحديث جدًّا، تتقى روايته ولا يحتج به" لکھا ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں: "من كبار شيعة علي"۔ (انظر: تهذيب الكمال ٢٤/٢١٨. وميزان الاعتدال ٤/٣٣٥. تاريخ الإسلام للذهبي ٢/٨٧٧).

کمیل کی طرف ایک دعا منسوب ہے جس کو بعض لوگ چھاپتے اور پڑھتے ہیں؛ لیکن کمیل کا حال آپ نے پڑھا۔

(۹) وقال الراعي يخاطب أبا بكر رضي اللّٰه عنه:

أخليفة الرَّحمٰنِ إنّا معشرٌ ❁ حُنفاءَ نسجُد بكرةً وأصيلا
عَرَبٌ نرَى لـلّٰه مِن أموالنا ❁ حقَّ الزَّكاة منزَّلًا تنزيلا

مانعین کے دلائل:

(۱) عن ابن أبي مليكة قال: قيل لأبي بكر: يا خليفة اللّٰه! فقال: أنا خليفة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم، وأنا راض به. (مسند أحمد، رقم: ٥٩. وإسناده ضعيف لانقطاعه؛ فإن ابن أبي مليكة – واسمه عبد اللّٰه بن عبيد اللّٰه– لم يدرك أبا بكر).

(۲) خلیفہ اس کا ہوتا ہے جو غائب ہو اور اللہ غائب نہیں، شاہد ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ اپنے مؤمن بندے کے خلیفہ ہوتے ہیں، جیسا کہ حدیث دجال میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وإنْ يخرجْ ولستُ

فيكم فامرؤٌ حجيج نفسه و اللّٰهُ خليفتي على كل مسلم". (صحيح مسلم، باب ذكر الدجال وصفته، رقم: ۲۹۳۷)

وكان النبيُّ صلى الله عليه وسلم يقول إذا استوى على بعيره: "... اللّٰهم أنت الصاحب في السفر، و الخليفة في الأهل". (صحيح مسلم، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج، رقم: ۱۳۴۲)

ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر خلیفة اللّٰه سے مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے ماقبل کسی اور کا خلیفہ بنایا تو یہ صحیح ہے اور خلیفة اللّٰه کی حقیقت یہ ہوگی: خليفة الله الذي جعله خلفًا عن غيره. اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول "أولئك خلفاء اللّٰه" اسی پر محمول ہوگا، اور اگر نسبت اللہ کی طرف ہو یعنی اللہ کا خلیفہ، تو یہ صحیح نہیں۔ (مفتاح دار السعادة ۱/ ۱۵۲، ۱۶۲)

اقسامِ خلافت:

خلافت کی دو قسمیں ہیں: (۱) خلافتِ تکوینیہ؛ (۲) خلافتِ شرعیہ۔

(۱) خلافتِ تکوینیہ: کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے کی خلافت۔ اللہ تعالیٰ نے یہ خلافت کسی کو سپرد نہیں کی اس طور پر کہ کوئی کسی کو اولاد دیدے، یا کسی کو مافوق الاسباب بیمار کردے، یا شفا دیدے۔ کسی پر خليفة اللّٰه کا اطلاق اس معنی میں کرنا صحیح نہیں۔

(۲) خلافتِ شرعیہ، یا تنفیذِ احکامِ شرعیہ: اللہ تعالیٰ نے جن اوامر ونواہی کو نازل فرمایا ان کی عالم میں تنفیذ خلافتِ شرعیہ ہے۔ اور اس معنی میں کسی کو خليفة اللّٰه کہنے میں کوئی حرج نہیں۔

شیخ ابن علان مکیؒ لکھتے ہیں: "وعلى ثبوت مستند إطلاق خليفة الله على كل منهما (أي: آدم و داود عليهما السلام) فالإضافة للتعظيم، فلا يراد من الخليفة ما تقدم (أي: الذي يستخلف من يغيب أو يموت)، بل يراد به أن جعله قائمًا في تنفيذ أحكامه في عباده". (الفتوحات الربانية ۷/ ۸۳)

رہی یہ بات کہ خليفة اللّٰه کا اطلاق اس لیے صحیح نہیں کہ خلیفہ غائب کا ہوتا ہے اور اللہ غائب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ غائب نہیں؛ البتہ غیب تو ہے، غائب کا مطلب ما لا يراك و لا تراه، اور غیب کا مطلب ما لا تراه أنت؛ لہٰذا خليفة اللّٰه کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ جو کہ غیب ہے تنفیذِ احکامِ شرعیہ میں انسان اس کا خلیفہ ہے۔

شہاب الدین خفاجیؒ تفسیر بیضاوی کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: "وفي بعض الحواشي فرَّق بعضُ

أهل العلم بين الغيب والغائب، فيقولون: الله غيب وليس بغائب، ويعنون بالغائب: ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب: ما لا تراه أنت". (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/٢١٥)

اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں: زاد المعاد ٢/٤٣٤. ومفتاح دار السعادة ١/٤٦٩. والأذكار للنووي، ص ٤١٤. والفتوحات الربانية ٧/٨٢. والفتاوى الحديثية، ص ٩٩. ومعجم المناهي اللفظية، ص ٢٥٢.

❁ وَلِلصِّدِّيقِ رُجْحَانٌ جَلِيٌّ:

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پوری امت میں سب سے افضل ہیں:

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پوری امت سے افضل، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ برحق اور آپ کے نائب اور جانشین تھے۔ غار ثور میں ثانی اثنین تھے، ہجرت میں بھی ثانی اثنین، صلوٰۃ میں بھی ثانی اثنین، خلافت میں بھی ثانی اثنین، اور دفن میں بھی ثانی اثنین تھے۔

بعض علما فرماتے ہیں کہ ﴿إِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ﴾. (التوبة: ٤٠) میں ملامت عام ہے سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، رضي الله عنهم أجمعين.

(سنن أبي داود باب في التفضيل، رقم: ٤٦٢٨. ومثله في سنن الترمذي، رقم: ٣٧٠٧، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح).

اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ منبر پر کھڑے ہو کر یہ بیان فرماتے تھے: "خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر". الحديث. (مسند أحمد، ١٠٦٠، وإسناده صحيح)

نصوص اور بیعت عام سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا ثبوت:

یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت نص اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور بیعت عامہ سے ثابت ہے۔

(۱) حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی دوسرے وقت میں آ جانا، وہ عورت کہنے لگی: اگر میں آئی اور آپ کو نہ پا سکی یعنی آپ انتقال فرما گئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوبکر کے پاس چلے جانا۔

عن جبير بن معطم: أنَّ امرأةً أتتْ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فكلمته في شيء، فأمرها بأمر، فقالت: أرأيتَ يا رسول الله إن لم أجدك؟ قال: "إن لم تجديني فأتي أبا بكر". زاد لنا الحميدي عن إبراهيم بن سعد كأنها تعني الموت. (صحيح البخاري، باب الأحكام التي تعرف بالدلائل، رقم: ۷۳٦۰)

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو امامت صغریٰ یعنی نماز میں خلیفہ بنایا؛ اس لیے امامت کبریٰ یعنی خلافت کے بھی وہی زیادہ لائق اور مناسب ہوں گے۔ اور اس زمانے میں خلافت کبریٰ اور صغریٰ ایک شخص کے پاس ہوتی تھی۔

(۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "ولو كنتُ متّخذًا خليلاً مِن أُمّتي لاتَّخذتُ أبا بكر خليلاً، ولٰكن أخوَّةُ الإسلام ومودَّته، لا يبقَيَنَّ في المسجد بابٌ إلّا سُدَّ إلا بابُ أبي بكر". (صحيح البخاري، باب الخوخة والممر في المسجد، رقم: ٤٦٦).

(۴) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ارشاد فرمایا: "ادعِي لي أبا بكر، أباكِ، وأخاكِ، حتَّى أكتب كتابًا، فإنّي أخاف أن يتمنَّى مُتَمَنٍّ ويقول قائل: أنا أولَى، ويأبى اللّٰهُ والمؤمنونَ إلّا أبا بكر". (صحيح مسلم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم: ۲۳۸۷).

اشکال:

بعض نصوص سے پتہ چلتا ہے کہ خلافت کا اعلان تقریباً ہو چکا تھا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، اور بعض سے پتہ چلتا ہے کہ استخلاف کا اعلان نہیں ہوا تھا جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے؛ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: قُبِضَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف أحدًا. الحديث. (مسند أحمد، رقم: ۲٤۳٤٦)

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: إنْ أستخلِفْ فقد استخلفَ أبو بكر، وإنْ لم أستخلفْ لم يَستخلِفْ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم. (سنن الترمذي، باب ما جاء في الخلافة، رقم: ۲۲۲۵)

جواب:

استخلاف کی دو قسمیں ہیں: (۱) الاستخلاف بالقول؛ (۲) الاستخلاف بالكتابة.

ہم کہتے ہیں کہ استخلاف بالقول ہو چکا تھا۔ اور جس استخلاف کی حضرت عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما نے نفی

کی وہ استخلاف بالکتابۃ ہے۔اسی بناپر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے متفق ہوکر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔(۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پرفوری طور پر بیعت کی، یا چھ مہینے کے بعد؟:

اشکال:

جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت پر صریح نص موجود ہے،تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیعت کرنے میں چھ ماہ کی تاخیر کیوں کی؟

جواب:

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دومرتبہ بیعت کی ایک مرتبہ فوراً ہی سب کے ساتھ، اور دوسری مرتبہ چھ ماہ کے بعد۔فی الفور بیعت کا تذکرہ مستدرک حاکم اور مصنّف عبد الرزّاق اور مصنّف ابن ابی شیبہ میں ہے اور شیعہ مکتب فکر کی کتاب ''احتجاج طبرسی'' (ص۵۰)،فروع کافی (۱۵/۳)، الروضۃ من الکافی (۸۵/۲)، میں بھی اس کا ذکر ہے۔

طبرسی نے لکھا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعتِ خلافت ایک دوروز کے اندر ہی ہوگئی تھی، چھ مہینے تک اس میں تاخیر نہیں ہوئی۔

''فلما ورد الكتاب على أسامة انصرف بمن معه حتى دخل المدينة، فلما رأى اجتماع الخلق على أبي بكر انطلق إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له: ما هذا؟ قال

---

(۱) قال الملا علي القاريؒ: وأما قول عمرؓ: ''إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر رضي الله عنه، وإن لا أستخلف فلم يستخلف من هو خير مني، كما في مسلم، يعني النبي صلى الله عليه وسلم، فلعل مراده لم يستخلف بعهد مكتوب ولو كتب عهدًا لكتبه لأبي بكر، بل قد أراد كتابته ثم تركه . وقال: ''يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر''. فكأنَّ هذا أبلغ من مجرد العهد...(منح الروض الأزهر، ص۱۸۳)

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى بعد ذكر الاختلاف في هل استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم أم لا؟ وعلى قول الأولين هل نص بنص جلي أم خفي؟: ''والتحقيق أن النبي صلى الله عليه وسلم دل المسلمين على استخلاف أبي بكر وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله وأخبر بخلافته إخبارَ راضٍ بذلك حامِد له، وعزم على أن يكتب بذلك عهدًا، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب اكتفاءً بذلك، ثم عزم على ذلك في مرضه يوم الخميس ثم لمّا حصل لبعضهم شك هل ذلك القول من جهة المرض أو هو قول يجب اتباعه؟ ترك الكتابة اكتفاءً بما علم أن الله يختاره والمؤمنون مِن خلافة أبي بكر رضي الله عنه. فلو كان التعيين مما يشتبه على الأمة لبيّنه النبيُّ صلى الله عليه وسلم بيانًا قاطعًا للعذر، لكن لما دلّتهم دِلالات متعددةٌ على أن أبا بكر هو المتعين وفهموا ذلك حصل المقصود، والأحكام يُبيِّنها صلى الله عليه وسلم تارةً بصيغة عامةٍ، وتارةً بصيغةٍ خاصةٍ''.(منهاج السنة النبوية ۵۱۶/۱)

له عليٌّ: هذا ما ترى. قال له أسامة: فهل بايعته؟ فقال: نعم يا أسامة؟". (الاحتجاج للطبرسي ١/١٣١)

تطویل کے خوف سے صرف طبرسی کی عبارت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جلدی بیعت کا ذکر درج ذیل کتابوں میں پڑھ لیجیے:

المستدرك للحاكم (٣/٩٣) كتاب معرفة الصحابة. المصنف لعبد الرزاق (٥/٤٥٠) تحت بيعة أبي بكر الصديق. السنن الكبرى للبيهقي(١٤٣/٨) باب قتال أهل البغي. الاعتقاد للبيهقي (٣٤٩/١) باب اجتماع المسلمين على بيعة أبي بكر الصديق. تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٧٧/٣٠) تحت ترجمة أبي بكر الصديق. البداية والنهاية (٢٤٩/٥) تحت ذكر اعتراف سعد بن عبادة. فتح الباري (٣٩٩/٧) آخر غزوة خيبر. إرشاد الساري للقسطلاني (١٥٨/٨). كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (١٩٦/١). وإسناده صحيح، ورجاله رجال مسلم.

اردو کی کتابوں میں "رحماء بینھم" (ص ۲۴۸ تا ۲۶۲)۔ "سیرت حضرت علی رضی اللہ عنہ" لمولانا محمد نافع صاحب وغیرہ۔

امام حاکم اور عبدالرزاق پر شیعیت کا الزام:

بعض حضرات امام حاکم کو بے دھڑک شیعہ کہتے ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں، انھوں نے اپنی کتاب "مستدرک" میں خلفائے راشدین کا ذکر اہل السنۃ والجماعۃ کی ترتیب کے موافق کیا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مناقب کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلے ذکر کیا۔ ہاں حاکم کی یہ بات قابل گرفت اور غلط ہے کہ وہ تاریخی پروپیگنڈے کی وجہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ناراض تھے اور اپنی کتاب میں مناقب معاویہ اور مناقب عمرو بن العاص کے ابواب نہیں لائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت میں غلو اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی محبت سے خلو یہ حاکم کا تشیع ہے۔ تاریخ بغداد میں ان کے بارے میں یـمـيـل إلى التشيع لکھا ہے۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے رافضی ہونے کی تردید کی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے سیوطی کی طبقات الحفاظ، خطیب کی تاریخ بغداد اور ذہبی کی میزان الاعتدال کی طرف مراجعت کیجیے۔

اسی طرح محققین نے عبدالرزاق کے شیعہ ہونے کی تردید فرمائی ہے۔ دکتور بشار عواد اور شیخ شعیب ارناؤط "تحریر تقریب التہذیب" (۳۶۰/۲) میں لکھتے ہیں: "لم يثبت تشيعه، ولا وجدنا ذلك في كتابه العظيم "المصنف"، ولم نجد له رواية عند الشيعة، فلو كان شيعيًا لرووا عنه".

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلایا اور فرمایا: يا ابن عم

رسول اللہ آپ بیعت نہیں کرتے ؟ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: **لا تثریب یا خلیفة رسول اللہ فبایعه.** (المستدرك للحاكم، رقم: ٤٤٥٧).

چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی بیماری کے سبب اکثر مجالس عامہ سے غیر حاضر رہتے تھے؛ اس لیے منافقین کی شورش اور عام لوگوں کے وہم اور شک کو دور کرنے کے لیے دو بارہ چھ ماہ کے بعد بیعت کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ آپ کے پیچھے نماز بھی پڑھتے تھے، اور جہاد میں بھی آپ کے ساتھ شریک رہے۔ (١)

---

(١) امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے: ”أن فاطمة أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه بالمدينة...، فلما تُوفيت استنكر عليٌّ وجوه الناس فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن يبايع تلك الأشهر“. (صحيح البخاري، باب غزوة خيبر، رقم: ٤٢٤٠)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: ”وقد تمسك الرافضة بتأخر علي عن بيعة أبي بكر إلى أن ماتت فاطمة، وهذيانُهم في ذلك مشهور. وفي هذا الحديث ما يدفع في حجتهم، وقد صحّح ابن حبان وغيره من حديث أبي سعيد الخدري وغيره أن عليًّا بايع أبا بكر في أول الأمر، وأما ما وقع في مسلم عن الزهري أن رجلا قال له: لم يبايع عليٌّ أبا بكر حتى ماتت فاطمة؟ قال: لا، ولا أحد من بني هاشم“. فقد ضعَّفه البيهقيُّ بأن الزهريَّ لم يسنده، وإن الرواية الموصولة عن أبي سعيد أصحُّ، وجمع غيرُه بأنه بايعه بيعةً ثانيةً مؤكدةً للأولى لإزالة ما كان وقع بسبب الميراث، كما تقدم، وعلى هذا فيحمل قول الزهري ”لم يبايعه عليٌّ في تلك الأيام“ على إرادة الملازمة له والحضور عنده وما أشبه ذلك، فإن في انقطاع مثله عن مثله ما يوهم من لا يعرف باطن الأمر أنه بسبب عدم الرضا بخلافته، فأطلق من أطلق ذلك، وبسبب ذلك أظهر عليٌّ المبايعة التي بعد موت فاطمة عليها السلام لإزالة هذه الشبهة“. (فتح الباري ٤٩٥/٧)

وأخرج البيهقي في سننه الكبرى (١٤٣/٨) من طريق أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قصة السقيفة، وفي آخره: ”ثم أخذ زيد بن ثابت بيد أبي بكر، فقال: هذا صاحبكم فبايعوه، ثم انطلقوا، فلما قعد أبو بكر رضي الله عنه على المنبر نظر في وجوه القوم، فلم ير عليًّا رضي الله عنه، فسأله عنه، فقام ناس من الأنصار فأتوا به، فقال أبو بكر رضي الله عنه: ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه، أردتَ أن تشق عصا المسلمين؟ فقال: لا تثريب يا خليفة رسول الله، فبايعه“. ثم ذكر البيهقي عن شيخه أبي عليٍّ الحافظ، قال: ”سمعت محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: جاء ني مسلم بن الحجاج، فسألني عن هذا الحديث، فكتبتُه له في رقعة وقرأتُ عليه، فقال: هذاحديث يَسْوَى بَدَنَةً، فقلتُ: يَسوَى بَدَنَةً؟ بل هو يسوى بَدْرَةً“.

وهذا يدل على أن الإمام مسلم بن الحجاج رحمه الله مع روايته لقول الزهري في الباب رجَّح عليه حديثَ أبي سعيد هذا، واغتنمه، وعرف له قدرا. (راجع: تكملة فتح الملهم١٠٦/٣).

وقال الإمام البيهقي في سننه الكبرى (٤٨/٦): ”وقول الزهري في قعود عليٍّ عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه حتى توفيت فاطمة منقطع، وحديث أبي سعيد الخدري في مبايعته إياه حتى بويع بيعة العامة بعد السقيفة أصحُّ“.

وقال البيهقي في الاعتقاد (٤٩٤/١): ”والذي روي أن عليًّا لم يبايع أبا بكر ستة أشهر، ليس من قول عائشة، إنما هو من قول الزهري، فأدرجه بعض الرواة في الحديث عن عائشة في قصة فاطمة رضي الله عنها، وحفظه معمر بن راشد فرواه مفصلا وجعله من قول الزهري منقطعًا من الحديث“.

ایک دوسری حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں: ”إنا نرى أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنه لصاحب الغار، وثاني اثنين، وإنا نعلم بشرفه وكبره، ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وآله =

شیعوں کے یہاں جہاد کے پانچ مواقع:

حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ کا واقعہ ہے کہ ایک شیعہ حضرت کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت مفتی صاحب نے اتمامِ حجت کے لیے ان کے عقیدہ کے مطابق اس شیعہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ تمہارے ہاں جہاد کے پانچ مواقع ہیں:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں۔

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی معیت میں۔

(۳) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح سے قبل حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی معیت میں۔

(۴) یزید کے خلاف حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی معیت میں۔

(۵) مہدی آخر الزمان کی معیت میں۔

اس شیعہ نے اقرار کیا کہ ہاں شیعہ کے ہاں یہی پانچ مواقع ہیں۔ اس پر حضرت مفتی صاحب نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مسیلمہ کذّاب کے خلاف حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی معیت میں جہاد کیا، جس میں بنوحنیفہ کی

= وسلم بالصلاة بالناس وهو حي". (المستدرك للحاكم، رقم: ٤٤٢٢. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. وقال ابن كثير في "البداية" (٥/ ٢٥٠): إسناده جيد).

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مذکورہ روایات اور ان جیسی دوسری روایات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "فهذه الروايات تدلُّ على أن عليًّا رضي الله عنه لم يؤخر البيعة إلى ستة أشهر، والذي يرى أنه رضي الله عنه إنّما تأخر قليلًا إمّا لحفظ القرآن، أو لانقباضه اليسير في أنه لم يدع عند المشاورة، (والعذر لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما في ذلك أن الأمر كان أعجل من ذلك) ولكنَّه بايع الصديق رضي الله عنه في خلال يوم أو يومين. وإنّ حديث أبي سعيد الخدري عند البيهقي وغيره، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عند الحاكم أقوى الأحاديث إسنادًا، وحديث أبي سعيد موصول، فيرجح على مرسل الزهري في الباب، ويمكن أن يكون علي رضي الله عنه جدَّد بيعته بعد ستة أشهر لسبب من الأسباب، فتوهم بذلك بعضهم أنه لم يبايعه طوال ستة أشهر، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

وجدير بالذكر أن الرواية التي نقلها ابن كثير عن مغازي موسى بن عقبة أخذها علماء الشيعة أيضًا من غير نقد أو جرح عليها. وهذا لفظ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١/ ١٥٤): "قال علي والزبير: ما غضبنا إلا لأنا أُخِّرْنا في المشورة، وإنا لنرَى أبا بكر أحقَّ الناس بها، إنه صاحب الغار، إنا لنعرف له سنه،... وأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة وهو حيٌّ". (تكملة فتح الملهم ٣/ ١٠٩)

والطبرسي أيضًا ينقل عن محمد الباقر أنّ عليًّا كان مقِرًّا بخلافته ومُعترِفًا بإمامته ومبايعًا له بإمارته، كما يذكر أن أسامة بن زيد حِبُّ رسول الله لما أراد الخروج انتقل رسول الله إلى الملإ الأعلى، فلما ورد الكتاب على أسامة انصرف بمن معه حتى دخل المدينةَ، فلمّا رأى اجتماع الخلق على أبي بكر انطلق إلى عليٍّ بن أبي طالب، فقال: ما هذا؟ قال له: على هذا ما ترى. قال أسامة: فهل بايعته؟ فقال: نعم. (الاحتجاج للطبرسي، ص ٥٠، ط: مشهد عراق)

ایک باندی خولہ بنت جعفر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی، جس سے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، تو ان کے نسب کا کیا حکم ہوگا؟

محمد بن حنفیہ کو محمد بن علی کیوں نہیں کہتے؟:

اس سے اس اشکال کا جواب بھی ہوگیا کہ محمد بن الحنفیہ کو محمد بن علی کیوں نہیں کہتے، حنفیہ میں کونسی فضیلت ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ شیعوں کی تردید کے لیے ہے کہ محمد اس حنفیہ کے بیٹے ہیں جو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بنوحنیفہ قبیلے سے قتال میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اس جہاد کو اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کو برحق سمجھتے تھے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ایران میں یزدجرد کے خلاف جہاد میں حضرت ابن عمرؓ کے حصے میں جو باندی آئی اس سے سالم پیدا ہوئے، محمد بن ابی بکر کے حصے میں جو باندی آئی اس سے قاسم بن محمد، اور حضرت حسین کے حصے میں جو باندی آئی اس سے شیعہ کے امام حضرت زین العابدین پیدا ہوئے، تو پھر زین العابدین کے نسب کا کیا حکم ہوگا؟ (ردشیعیت-افادات مفتی محمود حسن گنگوہی، مرتب: مفتی محمد فاروق، ص۲۹-۳۰)

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا چھ ماہ بعد بیعت کرنے کا ذکر زہری کی طویل روایت میں ہے۔ ہشام بن عروہؒ کہتے ہیں کہ زہریؒ کے حالات میں ان کی یہ عادت مذکور ہے کہ طویل روایت میں وہ شرحِ روایت کے طور پر اپنے کلام کو روایت میں اس طرح درج کردیتے ہیں کہ وہ روایت کا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات زہریؒ نے کسی اور سے سنی اور روایت میں درج کردی تو یہ مدرج من الراوی کے قبیل سے ہے۔ (۱)

اشکال:

جب تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بیعتِ ابی بکر پر اتفاق کرلیا تو حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے کیوں بیعت نہیں کی اور وہ شام چلے گئے؟ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ایک امیر انصار میں سے ہو اور ایک امیر مہاجرین میں سے ہو۔

جواب:

یہ بات صحیح نہیں کہ انھوں نے بیعت نہیں کی؛ ابن کثیرؒ نے ”البداية و النهاية“ میں تحریر کیا ہے کہ انھوں

---

(۱) حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ”كان الزهري يفسر الأحاديث كثيرًا، وربما أسقط أداة التفسير فكان بعض أقرانه ربما يقول له: افصل كلامك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم“. (النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر ۲/۸۲۹).

وقال الخطيب: ”قال ربيعة لابن شهاب: يا أبا بكر إذا حدثت الناس برأيك فأخبرهم أنه رأيُك، وإذا حدثت الناس بشيء من السنة فأخبرهم أنه سنة، فلا يظنون أنه رأيك“. (الفقيه و المتفقه ۲/۳۱۲. وانظر: تكملة فتح الملهم ۳/۹۳. ورحماء بينهم، ص۱۵۲-۱۷۵)

نے ابتدا ہی میں بیعت کرلی تھی؛ لیکن چونکہ جورائے ان کی طرف سے سامنے آئی اس پر وہ شرمندہ تھے؛ اس لیے ابتدا ہی میں شام چلے گئے۔(۱)

اور جنّات کے قتل کی روایت ضعیف ہے۔(۲)

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر شیعوں کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

(۱) حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے مالک بن نویرہ کو قتل کیا۔ اور دوسری غلطی یہ کی کہ مالک بن نویرہ کی بیوہ سے نکاح کرلیا اور نکاح بھی قتل کے دوسرے ہی دن کیا، گویا ان کی عدت گزرنے کا بھی انتظار نہیں کیا۔ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد کو کوئی سزا نہیں دی۔

ابن سعد نے حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت کیا ہے کہ مالک بن نویرہ نے مرتد ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ میں اسلام پر باقی ہوں، میں نے اسلام میں کوئی تغیر وتبدیلی نہیں کی ہے۔ اور حضرت ابوقتادہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے مالک بن نویرہ کے مسلمان ہونے کی گواہی بھی دی؛ لیکن پھر بھی حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے ضرار بن اَزور اسدی کو مالک بن نویرہ کے قتل کا حکم دیا اور ضرار نے ان کی گردن اڑا دی۔(الطبقات الکبری لابن سعد ۵۳۴/۱، رقم: ۲۳۵)

---

(۱) قال ابن كثير في ''البداية والنهاية'': ''وقد اتفق الصحابة رضي الله عنهم على بيعة الصديق في ذلك الوقت حتى عليٌّ بن أبي طالب والزبير بن العوام رضي الله عنهما، والدليل على ذلك ما رواه البيهقي ... عن أبي سعيد الخدري قال: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتمع الناس في دار سعد بن عبادة، وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، قال: فقام خطيب الأنصار فقال: أتعلمون أنا أنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحن أنصار خليفته كما كنا أنصاره، قال: فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: صدق قائلكم ... فبايعه عمر رضي الله عنه وبايعه المهاجرون والأنصار رضي الله عنهم''. (البداية والنهاية ۶۹۳/۶)

وأخرج الإمام أحمد في مسنده (رقم:۱۸) عن حميد بن عبد الرحمن قال: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر في طائفة من المدينة... قال: وانطلق أبو بكر وعمر يتقاودان حتى أتوهم فتكلم أبو بكر ... وقال... ولقد علمتَ يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنتَ قاعدٌ: قريشٌ وُلاةُ هذا الأمر، فبَرُّ النّاس تبعٌ لبَرِّهم وفاجِرُهم تبعٌ لفاجِرِهم، فقال له سعد: صدقتَ نحن الوُزراء وأنتم الأمراء. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته عليه: صحيح لغيره رجاله رجال الشيخين، وهو مرسل. وانظر :تاريخ الأمم والملوك ۲۳۳/۳).

(۲) ان کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کو جنات نے قتل کیا اور پھر جنات نے اشعار بھی کہے جو روایات میں منقول ہیں:

نحن قتلنا سيّدَ الخَزْرَج ❁ سعدَ بنَ عُبادَه

و رميناه بسهمَين ❁ فلم نُخطِئ فُؤَادَه

(مصنف عبد الرزاق، رقم: ۲۰۹۳۱. والمستدرك للحاكم (۲۵۳/۳). والمعجم الكبير للطبراني (۱۶/۶). والطبقات لابن سعد (۶۱۷/۳). اس قصے کی سند مرسل ہونے کی وجہ سے محل نظر ہے؛ لیکن تعدد طرق کی وجہ سے بعض نے اسے حسن کہا ہے۔

جواب:

مالک بن نویرہ جو متمم بن نویرہ کے بھائی تھے اور متمم بن نویرہ کو ان سے محبت تھی اور ان کے انتقال پر مرثیہ بھی کہا:

وَكُنَّا كَنَدْمَانَيْ جَذِيْمَةَ حِقْبَةً ❁ مِن الدَّهر حتَّى قيل لن يَتصَدَّعا

فلَمَّا تَفَرَّقْنا كَأَنِّي ومالِكًا ❁ لِطُولِ اجتماع لم نَبِتْ ليلةً معًا

(تاريخ الإسلام للذهبي، عهد الخلفاء الراشدين، مقتل مالك بن نويرة، ص٣٧)

خالد بن ولید نے مالک بن نویرہ کو ارتداد کے سبب قتل کیا، اور خود ان کے بھائی اس ارتداد کا اعتراف کرتے ہیں۔ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد بن ولید سے اس لیے قصاص نہیں لیا کہ مالک بن نویرہ کے ارتداد کے قرائن موجود تھے، مثلاً: اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر خوشی و مسرت کا اظہار کیا اور کہا کہ تم لوگوں سے مشقت دور ہوگئی۔ اور اسی طرح مالک بن نویرہ، سجاح مدعیہ نبوت عورت کے ساتھ مل گیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں "نبيّنا" کے بجائے "رَجل منّا" کہا اور "صاحبكم" اور "رَجلكم" کے الفاظ استعمال کئے جس سے ارتداد کا پتہ چلتا ہے۔ نیز وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مقابلے میں قتال کے لیے تیار ہوگیا تھا۔

اور یہ بات کہ حضرت خالد بن ولید نے اس کی بیوہ سے عدت میں نکاح کیا، غلط ہے؛ اس لیے کہ جب ارتداد ثابت ہو جاتا ہے تو استبراء ہی کافی ہوتا ہے؛ لیکن اس کے باوجود حضرت خالد بن ولید نے عدت کے ختم ہونے کا انتظار کیا اور عدت کے گزرنے کے بعد نکاح فرمایا۔ رضي الله تعالى عنه وعن جميع الصحابة. (انظر: أغاليط المؤرخين ١٩٧-٢٠١. ومختصر التحفة الاثني عشرية، ص٢٣٨-٢٤٠).

"وكان من الذين جاءَ هم خالدُ بن الوليد قوم مالك بن نويرة، وكانوا قد منعوا زكاة أموالهم لم يدفعوها لأبي بكر الصديق، بل لم يدفعوها أبدًا فجاء هم خالد بن الوليد، فقال لهم: أين زكاة الأموال؟ ما لكم فرقتم بين الصلاة والزكاة؟ فقال مالك بن نويرة: إن هذا المال كنا ندفعه لصاحبكم في حياته فلما مات ما بال أبي بكر، فغضب خالد بن الوليد وقال: أهو صاحبنا وليس بصاحبك، فأمر ضرار بن الأزور بضرب عنقه. وقيل: إن مالك بن نويرة قد تابع سجاح التي ادعت النبوة". (حقبة من التاريخ للشيخ عثمان الخميس، ص١٣٨. وانظر: البداية والنهاية ٣٢٦/٦).

اور مالک بن نویرہ کے ارتداد کا ذکر تو خود شیعوں کی کتابوں میں بھی ہے؛ چنانچہ شیعہ عالم ابن طاووس کہتے ہیں: "ارتدت بنو تميم والزّيات، واجتمعوا على مالك بن نويرة اليربوعي". (فصل الخطاب في

إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، ص ١٠٥)

اور ابن سعد کی روایت مجہول اور متروک ومتہم بالکذب روات کی وجہ سے نا قابلِ اعتبار ہے۔سند ملاحظہ فرمائیں: " أخبرنا محمد بن عمر قال: حدثني يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة، عن أمه، عن أبيه، عن أبي قتادة قال: كنا مع خالد بن الوليد..." (الطبقات الكبرى لابن سعد ١/ ٥٣٤، رقم: ٢٣٥)

یحییٰ بن عبداللہ مجہول الحال ہے۔اور اس کی ماں حدیدہ بنت نضلہ بن عبداللہ بن خراش بھی مجہول ہے۔ کتب رجال وغیرہ میں ہمیں اس کے حالات نہیں ملے۔اور محمد بن عمر واقدی کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "متروك مع سعة علمه". (تقريب التهذيب) اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے: "قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضًا والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث." علامہ ذہبی واقدی کے ترجمے کے آخر میں لکھتے ہیں: "واستقر الإجماع على وهن الواقدي". (ميزان الاعتدال ٣/ ٦٦٥-٦٦٦)

(۲) شیعہ یہ بھی اعتراض کرتے ہیں کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ان کا میراث میں جو حق بنتا تھا دینے سے انکار کر دیا؛ جبکہ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾. (النساء: ١١) عام ہے؛ اس لیے حضور ﷺ کی میراث کی تقسیم کی ذمہ داری بھی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر عائد ہوتی ہے۔اور اپنی طرف سے حدیث بنالی "لا نورث ما تركناه صدقة".

جواب:

(۱) سیاق وسباق سے واضح ہوتا ہے کہ ﴿يُوصِيكُمْ﴾ کا خطاب امت سے ہے۔

(۲) یہ عام مخصوص البعض ہے، یعنی کافر اور قاتل مسلمان کی وراثت سے مستثنیٰ ہیں، اسی طرح خبر واحد سے انبیا علیہم السلام بھی مستثنیٰ اور مخصوص ہیں کہ ان کی وراثت وارثین کو نہیں ملتی۔

(۳) نیز جب ان کے پاس موجود مال صدقہ اور وقف للہ کی طرح ہے تو وراثت خود بخود ختم ہوگئی؛ کیونکہ وراثت تو ملکیت میں ہوتی ہے۔

اور حدیث: "لا نورث ما تركناه صدقة" صحیح بخاری وصحیح مسلم اور دیگر کتب حدیث میں صحیح سند کے ساتھ موجود ہے۔نیز مسند احمد میں یہ حدیث متعدد صحابہ: عبدالرحمٰن بن عوف، طلحہ، زبیر، سعد اور حضرت عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔(صحيح البخاري، رقم: ٣٠٩٣. وصحيح مسلم، رقم: ١٧٥٧. ومسند أحمد، رقم: ١٧٢، ٣٣٦).

اورفدک وغیرہ وقف تھا؛اس لیے اس میں میراث جاری نہیں ہوئی، پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو راضی کرلیا۔طبقات ابن سعد وغیرہ میں ہے: اعتذر إليها و كلمها فرضيت عنه.(١)

نیز کلینی نے اپنی کتاب ''الکافی'' میں جعفر صادق سے نقل کیا ہے:''إنَّ العلما ورثة الأنبياء، وذلك أن الأنبياء لم يورثوا درهمًا ولا دينارًا، وإنّما ورثوا الأحاديث مِن أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ بحظ وافر''. (روح المعاني ٨/٣٨٤، مريم: ١-٩)

اورآیت کریمہ:﴿وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوٗدَ﴾ .(النمل:١٦) سے مراد الوراثة في العلم والنبوّة ہے، نہ کہ مال؛ ورنہ بائبل کے مطابق داود علیہ السلام کے بہت سارے بیٹے تھے تو صرف سلیمان علیہ السلام ہی کیوں وارث قرار دیے گئے۔

اسی طرح حضرت زکریا علیہ السلام نے بیٹے کی دعا مانگی اور فرمایا:﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوْبَ﴾. (مريم:٦) اس سے بھی مراد وراثت علمی ہے؛ورنہ ان کے بیٹے پوری آل یعقوب کے مالی وارث کیسے بنتے ہیں؟!

(٣) شیعہ یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ ابوبکر صدیق (رضی اللہ عنہ) جیش اسامہ کے ساتھ نہیں گئے؟

جواب: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امامت اور دوسرے معاملات میں نائب بنایا تو جانے سے مستثنیٰ ہوگئے۔

شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے تحفۂ اثنا عشریہ میں تفصیلی جوابات دیے ہیں۔(دیکھیے: مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ٢٤٤. وارشاد الشیعہ -مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ ص ٩٧-١٢٤. ورحماء بينهم للشيخ محمد نافع).

---

(١) أخرجه ابن سعد بإسناده عن عامر قال: ''جاء أبوبكر إلى فاطمة حين مرِضتْ فاستأذن فقال عليٌّ: هذا أبو بكر على الباب فإن شئتِ أن تأذن له، قالت: وذلك أحب إليك؟ قال: نعم، فدخل عليها واعتذر إليها وكلّمها فرضِيتْ عنه''. (الطبقات الكبرى لابن سعد٨/٢٧. والرياض النضرة١/١٧٦. والبداية والنهاية ٥/٢٨٩. وسير أعلام النبلاء ٢/١٢٩. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه: وإسناده صحيح لكنه مرسل. وقال الحافظ في الفتح (٦/١٣٩): وهو وإن كان مرسلا فإسناده إلى الشعبي صحيح).

۳۶

وَلِلْفَارُوقِ رُجْحَانٌ وَ فَضْلٌ
عَلَى عُثْمَانَ ذِي النُّوْرَيْنِ عَالِي

ترجمہ: حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو عالی مرتبہ عثمان ذو النورین رضی اللہ عنہ پر فضیلت اور ترجیح حاصل ہے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا نام عمر اور کنیت ابوحفص ہے۔ حفص کے معنی شیر کے ہیں، یا ابوحفصہ مراد ہیں، اور حفصہ کو حفص کہا گیا، جیسے حدیث میں ''یا عائشة'' کی جگہ ''یا عائش'' بطور ترخیم آیا ہے۔ (صحیح البخاري، رقم: ۳۷۶۸) والد کا نام خطاب ہے۔ آپ کا تعلق قبیلۂ قریش سے ہے۔ واقعہ فیل کے ۱۳ر سال بعد پیدا ہوئے۔ آپ سب سے پہلے امیر المؤمنین کے خطاب سے نوازے گئے۔ ۲۶ر ذوالحجہ ۲۳ھ میں ابولؤلؤ فیروز نے جو مغیرہ بن شعبہ کا ایک مجوسی غلام تھا، صبح کی نماز کے وقت زہر آلود خنجر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حملہ کیا، اس کے تین دن بعد آپ کا انتقال ہو گیا؛ چونکہ یہ واقعہ نماز کے وقت پیش آیا؛ اس لیے آپ کو شہیدِ محراب بھی کہا جاتا ہے۔ وفات کے وقت آپؓ کی عمر ۶۳ برس تھی۔ آپؓ فاتح شام ومصر وعراق تھے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''**إنّ اللّٰه جعل الحق على لسان عمر وقلبه**''. (سنن الترمذي، باب في مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب، رقم: ۳۶۸۲. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح).

آپ چالیس یا پینتالیس افراد کے اسلام لانے کے بعد مشرف باسلام ہوئے۔ حدیث میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام آئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)! آسمان کے فرشتوں نے حضرت عمر کے اسلام پر خوش ہو کر ایک دوسرے کو مبارکباد دی۔ ''**یا محمد! لقد استبشر أهلُ السماء بإسلام عمر**''. (سنن ابن ماجه، فضل عمر رضي الله عنه، رقم: ۱۰۳. وإسناده ضعيف جدًّا، عبد الله بن خراش مجمع على ضعفه).

فاروق کی وجہ تسمیہ:

(۱) آپ کے اسلام لانے کے بعد مسلمان علی الاعلان خانہ کعبہ میں نماز ادا کرنے لگے؛ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو حق وباطل کے درمیان فرق کرنے کی وجہ سے فاروق کا لقب عنایت فرمایا۔ (الریاض

النضرة ۲/۲۷۲)

(۲) ایک منافق اور یہودی کا کسی بات پر جھگڑا ہوا اور وہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے۔ آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کیا۔ منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور کہا حضرت عمرؓ کے پاس چلو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ سنا تو تلوار سے اس کا سر قلم کر دیا اور فرمایا: جو رسول اللہ کے فیصلے پر راضی نہ ہو اس کے لیے عمر کا فیصلہ یہی ہے۔ اس واقعے پر حضرت جبریل نے فرمایا: عمر نے حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کو فاروق کہا جانے لگا۔ (الریاض النضرة ۲/۲۷۲) ان دونوں واقعات میں منافات نہیں ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک اور وجہ تسمیہ ذکر کی ہے، لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ان کے اسلام لانے سے متعلق سوال کیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک لمبا قصہ ذکر کیا، اس میں یہ بھی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک طرف حضرت عمر اور دوسری طرف حضرت حمزہ تھے، اور آپ کے ساتھ وہ لوگ بھی تھے جو دار ارقم میں چھپے ہوئے تھے، قریش کو جب پتہ چلا کہ عمر نے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے کا) ارادہ ترک کر دیا ہے تو ان پر بہت بڑی مصیبت آگئی، اس جیسی مصیبت ان پر کبھی نہیں آئی تھی۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ اس روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا نام فاروق رکھا۔

أخرج محمد بن عثمان بن أبي شيبة في تاريخه بسند فيه إسحاق بن أبي فروة، عن ابن عباس: أنه سأل عمر عن إسلامه، فذكر قصته بطولها، وفيها أنه خرج ورسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين حمزة، وأصحابه الذين كانوا اختفوا في دار الأرقم، فعلمت قريش أنه امتنع فلم تصبهم كآبة مثلها، قال: فسمّاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ الفاروق. (الإصابة في تمييز الصحابة ٥/٥. وانظر أيضًا: الطبقات الكبرى ٣/٢٧٠. وتاريخ الطبري ٤/١٤٧)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت:

بعض کا خیال ہے کہ یہ ایک اتفاقی واقعہ تھا کوئی سوچی سمجھی سازش نہ تھی۔ واقعہ یوں پیش آیا کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے غلام ابولؤلؤ مجوسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس شکایت کی کہ میرے مولیٰ نے روزینہ مقدار جو اسے مولیٰ کو ادا کرنی پڑتی تھی زیادہ کر دی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب دریافت فرمایا تو غلام نے مقدار بتائی۔ اس زمانے میں غلام کے ساتھ دو قسم کا معاملہ کیا جاتا تھا: (۱) یہ کہ غلام جو کچھ کمائے وہ آقا کا ہوگا؛ (۲) کچھ مقدار آقا کو دی جاتی تھی باقی غلام کا ہوتا تھا۔ جب غلام نے مقدار بتائی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ تم کیا کام کرتے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ چکی بناتا ہوں، پھر دریافت کیا کہ مدینہ میں کوئی اور شخص بھی یہی کام کرتا ہے؟ تو اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پھر تو یہ مقدار کوئی زیادہ نہیں ہے۔ اس غلام کو یہ بات ناگوار

گزری اور اس نے جواباً کہا کہ میں ایسی چکی بناؤں گا کہ جس کی آواز ساری دنیا سنے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر کہا: یہ غلام مجھے قتل کی دھمکی دے رہا ہے۔(البداية و النهاية ۱۴۷/۷)

محققین علما کے نزدیک یہ کوئی اتفاقی واقعہ یا حادثہ نہ تھا؛ بلکہ ایک سوچی سمجھی اسکیم اور منصوبہ تھا۔ ہرمزان مجوسی جو گرفتار کر کے لایا گیا تھا اس کو معافی مل گئی اور وہ بظاہر مسلمان بھی ہو گیا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ میں نے ہرمزان اور ایک نصرانی اور ابولؤلؤ فیروز کو آپس میں سرگوشی کرتے ہوئے دیکھا اور فرمایا کہ مجھے دیکھ کر تینوں منتشر ہو گئے، ان کے پاس ایک برچھا (ہتھیار) بھی تھا جس کی دو دھاریں تھیں، ابولؤلؤ فیروز مجوسی نے فجر کی نماز میں اسی برچھے سے جو زہر آلود تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حملہ کر دیا اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کو پکڑنے کی کوشش کی تو اس ہاتھا پائی میں ۱۳/اور صحابہ کرام زخمی ہو گئے۔

آخرکار اس پر کمبل ڈال دیا گیا، جب ابولؤلؤ نے دیکھا کہ اب بچنا مشکل ہے تو اس نے اسی خنجر سے خودکشی کر لی۔ امیر المؤمنین کے زخم اتنے گہرے تھے کہ جو غذا انکو کھلائی جاتی تھی وہ زخموں کے راستے سے نکل جاتی تھی۔ تین دن کے بعد ان کی شہادت ہوگئی۔(انظر: تاريخ الطبري ٤/ ٢٤٠. وتاريخ ابن خلدون ٢/ ٥٧٠)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیعہ کے اعتراضات و جوابات:

اعتراض: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے کچھ دن پہلے قلم کاغذ طلب کیا تا کہ امت کے لیے کچھ وصیت تحریر کروائیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکلیف میں ہیں؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشقت کے پیش نظر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ دیا کہ ہمارے لئے کتاب اللہ کافی ہے؛ لیکن چونکہ آپ کا یہ حکم دینا وحی کی بنیاد پر تھا؛ اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مخالفت کر کے وحی کو رد کر دیا۔

شیعہ کے اعتراضات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے "أهجر رسول الله" کہا، جس کا مطلب ہذیان ہے۔ یہ لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں بے ادبی ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آواز بلند کی؛ جبکہ قرآن میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے: ﴿لَاتَرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾. (الحجرات: ۲) اور وحی کو مسترد کیا، اور "حسبنا كتاب الله" کہہ کر حدیث کی حجیت کا انکار کیا۔

یعنی: ۱-وحی کو رد کیا۔ ۲-آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہجر اور ہذیان کی نسبت کی۔ ۳-آپ کی آواز پر آواز کو بلند کیا۔ ۴-حسبنا کتاب اللہ کہہ کر احادیث کا انکار کیا۔

جواب: (۱) جیسا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا بعینہ ایسا ہی عمل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا صلح حدیبیہ کے موقعہ پر سامنے آتا ہے، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کے اس اعتراض پر کہ "رسول اللہ" کا لفظ معاہدہ اور صلح نامہ میں نہ لکھا جائے؛ اس لیے کہ اگر ہم رسول اللہ مان لیتے تو بات ہی ختم ہو جاتی، پھر جھگڑا کس بات کا رہ جاتا ہے؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ''رسول اللہ'' کے لفظ کو مٹا دو؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انکار کر دیا کہ میں اس لفظ کو نہیں مٹاتا۔

قال البراء بن عازبٍ: لما صالَح رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أهلَ الحديبية كتَب عليُّ بنُ أبي طالب بينهم كتابًا، فكتب محمدٌ رسولُ الله، فقال المشركون: لا تكتب محمدٌ رسولُ الله، لو كنتَ رسولًا لم نُقاتلك، فقال لعليٍّ: امْحُه، فقال عليٌّ: ما أنا بالذي أمحاه، فمحاه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بيده. (صحيح البخاري، باب كيف يكتب هذا: ما صالح فلان بن فلان، رقم:۲۶۹۸)

اور ایک موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا کہ تہجد کے لیے اٹھا کرو۔ تو جواباً حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے نفوس اللہ کے قبضہ میں ہوتے ہیں اگر وہ لوٹا دیں تو اٹھ جائیں گے۔

عن علي بن أبي طالب: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم طرَقه وفاطمةَ بنت النبي عليه السلام ليلةً، فقال: "ألا تُصلِّيان؟" فقلتُ: يا رسول الله! أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف حين قلنا ذلك ولم يرجع إليَّ شيئًا، ثم سمعتُه وهو مُوَلٍّ يضرِب فخذَه، وهو يقول: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾. [الكهف: ٥٤]. (صحيح البخاري، باب تحريض النبي صلى الله عليه وسلم على صلاة الليل، رقم:۱۱۲۷. والحديث في مسند أحمد بتفصيل أكثر من هذا، رقم:۷۰۵)

ایک اور موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طبق لاؤ؛ تاکہ کچھ لکھوادوں، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ طبق کی ضرورت نہیں، کہیں آپ کا کلام ہم سے فوت نہ ہو جائے؛ لہٰذا آپ زبانی ارشاد فرمائیں میں اُسے یاد کرلوں گا۔

عن علي بن أبي طالب قال: أمرني النبيُّ صلى اللهُ عليه وسلم أن آتيه بطبق يكتُب فيه ما لا تضِلُّ أمتُّه مِن بعده، قال: فخشيتُ أن تفوتني نفسُه، قال: قلتُ: إني أحفظُ وأعِي، قال: "أُوصِي بالصلاة، والزكاة، وما ملكتْ أيمانكم". (مسند أحمد، رقم:۶۹۳. وإسناده ضعيف، فيه نعيم بن يزيد لم يرو عنه غير عمر بن الفضل، وقال أبو حاتم: مجهول.)

اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا انکار کرنا مشورہ کی حیثیت سے ہے، مخالفت اور بے ادبی نہیں، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا انکار بھی آپ کی مشقت کے پیش نظر تھا اور اس کی حیثیت بھی مشورہ ہی کی تھی۔ جیسا کہ متعدد مواقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مشقت کے پیش نظر کہتے تھے: ''لعله سكت!'' کاش آپ خاموش ہو جائیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاداً استحباب پر محمول کیا وجوب پر نہیں اور پیش نظر یہی تھا کہ آپ کو مشقت نہ ہو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میرے دومشیر آسمان میں ہیں: جبرئیل ومیکائیل علیہم السلام، اور دو مشیر (وزیر) زمین میں ہیں: ابوبکر وعمر (رضی اللہ عنہما)۔ [۱] اور وزیر ومشیر جومشورہ دیتا ہے کبھی صاحبِ اقتدار رد کرتے ہیں، کبھی قبول کرتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی مشورہ کرنے کا حکم تھا؛ لیکن آخری فیصلہ آپ کا ہی ہوتا تھا اور جومشورہ دیا جاتا گاہے قبول فرمالیتے اور گاہے قبول نہ کرتے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہا کہ مسجد میں اشعار نہ پڑھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا۔

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة في عمرة القضاء وعبد الله بن رواحة بين يديه يمشي وهو يقول:

خَلُّوا بني الكفارِ عن سبيلِه ❁ اليومَ نضرِبْكم على تنزيلِه

ضَرْبًا يُزيل الهامَ عن مَقِيله ❁ ويُذهل الخليلَ عن خليلِه

فقال له عمر: يا ابن رواحةَ بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حرم الله تقول الشعر، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "خلّ عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نَضْحِ النَّبلِ". (سنن الترمذي، رقم: ۲۸۴۷. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.)

حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں قتل کی اجازت مانگی، آپ نے اجازت نہیں دی۔

عن علي رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا والزبير والمقداد بن الأسود قال: "انطلقوا حتى تأتوا روضةَ خاخ، فإن بها ظَعِينَةً، ومعها كتابٌ فخذوه منها"... فأتينا به رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فإذا فيه مِن حاطِب بن أبي بَلْتَعَةَ إلى أناس من المشركين مِن أهل مكة يُخبِرهم ببعض أمر رسولِ الله صلى الله عليه وسلم... قال عمر: يا رسولَ الله دعني أضرب عنق هذا المنافق؟ قال: "إنه قد شهِد بدرًا، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطّلع على أهل بدرفقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم". (صحيح البخاري، باب الجاسوس، رقم: ۳۰۰۷)

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ تورات کے کچھ اوراق لے کر آئے اور کہا کہ مجھے بعض اہل کتاب سے ایک عمدہ کتاب ملی ہے، یہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہوگئے اور فرمایا کہ اگر موسیٰ علیہ السلام زندہ ہوتے تو وہ بھی میری

---

(۱) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر". (سنن الترمذي، باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم: ۳۶۸۰)

اتباع کرتے۔

عن جابر أن عمر بن الخطاب أتى النبيَّ صلى الله عليه وسلم بكتاب أصابه من بعض الكتب، فقال يا رسولَ الله! إني أصبتُ كتابًا حسَنًا مِن بعض أهل الكتاب، قال: فغضِب وقال: "أَمُتَهَوِّكُوْنَ فيها يا ابنَ الخطاب، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاءَ نقيَّةً، لا تسألوهم عن شيءٍ فيُخبِروكم بحقٍّ فتُكذِّبوا به، أو بِباطلٍ فتُصدِّقوا به، والذي نفسي بيده لو أنَّ موسى كان حيًّا اليومَ ما وسعه إلا أن يتبعني". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٢٦٩٤. وإسناده ضعيف. وانظر لتحقيق هذا الحديث تعليق الشيخ محمد عوامة على هذا الكتاب)

"أَمُتَهَوِّكُوْنَ": أي أتريدون الوقوع في الحفرة، أو متحيرون.

علاوہ ازیں متعدد مواقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشورہ کو قبول بھی فرمایا ہے، جسے موافقات عمر رضی اللہ عنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ان موافقات کی تعداد ۲۱ لکھی ہے۔ مثال کے طور پر پردے کے بارے میں اور مقام ابراہیم کے مصلّٰی بنانے کی رائے قبول کی گئی، اور اسی طرح منافق کی نماز نہ پڑھنے کی بات پر ان کی تائید میں وحی نازل ہوئی، اسارٰی بدر کے معاملے میں بھی ان کی رائے کی موافقت اور تائید میں وحی کا نزول ہوئی۔ (ازالۃ الخفاء ۴/۷۰-۸۶۔ وذكر الإمام السيوطي موافقاته أيضًا في "تاريخ الخلفاء"، ص ١١٠-١١٣. وانظر أيضًا: "الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب" للعمادي. و"قطف الثمر في موافقات عمر" للعلامة السيوطي)

سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو جو وحی ہے رد کیا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشیر تھے، انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترک کتابت کا مشورہ دیا؛ کیونکہ املا کرانے میں تکلیف ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے مشورہ کو قبول فرمایا اور اس واقعہ کے بعد ۵ دن تک زندہ رہے، مگر کتابت کا نام نہیں لیا؛ بلکہ اسی مجلس میں قوموا عني فرمایا، جس کا ایک معنی کتابت کی فکر کو چھوڑ دینے کے ہیں، جیسے حدیث میں آتا ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے سے اکتا جاؤ تو قوموا عنه یعنی تلاوت چھوڑ دو۔ "اقرءوا القرآن ما ائتلفت قلوبُكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه". (صحيح البخاري، رقم: ٥٠٦٠)

بلکہ صحیح بخاری میں دوسری جگہ صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم مجھے اپنی حالت پر یعنی ترک کتابت پر چھوڑ دو؛ "فقال: ذروني، فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه". (صحيح البخاري، رقم: ٣١٦٨، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب)

شیعہ کہتے ہیں کہ آپ حضرت علی کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے جس میں عمر رکاوٹ بنے۔ جواباً عرض ہے کہ بظاہر ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے، لیکن شیعوں کو اصرار ہے کہ علی کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے، تو ہم الزاماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد لکھوانا چاہتے تھے؛ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لکھوانے کو بطور مشورہ ٹال دیا۔ یہ الزامی جواب ہے۔

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے أهجر کا لفظ نہیں کہا، یہ لفظ تو ان لوگوں نے کہا جو کتابت کے حامی تھے۔ اور هجر بکواس کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے، اپنے اصلی لغوی معنی کے اعتبار سے هجر کے معنی ترك کے ہیں، یعنی آپ نے کتابت کا ارادہ ترک کر دیا، یا آپ دنیا کو چھوڑنے والے ہیں۔ حدیث میں ہے: والمهاجر من هجر ما نهَى اللّٰهُ عنه. أي: من ترك ما نهى الله عنه. اور اگر بالفرض أهجر کے معنی ہذیان، جو حالت خواب میں سونے والے کے منہ سے نکلنے والے الفاظ ہیں، مراد ہو بھی، تو یہ ہمزۂ استفہام انکار کے لیے ہے کہ: کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہذیان میں مبتلا ہو سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں!

(۳) رفع الصوت کا اعتراض اس لیے صحیح نہیں کہ رفع الصوت کا مطلب آپ کی آواز پر آواز کو بلند کرنا ہے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت خاموش تھے۔ اور رفع الصوت صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہیں کیا؛ بلکہ وہ سب کی اصوات سے مل کر ہوا۔

(۴) حسبنا كتاب الله کا ایک جواب یہ ہے کہ حسبنا كتاب الله في كونه مكتوبًا، أي: واجب الكتابة، اور حدیث جائز الکتابت ہوتی ہے، واجب نہیں۔ اور دوسرا جواب یہ کہ حسبنا كتاب الله في إنشاء الاتحاد بين المسلمين حيث قال: ﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَلَا تَفَرَّقُوْا﴾. (آل عمران: ۱۰۳) وغيرها من الآيات.

اشکال: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا انکار کیا اور کہا کہ جو کہے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا ہے اس کی گردن اڑا دوں گا۔

جواب: اللہ تعالی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو بصیرت دی تھی وہ کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بہت لوگوں کی وفات دیکھی تھی، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا کیسے انکار کر سکتے تھے! حضرت عمرؓ کے فرمان کا مطلب یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت عام لوگوں کی طرح نہیں۔ آپ کی وفات پیر کے دن ہوئی اور بدھ کو دفن کیے گئے؛ لیکن اس عرصہ میں آپ کے جسم اطہر میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے وفات کے بعد آپ کو دیکھ کر فرمایا: "طِبتَ حيًّا و مَيِّتًا". (صحيح البخاري، رقم: ۳۶۶۷).

وعن علي بن أبي طالب قال: لمّا غسَّل النبيَّ صلى الله عليه وسلم ذهَب يلتمِس منه ما

يلتمس من الميت فلم يجده فقال: بأبي الطَّيِّبُ، طِبْتَ حَيًّا، وطِبْتَ مَيِّتًا. (سنن ابن ماجه، باب ما جاء في غسل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:١٤٦٧. وإسناده صحيح)

اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جنازہ عام جنازوں کی طرح ادا کی گئی، اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح غسل دیا گیا، اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح دفن کیا گیا۔ انبیا علیہم السلام کو وہیں دفن کیا جاتا ہے جس مقام پر ان کی وفات ہوتی ہے۔

اشکال: نفسِ موت تو ثابت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَيِّتُوْنَ﴾. (الزمر: ٣٠)

جواب: شدید محبت اور غایتِ تعلق کے سبب اس صدمہ کو برداشت نہ کر سکے۔

قبر میں حیات انبیا کا ثبوت:

پاکستان میں ایک جماعت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے مرحومین کی قبر میں حیات کو حیاتِ برزخی مانتے ہیں اور جسد اطہر کے ساتھ روح کے ایسے تعلق کے قائل نہیں کہ سلام سن لیں، یا سلام کا جواب دیں، یا شفاعت یا دعا فرمائیں؛ جبکہ ہمارے نزدیک حیات انبیا ثابت ہے اور حدیث: ''إنَّ اللّٰهَ حرَّم على الأرض أن تأكل أجسادَ الأنبياء''. [١] ''مررتُ على موسى ليلة أسري بي عند الكثيب الأحمر، وهو قائم يصلي في قبره''. [٢] ''الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون''. [٣] ''من صلى عليَّ عند قبري سمعتُه، ومن صلى عليَّ نائِيًا أُبلِغتُه''. [٤] ''إن للّٰه عزَّ وجلَّ ملائكة سياحين في الأرض يبلغوني من أمتي السلام''. [٥] ''ما من أحد يُسَلِّم عليَّ إلا ردَّ اللّٰهُ عليَّ رُوحِي حتى أَرُدَّ عليه

---

(١) سنن أبي داود، رقم: ١٥٣١. سنن النسائي، رقم: ١٣٧٤. المستدرك للحاكم، رقم: ١٠٢٩. وزاد ابن ماجه: ''فنبيُّ اللّٰه حيٌّ يرزق''. رقم: ١٦٣٧. وإسناده صحيح على شرط البخاري. وقد نص على صحته: الحاكم، والذهبي، وابن خزيمة وابن حبان، والدارقطني، وابن كثير، وابن حجر، والنووي، والمنذري، والمناوي، وغيرهم.

(٢) صحيح مسلم، رقم: ٢٣٧٥.

(٣) مسند أبي يعلى، رقم: ٣٤٢٥. مسند البزار، رقم: ٦٨٨٨. وإسناده صحيح. قال الهيثمي في ''مجمع الزوائد'' (٢١١/٨): ''رجاله ثقات''. وقال الملا علي القاري في ''المرقاة'' (٣٤١/٣): ''وصح خبر الأنبياء أحياء في قبورهم''. وقال الحافظ ابن حجر في ''فتح الباري'' (٤٨٨/٦): ''صحّحه البيهقي''.

(٤) شعب الإيمان، رقم: ١٤٨١. وأخرجه أبو الشيخ في ''الثواب'' بسند جيد. وله شواهد من حديث ابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة. راجع: ''تنزيه الشريعة المرفوعة'' ٣٣٥/١.

(٥) مسند أحمد، رقم: ٤٣٢٠. سنن النسائي، رقم: ١٢٨٢. سنن الدارمي، رقم: ٢٨١٦. مسند البزار، رقم: ١٩٢٤. المستدرك للحاكم، رقم: ٣٥٧٦. وإسناده صحيح على شرط مسلم. وقد صحّحه الهيثمي، والنسائي، والسخاوي، والدارمي، وأبو نعيم، والبيهقي، والحاكم، والذهبي، وغيرهم.

السلامَ". (۱) اور اس جیسی دیگر احادیث اس پر شاہد ہیں۔ تفصیل شعر نمبر ۵۲ میں آرہی ہے۔

اس مسئلے پر پاکستان میں بیسیوں رسالے لکھے گئے، ہم نے یہاں صرف اکابر علمائے دیوبند کے مطابق اپنا عقیدہ لکھ دیا۔ ہم نے اس مسئلے میں موافقین ومخالفین کے متعدد رسالے اور کتابیں پڑھی ہیں، یہاں تفصیلات درج کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

"لو لا عليٌّ لهلك عمر" کی تحقیق:

اشکال: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شیعہ و روافض کم علم اور ناسمجھ کہتے ہیں اور جو مقولہ لوگوں میں مشہور ہے اس کا سہارا لیتے ہیں جو نحو کی کتابوں میں مثال کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے: "لو لا عليٌّ لهلك عمر".

جواب: حدیث کی کتابوں میں یہ مقولہ مذکور نہیں؛ البتہ ابن عبد البرؒ نے "الاستیعاب" (۱۱۰۳/۳) میں بلاسند ذکر کیا ہے، نحویین کی وجہ سے یہ مشہور ہو گیا، نحاۃ کلمہ لو کی مثال میں اس کو پیش کرتے ہیں۔

اس موضوع سے متعلق دو قصے حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں:

(۱) ایک مجنونہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حد زنا نافذ کرنے کا حکم فرمایا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: **رُفـع الـقـلم عن ثلاث: الصبيُّ و النائمُ و المجنون.** تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم واپس لیا۔ (سنن سعيد بن منصور (۶۷/۲). والسنن الكبرى للبيهقي (۲۹۶/٤)

ابن عبد البرؒ نے مذکورہ واقعے کو سعید بن منصور کی سند کے علاوہ ایک دوسری سند سے اپنی کتاب "الاستیعاب" (۱۱۰۲/۳) میں نقل کیا ہے، اور پھر اس واقعے کے ختم پر "الـحـديـث" لکھنے کے بعد لکھتے ہیں: **"فكان عمر رضي الله عنه يقول: لو لا عليٌّ لهلك عمر".** جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عبد البرؒ کی یہ عبارت حدیث کا حصہ نہیں؛ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس زیادتی کے متعلق لکھتے ہیں: **"إن هـذه الـزيـادة ليست معروفة في هذا الحديث".** (منهاج السنة ۴۵/۶)

(۲) ایک عورت نے چار مرتبہ زنا کا اقرار کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر حد جاری کرنے کا حکم فرمایا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: شاید یہ معذور ہو۔ معلوم کرنے پر اس نے کہا کہ شدت پیاس کی وجہ سے میں نے ایک شخص سے پانی مانگا؛ لیکن مجھے اپنے اوپر قدرت دیے بغیر اس نے پانی دینے سے انکار کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر اس سے حد کا حکم واپس لے لیا۔ (سنن سعيد بن منصور (۶۸/۲).

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب زيارة القبور، رقم: ۲۰٤۱، وإسناده حسن.

حیات انبیا کے موضوع پر مزید دلائل اور اشکالات وجوابات کی تفصیل کے لیے "فتاوی دار العلوم زکریا" (۸۶-۷۵/۳)، علامہ خالد محمود کی کتاب "مقام حیات" اور اس موضوع پر لکھے جانے والے رسائل کی طرف رجوع کریں۔

لیکن ان دونوں روایات میں "لولا عليٌّ لهلك عمر" کے الفاظ نہیں ہیں۔

"لولا معاذٌ لهَلك عمر" کی تحقیق:

ایک اور قصہ مشہور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "لولا معاذٌ لهَلك عمر". ابن حزم نے اس قصے کو "المحلی" (۱۰/۱۳۲) میں اس کے ایک راوی ابوسفیان کے ضعف اور اس کے شیوخ کے مجہول ہونے کی وجہ سے باطل کہا ہے؛ لیکن ابن حجرؒ نے ابوسفیان کو صدوق کہا ہے؛ اس لیے اس قصے کو باطل کہنا صحیح نہیں، پورا قصہ ملاحظہ فرمائیں:

"إِنَّ امرأة غاب عنها زوجها، ثم جاء وهي حامل، فرفعها إلى عمر، فأمر برجمها، فقال: معاذ: إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فولدت غلاما له ثنيتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، ابني! فبلغ ذلك عمر، فقال: عجزت النساء أن تلدن مثل معاذ، لولا معاذ هلك عمر". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٢٩٤٠٨).

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب مذکورہ مقولے کی مزید تحقیق کے لیے "فتاوی دار العلوم زکریا" جلد اول کی طرف رجوع فرمائیں۔

معترضین بعض دوسرے اشکالات بھی کرتے ہیں، مثلاً بیس رکعات تراویح کی بدعت شروع کی، ایک طلاق کو تین طلاق کہا، اور متعۃ النساء سے منع فرمایا۔

اشکالات وجوابات کی تفصیلات کے لیے دیکھئے: ارشاد الشیعہ - مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ ص ۱۳۰-۱۵۷۔ ومختصر التحفة الاثني عشرية، ص ٢٤٨-٢٥٦.

نیز تعداد رکعات تراویح، تین طلاق اور متعہ کے موضوع پر متعدد علما نے مستقل کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

مسئلہ متعہ کی تنقیح:

ان اعتراضات میں آج کل متعہ پر اشکالات اور ان کے جوابات قابل ذکر ہیں؛ اس لیے کہ سنی نوجوانوں کو متعہ کے جال میں پھنسانے کی بھرپور کوشش کی جا رہی ہے۔

شیعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر جو فقہی اعتراضات کر رہے ہیں ان سے ہم پہلوتہی کرتے ہیں کہ ان کا ذکر علم کلام کی کتاب کے ساتھ زیادہ مناسب نہیں؛ البتہ متعہ کا مسئلہ اختصار کے ساتھ بیان کریں گے؛ اس لیے کہ یہ مسئلہ معاشرے کے نوجوانوں میں بہت گردش کر رہا ہے، نیز اس مسئلے میں ہمارے سنی علما کی تحریرات میں بھی بہت

اضطراب پایا جاتا ہے؛ اس لیے بندہ عاجز کے خیال میں اس مسئلے کو منقح لکھنے کی ضرورت ہے۔

شیعوں کا اعتراض ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے متعہ کو حرام کر کے شریعت کے حکم کو تبدیل کیا؛ جبکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو حلال کر دیا تھا اور پھر شیعہ متعہ کے لیے بے شمار فضائل اور ثواب بیان کرتے ہیں، جن کو ذکر کرنے کی یہاں نہ گنجائش ہے اور نہ ضرورت ہے؛ لیکن ان کی کتابوں میں الاستبصار اور التہذیب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعہ کی حرمت مروی ہے: "**روي عن علي عليه السلام قال: حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لحوم الحمر الأهلية ونكاح المتعة**". (الاستبصار لأبي جعفر الطوسي ٢٦٦/٥. تهذيب الأحكام للطوسي ٤٥١/١٥. وسائل الشيعة ٣٨١/١٤. الغدير للأميني ٣٦٤/٦ و٣٧٩. وخلاصة الإيجاز في المتعة للمفيد، ص٤٧. وانظر: بطلان عقائد الشيعة للشيخ عبد الستار التونسوي، ص٩٤. و "لله ثم للتاريخ" لحسين الموسوي).

پہلے یہ سمجھ لیں کہ نکاح موبد، نکاح موقت اور متعہ تینوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ نکاح موبد وہ نکاح ہے جو مسلمانوں میں مروج ہے، اور نکاح موقت اور متعہ میں یہ فرق ہے کہ نکاح مؤقت میں میراث، عدت، ثبوت نسب، گواہ، نان نفقہ، سکنی سب ہوتے ہیں اور خاص وقت تک نکاح کا ذکر ہوتا ہے؛ جبکہ متعہ میں اجرت اور وقت کے علاوہ کچھ بھی ضروری نہیں۔

زمانہ جاہلیت میں متعہ ہوتا تھا، اسلام کے آنے کے بعد کچھ لوگ متعہ کرتے تھے بعد ازاں متعہ حرام ہوا اور تا قیامت حرام ہوا۔ سورہ مؤمنون اور سورہ معارج مکی سورتیں ہیں اور ان میں ازواج یعنی نکاح موبد اور باندیوں کے علاوہ عورتوں کو حرام قرار دیا گیا اور اس کی حرمت کا اعلان مدینہ منورہ میں بھی مناسب مواقع پر کیا گیا، جیسے خیبر میں یہودی عورتوں کی خوبصورتی کی وجہ سے متعہ کی حرمت اور حمر اہلیہ کی حرمت کا اعلان ہوا؛ تاکہ کوئی متعہ نہ کرے۔ حجۃ الوداع اور غزوہ تبوک میں بھی حرمت کا اعلان ہوا۔ دیگر غزوات میں بھی اس کی حرمت کا اعلان ہوا۔ غزوہ اوطاس میں نکاح موقت کی اجازت تین دن کے لیے دی گئی تھی، پھر حرمت کا اعلان ہوا۔

اسلام کے آنے کے بعد کچھ لوگ جاہلیت والا متعہ کرتے تھے جس کو اسلام نے ممنوع قرار دیا۔ مسلم شریف میں روایت ہے: "**قال ابن أبي عمرة: إنها كانت رخصة في أول الإسلام لمن اضطر إليها كالميتة والدم ولحم الخنزير، ثم أحكم الله الدين ونهى عنها**". (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٦)

وعن ابن عباس قال: "إنما كانت المتعة أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه، حتى إذا نزلت الآية: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ قال ابن عباس: فكل فرْج سوى

هذين فهو حرام". (سنن الترمذي، رقم: ١١٢٢. قال بشار عواد في تعليقه (٤١٦/٣): وهو حديث ضعيف لضعف موسى بن عبيدة الربذي. وكذلك ضعّفه في تحرير تقريب التهذيب ٤٣٥/٣).

جو مکی آیات متعہ کی حرمت پر دال ہیں وہ سورہ مومنون اور سورہ معارج میں موجود ہیں: ﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ إِلَّا عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ﴾ (المؤمنون: ٥-٦. المعارج: ٢٩-٣٠) ان آیات سے معلوم ہوا کہ زوجہ اور اپنی باندی کے علاوہ سب عورتیں حرام ہیں، متمتعہ نہ بیوی ہے، نہ باندی ہے۔ ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ نِكَاحًا حَتّٰى يُغْنِيَهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾. (النور: ٣٣) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾. (النساء: ٢٥) وقال تعالى: ﴿ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾. (النساء: ٢٥) یہ آیات متعہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوْا بِأَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرٰضَيْتُمْ بِهٖ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ﴾. (النساء: ٢٤)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں منکوحات کا ذکر فرمایا اور اس کے ساتھ دو قیود مذکور ہیں۔ مولانا سرفراز صاحب ''ارشاد الشیعہ'' میں لکھتے ہیں: پہلی قید محصنین کی ہے کہ نکاح کے بعد ان عورتوں کو قید میں رکھو؛ جبکہ متعہ میں یہ قید نہیں پائی جاتی۔ دوسری قید غیر مسافحین کی ہے کہ مستی نکالنا اور شہوت رانی مقصود نہ ہو اور متعہ نام ہی شہوت رانی کا ہے۔ (ارشاد الشیعہ، ص ۱۳۶)

معلوم ہوا کہ اس آیت میں اجور سے مراد مہور ہیں؛ کیونکہ اس سے پہلے نکاح کا ذکر ہے۔

یاد رہے کہ متعہ کی حرمت کا اعلان غزوہ خیبر، عمرۃ القضاء، غزوہ تبوک اور حجۃ الوداع میں ہوا۔

متعہ کے علاوہ نکاح موقت بھی حرام ہے اور اگر کسی نے کر لیا تو احناف کی ظاہر الروایۃ میں نکاح منعقد نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک نکاح منعقد ہے اور توقیت باطل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اس نکاح موقت کا ذکر حضرت سبرہ کی حدیث میں ہے کہ غزوہ اوطاس میں ہمارے لیے مجرد رہنا مشکل ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان عورتوں سے فائدہ اٹھاؤ، یعنی نکاح موبد کر لو۔ لیکن عورتیں متعین مدت مقرر کیے بغیر نکاح پر راضی نہ ہوئیں۔ صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے نکاح موقت کی اجازت دے دی، پس میں اور میرے چچا زاد بھائی ہم دونوں نکلے، ہم دونوں کے پاس چادر تھی، ان کی چادر میری چادر سے اچھی تھی اور میری جوانی ان سے اچھی تھی، تو اس عورت نے کہا یہ بھی چادر ہے اور وہ بھی چادر ہے، پس میں نے اس کے ساتھ نکاح کر لیا اور رات اس کے ساتھ گزاری، پھر صبح میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ اعلان فرما رہے ہیں:

"یا أیها الناس! إني قد کنت أذنت لکم في الاستمتاع، ألا وإن الله قد حرَّمها إلی یوم القیامة". (سن ابن ماجه، رقم: ۱۹۶۲)

یہ واقعہ غزوہ اطاس کا ہے اور جن روایات میں حجۃ الوداع کا ذکر ہے وہ بعض راویوں کا وہم ہے؛ چونکہ فتح مکہ اور غزوہ اوطاس کا سال ایک ہے؛ اس لیے بعض روایات میں فتح مکہ کا ذکر ہے۔

یہ درحقیقت نکاح موقت تھا، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "فأبین أن ینکحنا إلا أن نجعل بیننا وبینهن أجلا، فذکروا ذلك للنبي صلی الله علیه وسلم، فقال: اجعلوا بینکم وبینهن أجلا". آگے ابن سبرہ فرماتے ہیں: "فتزوّجتُها". (سنن ابن ماجه، رقم: ۱۹۶۲) نیز ایک روایت میں ہے کہ ہم نے خصی ہونے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور ایک کپڑے کے بدلے نکاح موقت کی اجازت دے دی: "عن عبد الله قال: کنا نغزو مع رسول الله صلی الله علیه وسلم لیس لنا نساء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننکح المرأة بالثوب إلی أجل". (صحیح مسلم، رقم: ۱۴۰۴)

یہ الفاظ نکاح موقت اور چادر کو مہر بنانے میں صریح ہیں۔

حضرت سلمہ بن اکوع سے مروی ہے: " رخص رسول الله صلی الله علیه وسلم في المتعة (أي: النکاح الموقت) ثلاثًا، ثم نهی عنها". (صحیح مسلم، رقم: ۱۴۰۵)

وعن سبرة أنه کان مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال: "یا أیها الناس إنی قد کنت أذنت لکم في الاستمتاع (أي: النکاح الموقت) من النساء وإن الله قد حرَّم ذلك إلی یوم القیامة". (صحیح مسلم، رقم: ۱۴۰۶)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف اباحتِ متعہ کی نسبت:

اشکال: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متعہ کی اباحت مروی ہے؟

جواب: ابن عباس رضی اللہ عنہ متعہ یعنی نکاح موقت کو مضطر کے لیے مباح سمجھتے تھے؛ لیکن پھر رجوع فرمالیا؛ ابوبکر جصاص لکھتے ہیں: "ولا نعلم أحدًا من الصحابة رُوي عنه تجریدُ القول في إباحة المتعة غیر ابن عباس، وقد رجع عنه حین استقر عنده تحریمها بتواتر الأخبار من جهة الصحابة". (أحکام القرآن ۲/۱۵۲) اس سے معلوم ہوا کہ پہلے ابن عباس نکاح موقت کو مضطر کے لیے جائز سمجھتے تھے، پھر غور وفکر فرما کر رجوع فرمایا کہ اس میں اضطرار نہیں پایا جاتا اور یہ مضطر کے لیے خنزیر کی طرح نہیں بنتا۔

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ لوگ آپ کے فتوے کو بہت مشہور کر رہے ہیں، تو

حضرت ابن عباس نے فرمایا: ”سبحان اللّٰہ ! واللّٰہ ما بھذا أفتیت، إنما ھي کالمیتة والدم ولحم الخنزیر، لا تحل إلا للمضطر“. (نصب الرایة ۳/۱۸۱)

عبارت کی تقدیریوں ہوگی: ”إنما ھي کالمیتة الخ لا تحل إلا للمضطر، ولا اضطرار فیھا بحیث یموت إن لم یتمتع، فما أفتیت بھا. یعنی لوگ سمجھ رہے تھے کہ متمتع مضطر ہے تو شریعت نے نکاح موقت کی اجازت دی تھی؛ لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ ایسا مضطر نہیں کہ اس کے بغیر مرجائے گا؛ اس لیے اجازت نہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔

نیز حضرت ابن عباس کے قول کو حضرت علی نے رد فرمایا، کما فی صحیح مسلم۔ اور اگر بالفرض رجوع نہ کیا ہو اور ابن عباس کے نزدیک مجبور آدمی کے لیے نکاح موقت کی اجازت ہو تو اس میں وہ متفرد ہیں اور حضرت علی، حضرت عمر اور دیگر صحابہ نے ان سے سخت اختلاف کیا۔ حضرت علی نے فرمایا: ”مھلا یا ابن عباس، فإن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نھی عنھا یوم خیبر“. (صحیح مسلم، رقم:۱۴۰۷)

اسی طرح بعض دوسرے صحابہ حضرت جابر وغیرہ سے جو اباحت مروی ہے وہ بھی ان کے نزدیک مضطر کے لیے نکاح موقت ہے یا ان کو نسخ نہیں پہنچا تھا۔ اور اگر مجبوری کی حالت میں نکاح موقت کے وہ حضرات قائل ہوں تو جمہور صحابہ نے ان کے قول کو رد کیا اور حضرت عمر نے اپنے دور حکومت میں سختی سے متعہ کو منع فرمایا۔

نیز بہت ساری صحیح احادیث متعہ کی حرمت میں مروی ہیں۔ شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ نے فتاوی عزیزیہ (۳۹/۲) میں اور مولانا انور شاہ کشمیری نے فیض الباری (۱۳۷/۴) میں یہ فرمایا ہے کہ اصطلاحی متعہ کبھی حلال نہیں ہوا، ہاں بعض غزوات میں نکاح موقت کی اجازت دی گئی تھی۔ (درس ترمذی ۴۰۳/۳)

شیعہ آیت کریمہ کی اس قرارت سے بھی استدلال کرتے ہیں ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ إلی أجل مسمی). اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قرارت متواترہ نہیں؛ بلکہ بعض صحابہ جیسے ابن عباس وغیرہ کی طرف سے تفسیر کے درجے میں منقول ہے۔ علاوہ ازیں یہ نکاح مؤجل پر محمول ہے جو بعد میں حرام کردیا گیا۔ قاضی شوکانی ”نیل الاوطار“ میں لکھتے ہیں: ”وأما قراءة ابن عباس وابن مسعود وأبي بن کعب وسعید بن جبیر ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ إلی أجل مسمی) فلیست بقرآن عند مشترِطي التواتر، ولا سنةٍ لأجل روایتھا قرآنا فیکون من قبیل تفسیر الآیة، ولیس ذلك بحجة“. (نیل الأوطار ۱۴۸/۶)

۳۷

وَ ذُو النُّوْرَيْنِ حَقًّا كَانَ خَيْرًا
مِنَ الْكَرَّارِ فِي صَفِّ الْقِتَالِ

ترجمہ: یہ بات حق ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ افضل اور بہتر ہیں حیدر کرار (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے جو قتال کی صف میں بار بار حملہ کرنے والے ہیں۔

کَرَّار کے معنی واپس اور پیچھے ہٹ کر پھر حملہ کرنے والا۔ دوبارہ حملہ کرنے والا۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ذوالنورین کہنے کی وجہ:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ذو النورین تھے، اور ذو النورین اس لیے کہلائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں حضرت رقیہؓ وحضرت ام کلثومؓ یکے بعد دیگرے ان کے نکاح میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیاں نور ہیں، دین کے اعتبار سے بھی اور نسب کے اعتبار سے بھی۔

عن ابن عباس رضی الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله عز وجلَّ أوحى إليَّ أن أُزوِّج كريمَتَيَّ عثمانَ". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٣٥٠١. وفضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ٨٣٧. وفي إسناده عمير بن عمران الحنفي، وهو ضعيف، قال ابن عدي: حدَّث بالبواطيل).

لفظ "کریمتین" آنکھوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور آنکھوں میں روشنی اور نور ہوتا ہے۔

ایک روایت میں آتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری بیٹی کا بھی انتقال ہوگیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: **"زوِّجوا عثمانَ، لو كان لي ثالثة لزوجتُه، وما زوَّجتُه إلا بالوحي من الله عز وجلَّ".** (المعجم الكبير للطبراني ١٧/ ١٨٤/ ٤٩٠. وفي إسناده الفضل بن المختار، وهو ضعيف).

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا کے انتقال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اپنی دوسری صاحبزادی ام کلثوم رضی اللہ عنہا کا نکاح کیا تو فرمایا: **"لو كان لي عشرٌ لزَوَّجتُكَهُنّ".** (المعجم الكبير للطبراني ٢٢/ ٤٣٦/ ١٠٦١. وإسناده منقطع. وأخرجه الطبراني بإسناد آخر في الأوسط، وفيه محمد بن زكريا الغلابي، وهو ضعيف).

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا نسب: **عثمان بن عفان بن العاص بن أُميّة بن عبد الشمس بن عبد مناف بن قصيّ القُرشي.** آپ رضی اللہ عنہ کی والدہ محترمہ کا نام اروی ہے۔ واقعہ فیل کے چھ برس بعد پیدا ہوئے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ حبشہ کی طرف پہلی ہجرت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں ان کی تیمارداری اور خدمت کی خاطر بدر میں شرکت نہ کر سکے۔ بیعت رضوان میں شریک ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قاصد بنا کر مکہ مکرمہ بھیج دیا تھا، اور بیعت کے وقت اپنے ایک ہاتھ پر دوسرا ہاتھ رکھ کر ارشاد فرمایا: یہ عثمان کا ہاتھ ہے۔ آپ نے اپنے ہاتھ کو عثمان رضی اللہ عنہ کا ہاتھ فرمایا۔ یکم محرم ۲۴ھ ہجری کو خلیفہ بنائے گئے۔ آپ کی مدت خلافت ۱۲ سال ہے۔ ۱۸ ذوالحجہ ۳۵ھ ہجری کو ۸۲ سال کی عمر میں اسود تجیبی اور اس کے ساتھیوں نے آپ کو شہید کیا۔ (دیکھئے: الإصابة ٤/٣٧٧. وأسد الغابة ٣/٥٧٨. والاستيعاب ٣/١٠٣٧)

قاتلین میں حکیم بن جبلہ، عبد الرحمٰن بن عدیس، الاشتر مالک بن حارث النخعی اور کنانہ بن بشر شامل تھے۔ آخری وار اسود تجیبی نے کیا۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ٢/٢٤٢)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے اوباش قسم کے لوگ تھے:

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قاتلین عثمان میں انصار و مہاجرین میں سے کوئی بھی شریک نہیں تھا۔ آپ کو شہید کرنے والے مصر کے شریر قسم کے لوگ تھے۔

خلیفہ ابن خیاط لکھتے ہیں کہ: "**ثنا عبد الأعلى بن الهيثم قال: حدثني أبي قال: قلت للحسن: أكان في من قتل عثمان أحد من المهاجرين والأنصار؟ قال: لا! كانوا أعلاجا من أهل مصر**". (تاريخ خليفة بن خياط، ص ١٧٦)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے مصر کے ناکارہ افراد، کمینے اور رذیل قسم کے لوگ تھے۔ "**ولم يشارك في قتله أحدٌ من الصحابة، وإنما قتله هَمَجٌ ورُعاعٌ من غَوغَاء القبائل وسفلة الأطراف والأرذال، تحزبوا وقصدوه من مصر، فعجزت الصحابة الحاضرون عن دفعهم فحصروه حتى قتلوه رضي الله عنه**". (شرح النووي على مسلم ١٥/١٤٨)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "إن أخيار المسلمين لم يدخل واحد منهم دم عثمان، لا قتل، ولا أمر بقتله، وإنما قتله طائفة من المفسدين في الأرض من أوباش القبائل وأهل الفتن". (منهاج السنة ٤/٣٢٣. المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ٢٢٥. المسامرة، ص ١٥٩، ط: مصر)

یادر ہے کہ محمد بن ابی بکر اور عمرو بن الحمق دونوں صحابہ میں شمار ہیں اور محققین کے نزدیک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہیں تھا۔ ہاں عمرو بن حمق کی رائے تھی کہ حضرت عثمان اپنے عہدہ سے مستعفی ہو جائیں؛ لیکن شریک قتل نہیں تھے۔ شیخ محمد حسان "الفتنه بين الصحابة" میں لکھتے ہیں: "وأحبُّ أن أنبه في هذا المقام الذي زلت فيه أقلام، وزاغت فيه أفهام إلى مسئلة من الخطورة بمكانٍ ألا وهي: أنه لم يشارك في قتل عثمان رضي الله عنه أحدٌ من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما الذي شارك في قتله هم من السبئية والمنافقين؛ كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه الصحيح، وقد أشرتُ إلى ذلك، ولذلك قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في "البداية والنهاية" (٧/٢٠٧): "وأما ما ذكره بعض الناس من أن بعض الصحابة أسلمه ورضي بقتله، فهذا لا يصح عن أحد من الصحابة أنه رضي بقتل عثمان رضي الله عنه، بل كلهم كرهه ومقَتَه وسبّ من فعله، ولكن بعضهم كان يودُّ لو خلع نفسه من الأمر؛ كعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وعمرو بن الحَمِق، وغيرهم". انتهى. (تعليق الفتنة بين الصحابة للشيخ محمد حسان، ص ١٦٥)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ کبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حق پر ہیں، خلافت سے دستبرداری کا تقاضا بالکل بے جا اور غلط ہے۔

ابو الشکور سالمی نے التمہید (ص ۱۶۴) میں، قاضی ابو بکر بن العربی نے العواصم من القواصم (ص ۱۳۶) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۷/۱۸۵) میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ جنھوں نے قاتلین عثمان میں عمرو بن الحمق کا نام لیا ہے ان کا قول مرجوح ہے۔ (سیرت علی رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع، ص ۲۱۵)

باغیوں کی جماعت کے ساتھ محمد بن ابی بکر بھی آئے تھے؛ مگر جب حضرت عثمان نے کہا کہ اگر تمہارے والد ہوتے تو اس طرح نہیں کرتے، تو محمد بن ابی بکر شرمندہ ہو کر گھر سے نکل گئے۔ ایک روایت میں ہے کہ محمد بن ابی بکر نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گلے میں نیزہ اتارا؛ لیکن یہ سب باتیں غلط ہیں، اصل بات یہ ہے کہ محمد بن ابی بکر کا ذہن سبائیوں نے حضرت عثمان کے خلاف بنایا تھا، جب وہ مدینہ پہنچے اور حضرت عثمان سے ملاقات کی اور منافقین کی چال سمجھ گئے تو حضرت عثمان کے ہاں سے نادم ہو کر نکلے، نہ نیزہ چلایا، نہ داڑھی پکڑی اور نہ وار کیا۔

منافقین کا مقصد یہ تھا کہ قریشی ایک قریشی کے ہاتھ سے قتل ہو جائے اور ہم درمیان سے نکل جائیں گے، مگر ایسا نہیں ہوا۔ اس کے بعد قتیرہ سکونی اور سودان بن حمران وغیرہ داخل ہوئے اور مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔

قالوا: فلمّا خرَج محمدُ بن أبي بكر وعرفوا انكسارَه، ثار قتيرةُ وسودانُ ابنُ حُمران السَّكُونيّان والغافِقيُّ بحديدة معه. (تاريخ الطبري ٤/٣٩١).

وروى أسدُ بن موسى قال: حدثنا محمد بن طلحة قال: حدثنا كنانة مولى صفية بنت حُيَيٍّ وكان شهِد يوم الدار إنه لم ينل محمدُ بن أبي بكر من دم عثمان، فقال محمد بن طلحة: فقلت لكنانة: فلم قيل إنه قتله؟ قال: معاذ الله أن يكون قتله، إنما دخل عليه فقال له عثمان: يا ابن أخي لست بصاحبي، وكلّمه بكلام، فخرج ولم ينل من دمه بشيء. (الاستيعاب ١٣٦٧/٣).(1)

---

(1) وقال يحيى بن إبراهيم في كتابه" مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري" (ص٢٤٣–٢٤٥): **ثالثًا:** اتهام محمد بن أبي بكر بقتل عثمان رضي الله عنه بمشاقصه. فهذا قد اضطربت الروايات فيه. والذي ترجح عندي براءته من ذلك للأسباب التالية:

١ – أن عائشة رضي الله عنها خرجت إلى البصرة للمطالبة بقتلة عثمان. ولو كان أخوها منهم ما حزنت عليه.

٢ –لعن علي رضي الله عنه لقتلة عثمان رضي الله عنه، وتبرؤه منهم يقتضي عدم تقريبهم وتوليتهم، وقد ولى محمد بن أبي بكر مصر، فلو كان منهم ما فعل ذلك.

٣– ما أخرجه ابن عساكر بسنده عن محمد بن طلحة بن مصرف قال: سمعت كنانة مولى صفية بنت حيي قال: "شهدت مقتل عثمان وأنا ابن أربع عشرة سنة. قلت: هل أندى محمد بن أبي بكر بشيء من دمه؟ فقال: معاذ الله، دخل عليه، فقال عثمان: يابن أخي لست بصاحبي. فخرج ولم يند من دمه بشيء...".(تاريخ دمشق ٣٩/٤٠٧)

ويشهد لهذا ما أخرجه خليفة بن خياط والطبري بإسناد رجاله ثقات عن الحسن البصري – وكان ممن حضر يوم الدار أن ابن أبي بكر أخذ بلحيته فقال عثمان: لقد أخذت مني مأخذًا أو قعدت مني مقعدًا ما كان أبوك ليقعده، فخرج وتركه. (تاريخ خليفة، ص ١٧٤ . تاريخ الطبري٤/٣٨٣)

رابعًا: أن الأحاديث التي ذكرت اشتراكه في القتل لا تخلو من مقال وهي:

١ – ما أخرجه الطبري [٤/٣٧١]، والطبراني [المعجم الكبير ٨٣/١]، وابن عساكر [٣٩–٤٠٤]، وفي سنده وثاب، وكان ممن أدركه عتق عثمان. وقد ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً، فهو في حكم مستور الحال.

٢ – ما أخرجه الطبراني [٨٣/١]، وفي سنده مبارك بن فضالة، وقد عنعن وهو يدلس ويسوي، وفيه سياف عثمان ولم يسم.

٣– ما أخرجه خليفة بن خياط[ص ١٧٥] عن المدائني، وفيه أبو زكريا العجلاني لم أقف له على ترجمة.

٤ – ما أخرجه الطبراني [المعجم الكبير ٨٨/١] من قول عائشة:" أقاد الله ابن أبي بكر به" أي بعثمان مما قد يفهم منه اشتراكه في قتله، فهو وإن كان إسناده ظاهره السلامة فهو يخالف ما هو أصح منه، وهو حديث أبي عوانة السابق =

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اسلام کی خوب اشاعت ہوئی۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت سے فتوحاتِ اسلامیہ کا سلسلہ رک گیا تھا؛ مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت کی فتوحات نے اس کی تلافی کر دی۔اسلامی حکومت کی اس شان وشوکت کو دیکھ کر یہود ونصاریٰ اور منافقین نے کچھ سادہ لوح مسلمانوں کو اپنے ساتھ ملا کر بے جا اعتراضات اور اشکالات کیے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے خلافت سے دستبردار ہونے کا مطالبہ کیا۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فتنہ کو ختم کرنے کے لیے یہ چاہتے تھے کہ خلافت چھوڑ دیں؛ لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ارشاد فرمایا تھا: **"يا عثمانُ إنه لعل اللّٰهَ يُقَمِّصُك قميصًا، فإن أرادوك على خلعِه فلا تخلعْه لهم"**. (سنن الترمذي، باب مناقب عثمان بن عفان رضي اللّٰه عنه، رقم: ۳۷۰۵. ومسند أحمد، رقم: ۲۵۱۶۲. وقال الترمذي: حديث حسن).

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اس فتنہ کو سرد کرنا چاہتے تھے جو عبد اللہ بن سبا نے مصر میں اٹھایا تھا اور جب امیر مصر نے اس کو مصر سے باہر نکال دیا تو کوفہ میں اس نے مزید فساد پھیلایا؛ چونکہ وہ صنعا کا ایک یہودی تھا جو خود کو مسلمان ظاہر کر کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی قربت حاصل کر کے حکومت کو برباد کرنا چاہتا تھا؛ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کو عزت نہ دی تو اس نے انتقاماً ان کے خلاف لوگوں میں فساد بھڑکایا۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فتنے کو شروع نہیں کرنا چاہتے تھے؛ اس لیے جو لوگ آپ کی حفاظت کے لیے آئے آپ نے انھیں واپس کر دیا، صرف عبد اللہ بن زبیر اور مروان زبردستی سے رہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حسنین رضی اللہ عنہما کو ان کے دروازے پر مقرر کیا کہ کوئی اس راہ سے اندر نہ جائے؛ مگر باغیوں نے چھت پر چڑھ کر ان کو شہید کر دیا۔حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور مروان مقابلہ نہ کر سکے۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عام صحابہ کو لڑنے کی اجازت اس لیے نہیں دی تھی کہ مسلمانوں میں ان کے حکم

= إضافةً إلى الغرابة في متنه، ومن ذلك قول الراوي: "وقدمنا المدينة لننظر كيف قتل عثمان، فلما قدمنا مرَّ منا بعض إلى عليٍّ، وبعض إلى الحسين بن عليٍّ رضي اللّٰه عنهما، وبعض إلى أمهات المؤمنين رضي اللّٰه عنهن، فانطلقت حتى أتيت عائشة ..." والثابت تاريخيًّا أن عائشة وعليًّا رضي اللّٰه عنهما لم يجتمعا في المدينة بعد قتل عثمان رضي اللّٰه عنه. (تاريخ الطبري ٤/٤٤٦-٤٥٢).

وهناك روايات ضعيفة عن الواقدي تفيد اشتراكه في دمه. (راجع: تاريخ الطبري ٤/٣٩١-٣٩٣)

ويقابلها روايات سيف بن عمر الضبي التي تنفي ذلك وترده. (راجع: تاريخ الطبري ٤/٣٩١-٣٩٣. وتاريخ دمشق لابن عساكر، ترجمة عثمان رضي اللّٰه عنه). انتهى كلام يحيى بن إبراهيم بن علي اليحيى.

وقال ابن كثير: "ويروى أن محمد بن أبي بكر طعنه بمشاقص في إذنه حتى دخلت في حلقه. والصحيح أن الذي فعل ذلك غيره، وأنه استحيى ورجع حين قاله عثمان: لقد أخذت بلحية كان أبوك يكرمها، فتَذَمَّم من ذلك وغطى وجهه ورجع، وحاجز دونه فلم يُفِد، وكان أمر اللّٰه قدرًا مقدورًا وكان ذلك في الكتاب مسطورًا". (البداية والنهاية ١٨٩/٧)

سے تلوار کا چلنا انھیں گوارا نہ تھا۔شہادت کے وقت قرآن کی تلاوت کر رہے تھے، جن آیات قرآنی پر آپ کا خون گرا وہ یہ تھیں: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّٰهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾. (البقرة:۱۳۷). (شعب الإيمان، رقم: ۲۰۳٤. وفضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم: ۸۱۷)

نیز اکثر صحابہ کرام حج کے لیے گئے ہوئے تھے اور بہت سارے صحابہ اور تابعین اللہ تعالی کے دین کی سربلندی کے لیے سرحدوں پر مصروف جہاد تھے، مفسدین ہزاروں کی تعداد میں مدینہ پہنچ گئے، مدینہ منورہ میں موجود صحابہ کے لیے ان کا مقابلہ مشکل تھا، پھر بھی وہ اپنی جانوں کو ہتھیلی پر رکھتے ہوئے مقابلہ کرتے؛ لیکن امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سختی سے مقابلہ سے منع فرماتے تھے۔شیخ عثمان الخمیس نے "حقبة من التاريخ" (ص ٦٨-٦٩) پر اس اشکال کا کہ صحابہ نے حضرت عثمان سے دفاع کیوں نہیں کیا؟ تین طریقے پر جائزہ لیا ہے: ۱-حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سختی سے مقابلہ سے منع فرمایا۔ ۲-مدینہ میں صحابہ کی تعداد خوارج کے مقابلے میں کم تھی، بہت سارے صحابہ حج کے لیے گئے تھے اور کچھ نے مصر، شام، کوفہ، بصرہ اور عراق وغیرہ کو وطن بنایا تھا۔ ۳-بعض صحابہ نے اپنے صاحبزادوں کو دفاع کے لیے بھیجا تھا؛ لیکن ان کا یہ خیال نہیں تھا کہ نوبت قتل تک پہنچے گی۔

استنبول کے عجائب خانہ میں ان کا یہ قرآن موجود ہے، جس پر خون کے نشانات اب تک باقی ہیں۔

روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہادت کے وقت روزے سے تھے اور آپ نے خواب دیکھا: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ اگر آپ نے ان سے مقابلہ کیا تو آپ ان کے مقابلے میں کامیاب ہوں گے، اور اگر مقابلہ نہیں کیا تو آج میرے ساتھ افطار کرنا۔(تاريخ دمشق لابن عساكر ۳۸۸/۳۹. والبداية والنهاية ۱۸۳/۷)

باغیوں نے بہانہ کیا کہ ہم کو دھوکا دیا گیا۔اصل بات یہ تھی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے محمد بن ابی بکر کو مصر کا گورنر مقرر کیا اور ایک خط دیا جس میں یہ لکھا کہ تمھارا گورنر محمد بن ابی بکر ہے۔راستے میں ان کو ایک آدمی ملا جو تیز رفتار سواری پر سوار تھا اور کہا کہ حضرت عثمان نے بھیجا ہے اور ایک خط دیا کہ حضرت عثمان نے کہا ہے کہ محمد بن ابی بکر مصر پہنچے تو اُس کو قتل کر دیا جائے، اور فاقبلوہ کے بجائے فاقتلوہ لکھا گیا تھا، اور اس خط پر خلیفہ کی مہر ثبت تھی۔باغی واپس ہوئے اور یہ خط دکھا کر کہا کہ آپ نے ہمیں دھوکا دیا ہے۔

محمد بن ابی بکر کے بارے میں بعض غلط روایات:

کتب تاریخ میں یہ واقعہ بھی لکھا ہے کہ محمد بن ابی بکر پر حد قائم کرنا لازم ہو گیا تھا، اس حد کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جاری کیا۔بعد میں محمد بن ابی بکر کو شہید کر دیا گیا۔یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی لاش جلا دی گئی؛ لیکن جلانے

اور گدھے کی کھال میں بند کرنے کی روایت صحیح نہیں۔ (۱)

(۱) قال علي بن محمد الصَّلَّابي: وبدأ محمد بن أبي بكر يمارس ولايته، وقد مضى الشهر الأول من ولايته بسلام، إلا أنَّ الأمور بدأت تتغير بعد ذلك، فلم يعمل محمد بنصيحة قيس بن سعد، وبدأ يتحرش بأولئك الأقوام الذين لم يبايعوا عليًّا، فكتب إليهم يدعوهم إلى المبايعة فلم يجيبوه، فبعث رجالا إلى بعض دورهم فهدموها ونهب أموالهم وسجن بعض ذراريهم، فعملوا على محاربته، ثم إن معاوية أعدَّ جيشًا بقيادة عمرو بن العاص فغزا به مصر، وتحالف مع من قاتلهم محمد بن أبي بكر، وكانت قوتهم كبيرة تصل إلى عشرة آلاف مقاتل، وفيهم مسلمة بن مخلد ومعاوية بن حديج، ووقعت بينهم وبين محمد بن أبي بكر معارك قوية انتهت بمقتل محمد بن أبي بكر واستيلاء أجناد معاوية على مصر، وبذلك خرجت مصر من حكم علي بن أبي طالب رضي الله عنه سنة ثمان وثلاثين للهجرة. (تاريخ الطبري ٦/٥) وقد انفرد أبو مخنف الشيعي الرافض برواية مفصلة ذكرها الطبري [٦/٧-١٨] ، شوهت كثيرا من حقائق التاريخ، والتي لم يخرجها غيره، ثم ذكرها بعض المؤرخين على النحو التالي:

اليعقوبي: ذكر قتال عمرو بن العاص لمحمد بن أبي بكر، وأن معاوية بن حديج أخذه وقتله، ثم وضعه في جيفة حمار فأحرقه.[تاريخ اليعقوبي ٢/١٩٤]. وأما المسعودي [مروج الذهب٢/٤٢٠]، وابن حبان [الثقات٢/٢٩٧]، فقد أشارا إلى قتل محمد بن أبي بكر ولم يذكرا التفاصيل. ونقل ابن الأثير [الكامل ٢/٤٠٩-٤١٤] رواية أبي مخنف في الطبري بعد ما حذف منها كتاب معاوية إلى محمد بن أبي بكر، ونص المكاتبات بين علي وابن أبي بكر، وحذف رد ابن أبي بكر على معاوية وعمرو بن العاص، من رواية أبي مخنف في الطبري.

وقد ذكر النويري [نهاية الأرب ٢٠/١٠٧-١١٢] نحوا مما ذكره ابن الأثير، وذكر ابن كثير قريبًا مما ذكره ابن الأثير والنويري، وأما ابن خلدون فأشار إلى معنى روايات أبي مخنف [تاريخ ابن خلدون ٤/١١٢٦-١١٢٨] . واختصر ابن تغري بردي روايات أبي مخنف (النجوم الزاهرة ١/١٠٧-١١٢] ، وكل هذه الروايات جاءت من طريق أبي مخنف وساهمت في تشويه التاريخ الإسلامي لتلك الحقبة، وتناقلها الكتاب المعاصرون دون تمحيص وساهموا في نشرها، واستقرت كثير من تلك الأكاذيب في أذهان بعض المثقفين، فأصبحت جزءا لا يتجزأ من ضمن سلسلة المفاهيم المغلوطة التي نشروها بين الناس.

هذا، وإنّ قتل معاوية بن حديج لمحمد بن أبي بكر قد ثبت من طريق صحيح فيما أخرجه أبو عوانة عن عبد الرحمن بن شماسة قال: دخلت على عائشة أم المؤمنين فقالت لي: ممن أنت؟ قلت: من أهل مصر، قالت: كيف وجدتم ابن حديج في غزاتكم هذه ؟ فقلت: وجدناه خير أمير ما مات لرجل منا عبد إلا أعطاه عبدا ، ولا بعير إلا أعطاه بعيرا، ولا فرس إلا أعطاه فرسا، قالت: أما إنه لا يمنعني قتله أخي أن أحدث ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اللّهم من ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به، ومن شق عليهم فشق عليه".(مسند أبي عوانة ٤/١١٣ . وصحيح مسلم، رقم:١٨٢٨ مع اختلاف في بعض الألفاظ)

وقال يحيى بن إبراهيم في كتابه "مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري": رابعًا: ما ورد من تخويف معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه لمحمد بن أبي بكر بالمثلة، وما ذكر من جعل محمد بن أبيبكر فى جيفة حمار وإحراقه . كل هذا لا يستقيم مع أحكام الشرع فى القتل، فقد ورد الزجر عن التمثيل بالكفار فكيف بالمسلمين ! ... وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمثلة – وهل يظن بالصحابة الكرام مخالفة هذا، وهم كما وصفهم ابن عمر: "خير هذه الأمة، أبرّها =

بعض لوگ کہتے ہیں کہ محمد بن ابی بکر کے قتل کے حکم کا جعلی خط مروان نے لکھا تھا؛ لیکن یہ بات غلط ہے؛ اس لیے کہ مروان حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حامی تھے اور ان کو بچانے کی فکر میں رہتے تھے۔(۱)

= قلوبًا، وأعمَقَها علمًا، وأقلَّها تكلُّفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، ونقل دينه، فتشبَّهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فهم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا على الهدى المستقيم ورب الكعبة ...". (حلية الأولياء ۱/۳۰۵).

وقال عنهم ابن أبي حاتم[في مقدمة الجرح والتعديل ۱/۷] : "... ندب الله عز وجل إلى التمسك بهديهم والجري على مناهجهم، والسلوك لسبيلهم والإقتداء بهم فقال: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَ تْ مَصِيْرًا﴾.(النساء:۱۱۵)

وأصح رواية جاء ت في إحراقه ما أخرجه الطبراني عن الحسن البصري قال: أُخِذ هذا الفاسقُ محمد بن أبي بكر في شعب من شعاب مصر فأدخِل في جوف حمار فأُحرِق" [المعجم الكبير، رقم:۱۲۳] وهذه الرواية مرسلة إذ أن الحسن لم يشهد الحادثة ولم يسم لنا من نقل عنه، إضافةً إلى أن النص لم يذكر من قام بإحراقه، وأيضًا ما كان للحسن أن يرميه بالفسق وهو يعلم ثناء علي رضي الله عنه عليه وتفضيله له؛ لأنه كان صاحب عبادة واجتهاد.

وقد أخرج خليفة بن خياط بسند رجاله ثقات عن عمرو بن دينار المكي قال: "أتي عمرو بن العاص بمحمد بن أبي بكر أسيرًا، فقال: هل معك عهد؟ هل معك عقد من أحد؟ قال: لا. فأمر به فقُتِل". [تاريخ خليفة، ص۱۹۲]. فهذه الصفة في مقتله تناقض ما أورده أبو مخنف. (مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري، ص۲۴۵-۲۴۷)

(۱) محبّ الدین الخطیب "العواصم من القواصم" کے حاشیے میں لکھتے ہیں: "ولا يعقل أن يكون تدبيرهذا الدور التمثيلي صادرًا عن عثمان أو مروان أو أي إنسان يتصل بهما، لأنه لا مصلحة لهما في تجديد الفتنة بعد أن صرفها اللهُ، وإنما المصلحة في ذلك للدعاة الأولين إلى أحداث هذا الشغب، ومنهم الأشتر وحكيم بن جبلة اللّذان لم يسافرا مع جماعتهما إلى بلديهما، بل تخلفا في المدينة (الطبري ۵/۱۲۰)، ولم يكن لهما أي عمل يتخلفان في المدينة لأجله إلا مثل هذه الخطط والتدابير التي لا يفكران يومئذ في غيرها". (حاشية العواصم من القواصم، ص۱۳۳)

وقال محب الدين الخطيب في حاشيته على "المنتقى من منهاج الاعتدال" : "لا سيما وأن عثمان ومروان يعلمان أن ابن أبي سرح ليس في مصر، وأنه استأذن الخليفة بالمجيء إلى المدينة، فكيف يكتب إليه عثمان أو مروان إلى مصر وهما يعلمان أنه ليس في مصر؟ ومروان أنبل من أن يخون أمانة أدنى الناس، فكيف يخون أمانة أمير المؤمنين عثمان في خاتمه وأدق شئون خلافته، وإذا كان خاتم عثمان قد زوره مروان فمن الذي زور خاتم عليٍّ؟ والرافضة تعلم أن مروان موضع ثقة أمثال زين العابدين علي بن الحسين في أحكام الدين، وزين العابدين أحد الذين يروون عن مروان، روى ذلك الحفاظ والأئمة، وآخرهم الحافظ ابن حجر في الإصابة، وترى تفصيل ذلك في طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي في ترجمة اللغوي الشهير أبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر صاحب تهذيب اللغة (۲۸۲-۳۷۰)، وممن نص الحافظ ابن حجر على روايته عن مروان: سعيد بن المسيب رأس علماء التابعين، وإخوانه من الفقهاء السبعة أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وعروة بن الزبير، وأضرابهم كعراك بن مالك الغفاري المدني فقيه أهل دهلك وكان ممن يصوم الدهر، وكعبد الله بن شداد بن الهاد أحد الرواة عن عمر وعلي ومعاذ، وإن رواية عروة بن الزبير عن مروان في كتاب الوكالة من صحيح البخاري (ك ۴۰ ب۷ص۶۲) وفي مسند الإمام =

مروان ۲ھ ہجری میں پیدا ہوئے اور فتح مکہ کے وقت ان کی عمر چھ سال تھی۔ ابن کثیر کی تصریح کے مطابق وہ صغارِ صحابہ میں سے تھے، جیسے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ؛ اس لیے بظاہر یہ خط باغیوں نے خود لکھا تھا؛ تاکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی راہ ہموار ہوسکے۔ (۱)

حافظ ابن کثیر نے اس بارے میں البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ بلوائیوں نے حضرت علی وطلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم کی طرف سے بصرہ وکوفہ کے خوارج کے نام جعلی خط لکھے جس کا ان سب حضرات نے انکار کیا، ایسے ہی حضرت عثمان کے نام سے بھی انھوں نے جعلی خط لکھا، جس سے نہ حضرت عثمان کو کچھ واسطہ تھا نہ مروان کو یہ سب بلوائیوں کی حرکت تھی۔ "كتبوا من جهة علي وطلحة والزبير إلى الخوارج كتبًا مُزوَّرةً أنكروها، وهكذا زُوِّر هذا الكتاب على عثمان". (البداية النهاية ۱۷۵/۷)

مروان سے متعلق تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں ملاحظہ فرمائیں۔

= أحمد (۳: ۳۲۱، و۳۲۳، و۳۲٦ و۳۲۸ و٥: ۱۸۹) ورواية عراك عن مروان نقلها إمام أهل مصر الليث بن سعد عن يزيد بن حبيبة في مسند أحمد (٤: ۳۲۸) ورواية عبد اللّه بن شداد بن الهاد عن مروان في مسند أحمد (٦: ۳۱۷ و۳۲۳).

بل في رواة أحاديث مروان عبد الرزاق إمام اليمن وكانت فيه نزعة تشيع، فإذا كان مروان موضع ثقة جميع هؤلاء الأئمة الأعلام من زين العابدين علي بن الحسين إلى عبد الزراق بن همام الصنعاني، فما على أي مسلم إذا سمع من رافضي قالة السوء في مروان إلا أن يضرب بها وجهه ويمضي في سبيله. (حاشية "المنتقى من منهاج الاعتدال"، ص ۳۹۳-۳۹٤)

تنبیہ: مذکورہ عبارت میں امام عبدالرزاق کی طرف تشیع کی نسبت صحیح نہیں۔ محققین نے عبدالرزاق کے شیعہ ہونے کی تردید فرمائی ہے۔ دکتور بشار عواد اور شیخ شعیب ارناؤط "تحریر تقریب التہذیب" (۳٦۰/۲) میں لکھتے ہیں: "لم يثبت تشيعه، ولا وجدنا ذلك في كتابه العظيم "المصنف"، ولم نجد له رواية عند الشيعة، فلو كان شيعيًا لرووا عنه".

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت مروان کی عمر آٹھ سال تھی، مزید یہ کہ وہ فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر ممیّز تھے؛ اس لیے اگرچہ ان کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع میں اختلاف ہے؛ لیکن رویت ثابت ہے، اور ممیّز کی رویت صحابیت کے لیے کافی ہے؛ اسی لیے وہ اکثر حضرات کے نزدیک صحابی ہیں، جیسا کہ ابن کثیر نے تصریح فرمائی ہے؛ قال ابن كثير: "وهو صحابي عند طائفة كثيرة، لأنه ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عنه في حديث صلح الحديبية". (البداية والنهاية ۲۵۷/۸).

وقال الذهبي: "لم يصح له سماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن له رؤية". (تاريخ الإسلام للذهبي ۷۰٦/۲)

وقال العيني وابن حجر: "توفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين". (عمدة القاري ۲۹۱/٤. الإصابة ۲۰۳/٦).

وقال ابن العربي: "مروان رجل عدل من كبار الأمة عند الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين. أما الصحابة فإن سهل بن الساعدي روى عنه. وأما التابعون فأصحابه في السن وإن [كان] جازهم باسم الصحبة في أحد القولين. وأما فقهاء الأمصار فكلهم على تعظيمه واعتبار [خلافته] والتلفت إلى فتواه والانقياد إلى روايته. وأما السفهاء من المؤرخين والأدباء فيقولون على أقدارهم". (العواصم من القواصم، ص ۱۰۱-۱۰۲)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کا الزام:

(۱) ولید بن عقبہ شارب خمر تھے اور فجر کی نماز نشہ میں دو کے بجائے چار رکعت پڑھادی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کو امیر مقرر کیا۔

جواب: ولید بن عقبہ ایک شریف امیر تھے؛ لیکن بدقسمتی سے کوفہ کے گورنر تھے اور کوفہ کے شریر لوگوں نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو بھی معاف نہیں کیا اور ان کے خلاف بے جا شکایات کیں، حضرت عمر نے سعد کو واپس بلایا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو عراق اور اُردن کا امیر بنایا تھا۔ اور نصاریٰ بنی تغلب کے مقابلے پر اُن کو بھیجا تھا، وہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے سے امیر چلے آرہے تھے؛ اگرچہ ان کا لڑکپن کا زمانہ تھا؛ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کی صلاحیت کی بنیاد پر ان کو کوفہ کا امیر مقرر فرمایا۔ کوفہ کی اہمیت اس لیے بھی مسلّم تھی کہ آذربیجان اور آرمینیا اس کے اطراف میں واقع تھے۔ اور کوفہ ہیڈ کوارٹر تھا۔

شرب خمر کا واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ کوفہ کے چند نوجوان زہیر بن جندب، مورع بن ابی مورع اور شبیل بن ابی الازدی نے ابن حیسمان کو قتل کر دیا، جن کے قصاص میں ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نے ان نوجوانوں کو قتل کیا، جس سے ان کے والد اور متعلقین کو غصہ آیا اور وہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینے پر تل گئے۔ ولید بن عقبہؓ ایک بہادر اور صاف دل انسان تھے، یہاں تک کہ ان کے گھر کا دروازہ بھی نہ تھا۔ ایک روز ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ایک نصرانی شخص کے ساتھ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہوا تھا انگور کھا رہے تھے۔ مقتولین کے والی جندب، ابو مورع اور ابو زینب نے موقع دیکھ کر ولید بن عقبہ پر شراب پینے کی تہمت لگائی، اور لوگوں کو اس پر ابھارا؛ چنانچہ لوگ اچانک ولید بن عقبہ کے گھر میں داخل ہوئے، طبق میں صرف چند انگور رہ گئے تھے اس لیے ولید بن عقبہ نے اسے چارپائی کے نیچے کھسکا دیا، ایک شخص نے چارپائی کے نیچے ہاتھ ڈال کر دیکھا تو طبق میں شراب کے بجائے چند انگور تھے جنھیں ولید بن عقبہ نے شرم کی وجہ سے چھپا دیا تھا، یہ دیکھ کر لوگوں نے جندب، ابو مورع اور ابو زینب کو برا بھلا کہا اور امیر پر تہمت لگانے کی وجہ سے ان پر لعنت کی، جس کی وجہ سے ان لوگوں کا غصہ اور بڑھ گیا؛ چنانچہ انھوں نے ایک مرتبہ ولید بن عقبہ کو سوتا ہوا پایا تو ان کی انگوٹھی لے لی اور کچھ لوگوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس انگوٹھی دے کر بھیجا کہ وہ مخمور تھے، ہم نے ان کی انگوٹھی لی، گویا انھوں نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کے شراب پینے کی گواہی دی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو بلایا، ولید بن عقبہ نے انکار کیا کہ انھوں نے شراب نہیں پی؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان گواہوں

کی وجہ سے حد قائم کی اور ولید بن عقبہ سے کہا کہ بھائی صبر کرنا، یہ گواہ جہنم کو اپنا ٹھکانا بنا رہے ہیں۔ (تکملة فتح اللملهم ۲/ ۴۹۹-۵۰۰)

اور فجر کی نماز میں دو کے بجائے چار رکعت پڑھانے کی جہاں تک بات ہے، تو یہ صحیح مسلم کی روایت ہے۔ اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ حُضین بن منذر حضرت عثمان کے پاس آئے تھے، ان کے سامنے دو گواہوں نے ولید بن عقبہ کے شراب پینے اور دو رکعات فجر پڑھا کر مزید پڑھانے کی درخواست کا ذکر کیا ہے۔ (صحیح مسلم، باب حد الخمر، رقم: ۱۷۰۷)

یعنی حضین بن منذر خود شرب خمر کے گواہ نہیں ؛ بلکہ انھوں نے دو گواہون کی گواہی نقل کی ہے۔

اس روایت کے راوی حضین بن منذر تک اگر چہ سند صحیح اور رجال ثقہ ہیں ؛ لیکن روایت مضطرب ہے اور حضین بن منذر نے شراب نوشی کے جن دو گواہوں کی گواہی کا ذکر کیا ہے ان میں ایک تو مجہول ہے اور دوسرا حمران بن اعین رافضی ہے۔

دوسری روایت جو ''الاستیعاب'' لابن عبد البر وغیرہ میں مذکور ہے اس کی سند عبد اللہ بن شوذب تک پہنچتی ہے ؛ جبکہ ابن شوذب اس واقعہ کے ۵۶ سال بعد پیدا ہوئے ؛ اس لیے اس منقطع روایت سے صحابی رسول پر الزام لگانا کیسے درست ہوسکتا ہے ؟ آپ خود سوچ لیں ! تفصیل کے لیے مولانا بشیر احمد حصاری کی کتاب ''عثمان ذو النورین'' صفحہ ۲۷۶ سے صفحہ ۳۰۱ تک ملاحظہ فرمائیں۔

چونکہ یہ واقعہ لوگوں میں مشہور ہے اور صحیح مسلم میں مذکور ہے اس لیے ہم اس کی مختصر تفصیل عرض کئے دیتے ہیں:

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کا الزام لگایا گیا، یہ الزام کوفہ کے ان بد طینت لوگوں نے لگایا جو اس امیر مظلوم کی مخالفت پر تلے ہوئے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ کو لکھا تھا کہ میں نے آپ لوگوں پر ولید بن عقبہ کو والی مقرر کیا، یہاں تک کہ ولید نے وہاں کے نظم وضبط کو جمایا اور ان کا طریقہ کار صحیح اور درست تھا اور وہ اپنی فیملی میں صالح اور بہترین آدمی تھے تو تم نے ان کی کارکردگی اور خانگی امور پر نکتہ چینی شروع کی۔

''كتب عثمان في رسالته إلى أهل الكوفة: إني استعملت عليكم الوليد بن عقبة حتى تولَّتْ منعتهُ واستقامت طريقتُه، وكان من صالحي أهله... طعنتُم في سريرته''. (تاريخ المدينة لابن شبة ۳/ ۹۷۴)

اور جھوٹے گواہوں کی گواہی کے بعد حضرت عثمان نے ان سے کہا تھا کہ ہم آپ پر حد قائم کریں گے

اور جھوٹے گواہ اپنے لیے جہنم کوٹھکانہ بنارہے ہیں؛اس لیے بھائی صبر کیجئے۔

فحلف له الوليد وأخبره خبرهم، فقال: نقيم الحدود ويبوء شاهدُ الزور بالنار، فاصبر يا أُخَيَّ. (تاريخ الطبرى ٤/٢٧٦)

صحیح مسلم میں اس شراب نوشی کی گواہی کی کچھ تفصیل مذکور ہے: **عن حضين بن المنذر شهدت عند عثمان وأتي بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين ثم قال: أزيدكم، فشهد عليه رجلان أحدهما حمران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيأ.** (صحيح مسلم، رقم:١٧٠٧)

حضین بن منذر کہتے ہیں: میں عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر تھا کہ ولید کو لایا گیا اور کہا گیا کہ اِنھوں نے صبح کی دو رکعت نماز پڑھائی پھر کہا مزید پڑھادوں، (یہ بات گواہوں نے گواہی میں کہی) اس پر دو آدمیوں نے گواہی دی ایک حمران تھا اس نے کہا ولید نے شراب پی، اور دوسرے نے کہا: قی کر دی۔

ان گواہوں میں ایک تو مجہول ہے اور دوسرا حمران بن اعین ہے جس کے بارے میں لکھا ہے: **قال أحمد: "يتشيع هو وأخوه". وقال الآجري عن أبي داود: "كان رافضيًّا". وقال ابن معين: "ضعيف".** (تهذيب التهذيب٣/٢٥)

بعض دوسری روایات میں شرب خمر کے دوسرے گواہوں ابوزینب، ابومروع، جندب اور سعد بن مالک کا ذکر ملتا ہے جو ابوحیسمان کے قصاص میں قتل کیے جانے والوں کے قریبی رشتہ دار تھے؛اس لیے ان کی گواہی بھی کالعدم تھی۔

حاصل یہ ہے کہ ولید بن عقبہ رضی اللہ پر شرب خمر کے الزام والی روایت مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے مخدوش ہے:

(۱) اس میں اضطراب ہے کہ دو رکعتیں پڑھائیں اور کہا کہ مزید پڑھادوں یا ۴ پڑھائیں۔

(۲) گواہوں میں حمران بن اعین کا حال آپ نے پڑھا اور دوسرا مجہول ہے۔

(۳) بعض روایات میں ۴۰ کوڑوں کا ذکر ہے اور بعض میں ۸۰ کوڑوں کا ذکر ہے؛ اگرچہ شارحین نے اس کی تطبیق ذکر کی ہے۔

(۴) ایک گواہ شربِ خمر کا ذکر کر رہا ہے اور دوسرا قے کرنے کا۔

(۵) اس روایت کی ایک سند عبداللہ بن شوذب پر جاکر ختم ہوتی ہے جو اس واقعہ کے ۵۶ سال کے بعد پیدا ہوئے اور دوسری سند جو مسلم میں مذکور ہے حضین بن منذر پر جاکر ختم ہوتی ہے جو شرب خمر کے واقعے کے گواہ نہیں تھے؛ بلکہ وہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی اس مجلس میں حاضر تھے جس میں حمران اور دیگر نے گواہی دی تھی، یعنی

مجلس گواہی میں موجود تھے، شرب خمر یا واقعہ صلاۃ میں موجود نہیں تھے؛ بلکہ یہ تو کوئی بھی نہیں۔

(۶) حضرت عثمان رضی اللہ کو اس شہادت کے کذب پر یقین تھا؛ اس لیے یہ فرمایا کہ ہم حد قائم کر دیں گے اور شاہدین زور کے لیے نار کا انتظار کرو۔

(۷) اگر نماز کا واقعہ پیش آیا ہوتا، تو پھر مصلیوں کی پوری جماعت اس واقعہ کی گواہ بنتی؛ لیکن یہاں تو رافضی اور مجہول کے علاوہ کوئی کچھ نہیں بولتا۔

اس واقعہ کی تفصیل اور اس پر تنقید کے لیے تکملہ فتح الملہم (۲/۴۹۹-۵۰۲)، نیز حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی سیرت پر مولانا بشیر احمد حصاری کی کتاب، صفحہ ۲۸۴ سے ۳۰۰ تک اور العواصم من القواصم مع تعلیقات، ص۹۳-۹۴) ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لوگوں کا منہ بند کرانے کے لیے ولید پر حد جاری کی اور حد جاری کرنے والوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ شامل تھے۔

دراصل جھوٹے گواہ اگر دیکھنے میں قاضی کی نظر میں بظاہر عادل معلوم ہوں تو ان کی گواہی پر قاضی کا حکم نافذ ہوسکتا ہے۔

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر فسق کا الزام:

ولید بن عقبہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ماں شریک بھائی ہونے کے سبب معترضین کا نشانہ بنے رہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ آیتِ کریمہ: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ﴾. (الحجرات: ٦) میں فاسق سے مراد ولید بن عقبہ ہیں، اور واقعہ یوں بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولید بن عقبہ کو کسی قوم کے پاس صدقات جمع کرنے کے لیے بھیجا، جب یہ وہاں پہنچے تو لوگ استقبال کے لیے ان کی طرف بڑھے، انھوں نے سمجھا کہ مجھے قتل کرنے کے لیے آرہے ہیں، تو وہاں سے بھاگ کر واپس مدینہ منورہ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صورتِ حال بتائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر سخت ناراض ہوئے اور آپ نے ان سے لڑائی کا ارادہ کرلیا، اسی دوران اس قبیلے کے لوگ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ نے صدقات کی وصولی کے لیے کسی کو ہمارے پاس بھیجا تھا، اور ہم ان کے اکرام اور صدقات دینے کے لیے آگے بڑھے؛ لیکن وہ واپس ہوگئے، اور ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ انھوں نے یہ سوچا کہ ہم ان کو قتل کرنے کے لیے ان کی طرف بڑھے تھے، بخدا! ہمارا ارادہ ان سے قتال کا نہیں تھا؛ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوْٓا أَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًاۢ بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ﴾ (الحجرات: ٦) اور فاسق سے مراد ولید بن عقبہ تھے۔ (تفسیر الطبري ۲۲/۲۸۸، ت: أحمد شاكر)

مگر یہ بات مندرجہ ذیل وجوہات کی بنیاد پر صحیح نہیں:

۱- سنن ابی داود کی روایت ہے: ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر میں چھوٹا بچہ تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بچوں کے سر پر شفقت سے ہاتھ پھیر رہے تھے؛ لیکن میرے سر پر ہاتھ نہیں پھیرا؛ اس لیے کہ میں نے سر پر ایک خاص قسم کا خلوق لگایا تھا جس کی بو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہ تھی۔(سنن أبي داود، باب في الخلوق للرجال، رقم: ٤١٨١، وفي إسناده مقال)

جو فتح مکہ میں اتنا چھوٹا بچہ ہو- جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال فتح مکہ کے دو سال بعد ہو گیا تھا- اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صدقات پر عامل بنا کر بھیجنا قرین قیاس نہیں۔

لیکن سنن ابی داود کی یہ روایت بہ چند وجوہ صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے: ۱-اس کی سند ضعیف ہے۔ ۲-جب ان کی بہن نے مسلمان ہو کر ہجرت فرمائی تو ان کو واپس لانے کے لیے وہ اپنے بھائی عمارہ کے ساتھ گئے تھے۔(مستدرک حاکم، رقم: ۶۹۲۷) بہن کی واپسی کے لیے اتنے دور مدینہ منورہ چھوٹے بچے کو بھیجنا بعید ہے؛ البتہ اس کی سند میں واقدی متروک اور حسین بن فرج متہم بالکذب رواۃ ہیں۔ ۳-تاریخ طبری سے معلوم ہوتا ہے کہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں بلادِ قضاعہ کے عامل رہے۔(تاريخ الطبري ٣/٣٨٩-٣٩٠، سنة ثلاث عشرة)

۲- ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں جو روایات مفسرین نے نقل کی ہیں وہ ضعیف ہیں؛ اس لیے اُن کا اعتبار نہیں۔ ان میں سے اکثر مجاہد، قتادہ اور ابن ابی لیلیٰ پر موقوف ہیں اور جو روایات مرفوع ہیں ان کی اسناد میں ضعیف رواۃ ہیں، مثلاً طبرانی کی ایک سند میں یعقوب بن حمید ہے جسے جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔(مجمع الزوائد ۷/۱۱۰، دار الفکر) دوسری سند میں عبد اللہ بن عبد القدوس تمیمی ہے، اسے بھی جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔(مجمع الزوائد ۷/۱۱۰) تیسری سند میں موسیٰ بن عبید ہے، یہ بھی ضعیف ہے۔(مجمع الزوائد ۷/۱۱۱) چوتھی سند مسند احمد کی ہے جسے بعض نے صحیح کہا ہے؛ لیکن یہ بھی دینار والد عیسیٰ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

۳- قرآنِ پاک کے اسلوب میں لفظ فاسق زیادہ تر کافر کے لیے استعمال ہوا ہے، الا یہ کہ اس معنی کے ترک پر کوئی قرینہ موجود ہو تو اور بات ہے۔ اور فقہا فاسق سے فسق و فجور مراد لیتے ہیں؛ اسی لیے فاسق کی شہادت قبول نہیں کرتے۔ قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿فَسَجَدُوْا إِلَّا إِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾. (الكهف: ٥٠) وقال: ﴿وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِيْنَ﴾. (المائدة: ١٠٨) وقال: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾. (السجدة: ١٨) وقال: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أُعِيْدُوْا فِيْهَا وَقِيْلَ لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّذِيْ كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُوْنَ﴾. (السجدة: ٢٠)

۴- اگر آیت کریمہ ﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْٓا اِنْ جَآءَ کُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْٓا﴾ میں فاسق سے مراد ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ہوتے تو "یا أیها النبي إن جاء ك فاسق بنبأ... ہوتا؛ کیونکہ بقول مفسرین حضرت ولید رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ شکایت فرمائی تھی کہ جن کے پاس آپ نے مجھے صدقات وصول کرنے کے لیے بھیجا ہے وہ تو میری جان کے درپے ہیں۔

۵- حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں، وہ کیسے فاسق ہو سکتے ہیں! والصحابة كلهم عدول بتعديل الله تعالى، والقرآن والحديث مصرحان بعدالتهم وجلالتهم. وهذا أمر مجمع عليه.

۶- جن روایات میں آیت کریمہ ﴿اِنْ جَآءَ کُمْ فَاسِقٌ﴾ میں فسق کی نسبت حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کی طرف کی گئی ہے وہ ضعیف یا مرسل ہیں اور عقائد میں اُن کا اعتبار نہیں۔

۷- خبر لانے سے قبل حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کا فسق ثابت نہیں؛ اس لیے آیت کریمہ میں ﴿فَاسِقٌ﴾ سے وہ مراد نہیں ہو سکتے۔ اور اگر بالفرض پہلے سے وہ فاسق ہوں تو کیا فاسق کو اتنا نازک عہدہ سپرد کرنا درست ہے؟!

۸- جن روایات میں آیت کریمہ سے اُنھیں مراد لیا گیا ہے، ان روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ استقبال کرنے والوں کو دشمن سمجھ کر واپس ہوئے تھے، جو کہ اجتہادی خطا ہے اور خطا اجتہادی کی وجہ سے کسی پر فسق کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

۹- روایات میں اضطراب ہے، بعض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا، بعض میں رجل کا لفظ آیا ہے، اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو تحقیق کے لیے بھیجا وہ گئے اور اس بستی میں اذان سنی، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ زکوٰۃ کا مال جمع کر کے وہ لوگ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ ان کے سردار حضرت حارث بن ضرار الخزاعی رضی اللہ عنہ نے خود زکوٰۃ جمع کروائی اور اپنے قبیلہ والوں کے ساتھ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے؛ اور روایات کا اضطراب ضعفِ واقعہ کی دلیل ہے۔ (یہ تمام روایتیں درمنثور، ج ۷، تاریخ دمشق لابن عساکر، ج ۶۳ طبرانی کی معجم کبیر، ج ۳، اور مجمع الزوائد، ج ۷ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔)

اشکال: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اگرچہ روایات میں اضطراب اور ضعف ہے؛ لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیت کریمہ کا شان نزول ولید بن عقبہ ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ کے شان نزول میں ولید بن عقبہ مراد ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ولید بن عقبہ ﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْٓا﴾ کا مصداق ہیں اور ﴿فَاسِقٌ﴾ کا مصداق وہ شخص ہے جس نے

ولید کو غلط خبر دی کہ قبیلہ کے لوگ آپ کو قتل کرنا چاہتے ہیں، اور ولید نے آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلا دیا، جیسا کہ درمنثور (۵۵۶/۷) میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے۔

۱۰- اگر ''فاسق'' سے مراد حضرت ولید رضی اللہ عنہ ہوں تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں بعد والی آیت: ﴿وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيْمَانَ وَزَيَّنَهُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُوْنَ﴾. (الحجرات: ۷) اس کے منافی ہو جائے گی۔

اللہ تعالی نے سب صحابہ کے لیے ایمان کو محبوب بنایا اور ان کے دلوں میں آراستہ کیا اور کفر وفسق اور معصیت کو ان کے لیے مبغوض بنایا۔

یعنی صحابہ فاسق نہیں، وہ فسق سے نفرت کرنے والے ہیں؛ اس لیے حضرت ولید صحابی رسول نے جو فاسق شیطانی صفت آدمی کی خبر قبول کی وہ فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھی، بلکہ خطا اجتہادی تھی۔

اگر یہ مطلب لیا جائے تو ''لکن'' کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ''لکن'' کا مابعد اس کے ماقبل کے ساتھ منافی ہوتا ہے، نیز ''لکن'' ماقبل سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کے لیے آتا ہے، کہ حضرت ولید رضی اللہ عنہ کا فاسق کی خبر کو قبول کرنا فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھا؛ بلکہ خطا اجتہادی تھی؛ کیونکہ صحابہ کے دلوں میں تو اللہ تعالی نے ایمان کو سجایا اور فسق وکفر سے نفرت رکھی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کو مطعون کرنے میں ضعیف روایات کا اعتبار نہیں اور صحابی پر فسق کا حکم لگانا اہل سنت کے نزدیک جائز نہیں؛ چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں: ''ويتأكد ما ذكرنا أن إطلاق لفظ الفاسق على الوليد شيء بعيد، لأنه توهّم وظنَّ فأخطأ، والمخطئ لا يسمي فاسقًا''. (التفسير الكبير ۱۱۹/۲۸)

شیخ عبد الرحمٰن محمد سعید اپنی کتاب ''أحاديث يحتج بها الشيعة'' (ص ۵۳۷) میں لکھتے ہیں: ''أورد ابن كثير أقوالًا لمجاهد وقتادة وابن أبي ليلى، ولكنها روايات مرسلة، وهذا المرسلات لا تصح لإثبات تهمة الفسق على صحابي، فإننا لا نقبلها في أحكام الطهارة ولا الصلاة، فكيف نقبلها في جرح خيار هذه الأمة''.

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر فسق کے الزام اور اس کی تردید پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں ''فتاوی دار العلوم زکریا'' جلد اول، کتاب الایمان والعقائد ص ۱۴۹-۱۵۸۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اقربا نوازی کا الزام:

اشکال: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بیت المال سے مال لے کر رشتہ داروں میں تقسیم کیا۔

جواب: بے شک رشتہ داروں میں مال تقسیم کیا؛ لیکن یہ ان کا اپنا مال تھا، جیسا کہ ان کی یہ عادت خلیفہ

بننے سے قبل بھی تھی۔(۱)

عبداللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ پر ارتداد کا الزام:

اشکال: عبداللہ بن سعد بن ابی سرح مرتد تھا، فتح مکہ کے موقع پر اس کو واجب القتل قرار دے دیا گیا؛ لیکن چونکہ وہ اموی اور حضرت عثمان کا دودھ شریک بھائی تھا؛ اس لیے حضرت عثمان نے سفارش کر کے اس کی جان بخشی کرالی اور صرف یہی نہیں؛ بلکہ اس کا اعزاز یہ کیا کہ اسے مصر کا گورنر بنا دیا۔

جواب: عبداللہ بن سعد بن ابی سرح (متوفی ۳۷ھ) قریش کے ایک بڑے عقلمند اور شریف انسان تھے، فتح مکہ سے قبل اسلام لائے اور کتابت وحی کی خدمت انجام دینے لگے؛ لیکن بعد میں مرتد ہو گئے، فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چار شخصوں کو واجب القتل قرار دیا تھا، ان میں ایک یہ بھی تھے؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ عبداللہ بن سعد کو ساتھ لے کر بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے، انھوں نے توبہ کی اور اسلام کی تجدید کا اعلان کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے سفارش کی، آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ تامل کے بعد عبداللہ بن سعد کا اسلام قبول فرمایا اور ان کی جان بخشی ہو گئی۔(أسد الغابة ۳/ ۲۶۰. وسنن أبي داود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: ۴۳۵۸ و۴۳۵۹)

اب کوئی بتائے کہ اس واقعہ میں کونسی بات ایسی ہے جس سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر کسی قسم کا کوئی اعتراض

---

(۱) قال في مختصر التحفة الاثني عشرية: ”والجواب على فرض التسليم أن عثمان رضي الله تعالى عنه بذل ذلك من كسبه لا من بيت المال فإنه كان من المتمولين قبل أن يكون خليفة، ومن راجع كتب السير أقرَّ بهذا الأمر، فقد كان رضي الله عنه يعتق في كل جمعة رقبةً، ويضيف المهاجرين والأنصار ويطعمهم في كل يوم، وقد روي عن الإمام الحسن البصري أنه قال: إني شهدت منادي عثمان ينادي ”يا أيها الناس اغدوا على أعطياتكم“ فيغدون فيأخذونها وافرةً، ”يا أيها الناس اغدوا على أرزاقكم“ فيغدون فيأخذونها وافيةً، حتى والله لقد سمعته أذناي يقول: ”اغدوا على كسوتكم“ فيأخذون الحلل. ومن راجع كتب التواريخ علم درجة سخائه رضي الله تعالى عنه، ولم ينقل عن أحدٍ أن الإنفاق في سبيل الله تعالى موجب للطعن، والله تعالى الهادي“. (مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ۲۶۲-۲۶۳)

وعلَّق عليه محب الدين الخطيب: ”قال الطبري في تاريخه (۵:۱۰۳): كان عثمان قد قسم ماله وأرضه في بني أمية، وجعل ولده كبعض من يعطي، فبدأ ببني أبي العاص فأعطى آل الحكم رجالهم عشرة آلاف عشرة آلاف، فأخذوا مائة ألف، وأعطى بني عثمان مثل ذلك، وقسم في بني العاص وبني العيص وفي بني حرب. وقد أشار عثمان إلى ذلك في خطبته المشهورة على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ردًّا على زعماء الفتنة والبغاة عليه فقال: ”وقالوا إني أحب أهل بيتي وأعطيهم. فأما حبي فإنه لم يمل معهم على جور، بل أحمل الحقوق عليهم، وأما إعطاؤهم فإني إنما أعطيهم من مالي، ولا استحل أموال المسلمين لنفسي ولا لأحد من الناس، وقد كنت أعطي العطية الكبيرة الرغيبة من صلب مالي أزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وأنا يومئذ شحيح حريص، أفحين أتتْ عليَّ أسنان أهل بيتي وفني عمري وودعت الذي لي في أهلي قال الملحدون ما قالوا؟!“.

وارد ہوتا ہو، کیا ایک مرتد کو تجدید اسلام پر آمادہ کر کے بارگاہ نبوی میں پیش کرنا عظیم کارِ ثواب نہیں ہے؟ پھر توبہ کرنے سے کیا پہلے گناہ معاف نہیں ہو جاتے؟ تاریخ اسلام ایسے افراد سے بھری ہوئی ہے، جنھوں نے اسلام کی مخالفت اور دشمنی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا؛ لیکن جب وہ صدق دل سے مسلمان ہو گئے تو ان کے سب گناہ معاف ہو گئے۔

پھر اگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبد اللہ بن سعد کو مصر کا گورنر مقرر کیا، درآں حالے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے ہی وہ مصر کے بالائی حصے کے گورنر تھے، تو کیا قصور کیا؟ اور عبد اللہ بن سعد تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد اسلام کے سب سے بڑے جرنل اور امیر البحر تھے، اس بنا پر اس عہدہ کے لیے ان کا انتخاف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے کمالِ جوہر شناسی کی دلیل ہے۔ رہی بات رشتہ داری کی! تو کیا شریعت، اخلاق اور امانت کسی کی یہ شرط ہے کہ اپنا کوئی عزیز وقریب کسی قومی خدمت کی خواہ کیسی ہی کوئی اعلی صلاحیت اور قابلیت رکھتا ہو، یہ خدمت اس کے سپرد نہ کی جائے؟ (حضرت عثمان ذوالنورین - مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ص۱۹۲-۱۹۴)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر بنوامیہ کے لوگوں کو گورنر بنانے میں فیاضی کا الزام:

حضرت عثمان پر یہ اعتراض بھی غلط ہے کہ انھوں نے بنوامیہ کے لوگوں کو گورنر بنانے میں فیاضی کی۔ مولانا بشیر احمد حصاروی نے حضرت عثمان کی سیرت پر جو کتاب لکھی ہے، اس میں ص ۲۱۹ سے ۲۲۵ تک اس مسئلے پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے وقت عاملین کی کل تعداد ۲۶ تھی، ان میں امیر المومنین کے رشتہ دار تین تھے: ۱- عبد اللہ بن ابی سرح جو امیر المومنین کے رضاعی بھائی ہیں خاندانی رشتہ دار نہیں۔ ۲- حضرت معاویہ چچا زاد بھائی لگتے ہیں۔ ۳- عبد اللہ بن عامر ماموں زاد بھائی ہیں۔ ان تینوں میں حضرت عثمان نے صرف آخر الذکر کو ان کی بے پناہ صلاحیتوں کی وجہ سے عامل بنایا تھا، باقی دونوں پہلے سے گورنر کے عہدے پر فائز تھے؛ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنوامیہ کے تقریباً دس شخصیات کو عامل کا منصب عطا فرمایا تھا۔ تفصیل مذکورہ بالا کتاب میں پڑھ لیجیے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ کو خمس الخمس دینا:

اشکال: عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح جو افریقہ اور لیبیا وغیرہ کے فاتح تھے ان کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے افریقہ کے اموالِ غنیمت میں سے خمس الخمس کس وجہ سے دیا؟

جواب: جب عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح افریقہ کو فتح کرنے میں مشغول تھے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو مالِ غنیمت ہاتھ آئے اس میں سے خمس الخمس اپنے پاس رکھ لیں، باقی ہمارے پاس بھیج دیں۔ لانے

والوں نے شکایت کی کہ انھوں نے اس میں سے خمس الخمس اپنے پاس رکھ لیا۔ لوگوں کے اعتراض پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان سے واپس کرنے کے لیے کہا، تو انھوں نے بغیر کسی شکایت یا تردد کے واپس کر دیا۔ (۱)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے قصاص نہ لینا:

اشکال: حضرت عثمانؓ نے ہرمزان کے قتل کے سلسلہ میں ان کے قاتل عبید اللہ بن عمر سے قصاص نہیں لیا؟

جواب: اگر چہ یہ واقعہ ان کی خلافت سے پہلے کا ہے، تاہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے دیت ادا کی اور ہرمزان کے بیٹے نے معاف بھی کر دیا تھا۔ (۲)

کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور ان کے والد کو مدینہ منورہ سے نکالا تھا؟

اشکال: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے مروان بن حکم کو خلیفہ کے سکریٹری کے اہم پوزیشن پر مامور کیا، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور ان کے والد حکم کو مدینہ منورہ سے نکال دیا تھا۔

جواب: مروان اور ان کے والد کے بارے میں یہ واقعہ ثابت نہیں۔ معتمد کتابوں میں یہ واقعہ مذکور ہے؛ لیکن اکثر کتابوں میں بلا سند ذکر کیا گیا ہے؛ البتہ بعض کتابوں میں سند موجود ہے؛ لیکن اس کے منقطع یا راوی کے غالی شیعہ ہونے کی وجہ سے نا قابل اعتبار ہے۔

فاکہی نے اخبار مکہ (۵/۲۲۶) میں زہری اور عطا خراسانی سے مرسلاً مروان کے والد حکم کے جلاوطن کئے جانے کا ذکر کیا ہے۔ اور اخبار مکہ کے حوالے سے ابن حجر نے فتح الباری (۱۲/۲۴۴) اور الاصابہ (۲/۹۱) میں،

---

(۱) قال محب الدين الخطيب: والذي صحَّ هو إعطاؤه خمس الخمس لعبد الله بن أبي سرح جزاء جهاده المشكور، ثم عاد فاستردّه منه. جاء في حوادث سنة ۲۷ من تاريخ الطبري (۵: ۴۹، مصر، ۱: ۲۸۱۴-۲۸۱۵ طبع أوربا) أن عثمان لما أمر عبد الله بن سعد بن أبي سرح بالزحف من مصر على تونس لفتحها قال له: "إن فتح الله عليك غدا إفريقية فلك مما أفاء الله على المسلمين خمس الخمس من الغنيمة نفلًا". فخرج بجيشه حتى قطعوا أرض مصر وأوغلوا في أرض إفريقية وفتحوها سهلها ووجبلها، وقسم عبد الله على الجند ما أفاء الله عليهم، وأخذ خمس الخمس وبعث بأربعة أخماسه إلى عثمان مع وثيمة النصريّ، فشكا وفد ممن معه إلى عثمان ما أخذه عبد الله بن سعد، فقال لهم عثمان: أنا أمرتُ له بذلك، فإن سخطتم فهو رد. قالوا: إنا نسخطه، فأمر عثمان عبد الله بن سعد بأن يرّده، فردَّه، ورجع عبد الله بن سعد إلى مصر وقد فتح إفريقية". (حاشية "العواصم من القواصم" ص ۱۱۱، حاشية: ۱۲۳)

(۲) قال ابن العربي: "وأما امتناعه عن قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب بالهرمزان فإن ذلك باطل". (العواصم من القواصم، ص ۱۱۶-۱۱۷)

شیخ محبّ الدین الخطیب اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "ابن الهرمزان: القماذان. روى الطبري (۵: ۴۳، مصر، و۱: ۲۸۰۱ طبعة أوربا) عن سيف بن عمر بسنده إلى أبي منصور قال: سمعت القماذان يحدث عن قتل أبيه... قال: فلما ولي عثمان دعاني فأمكنني منه (أي من عبيد الله بن عمر بن الخطاب) ثم قال: "يا بني هذا قاتل أبيك وأنت أولى به منا فاذهب فاقتله" =

اور فتح الباری کے حوالے سے قسطلانی نے ارشاد الساری (۱۰/ ٦٧) میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔
لیکن فاکہی کی یہ سند مرسل یعنی منطقع ہے۔ شیخ شعیب ارناووط اور بشار عواد نے عطا خراسانی کے بارے میں لکھا ہے: "أن الرجل كان يرسل، فروايته عن جميع الصحابة مرسلة (منقطعة) إذ لم يسمع من أحد منهم". (تحرير تقريب التهذيب ٣/ ١٧)
اور زہری کی مراسیل کے بارے میں ابن معین اور یحییٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں: "مراسيل الزهري ليس بشيء". (تدريب الراوي، حكم المرسل ١/ ٢٣٢)
اسی طرح ابن عساکر نے تاریخ دمشق (٢٧٢/٥٧) میں اپنی سند سے عبادہ بن زیاد کے طریق سے مروان کے والد حکم کے جلاوطن کئے جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن یہ روایت عبادہ بن زیاد کے غالی شیعہ ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے۔ ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل (٦/ ٩٧) میں لکھا ہے: "عبادة بن زياد الأسدي كوفي من رؤساء الشيعة".
حافظ ذہبی تاریخ اسلام (٢/ ١٩٨) میں عبادہ بن زیاد کی مذکورہ روایت نقل کرنے سے پہلے لکھتے ہیں: "وقد رُويتْ أحاديث منكرة في لعنه (أي: الحكم) لا يجوز الاحتجاج بها".
مزید یہ کہ فاکہی کی روایت میں اور نہ ہی ابن عساکر کی روایت میں اس بات کا ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کو کہاں سے نکالا اور کہاں بھیجا؛ البتہ ابن حجر نے الاصابہ (٢/ ٩١) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ

= فخرجت به وما في الأرض أحد إلا معي، إلا أنهم يطلبون إليَّ فيه، فقلت لهم: إلى قتله؟ قالوا: نعم، وسبوا عبيد الله، فقلت: أفلكم أن تمنعوه؟ قالوا: لا، وسبوه، فتركته لله ولهم، فاحتملوني فو الله ما بلغت المنزل إلا على رؤوس الرجال وأكفهم".

هذا كلام ابن الهرمزان وأن كل منصف يعتقد (ولعل ابن الهرمزان أيضًا كان يعتقد) أن دم أمير المؤمنين في عنق الهرمزان وأنا أبا لؤلؤة لم يكن إلا آلة في يد هذا الفارسي، وأن موقف عثمان وإخوانه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الحادث لا نظير له في تاريخ العدالة الإنسانية". (حاشية العواصم من القواصم، ص١١٧، حاشية: ١٣٧)

وقال ابن العربي: "وإن كان لم يفعل فالصحابة متوافرون والأمر في أوله. وقد قيل: إن الهرمزان سعى في قتل عمر وحمل الخنجر وظهر تحت ثيابه، وكان قتل عبيد الله له وعثمان لم يل بعد. ولعل عثمان كان لا يرى على عبيد الله حقًّا لما ثبت من حال الهرمزان وفعله. (العواصم من القواصم، ص١١٧-١١٨)

وعلّق عليه الشيخ محب الدين الخطيب: "وقد تصرَّف عثمان في هذا الأمر بعد أن ذاكر الصحابة فيه، قال الطبري (٥: ٤١): "جلس عثمان في جانب المسجد ودعا عبيد الله وكان محبوسًا في دار سعد بن أبي وقاص وهو الذي نزع السيف من يديه... فقال عثمان لجماعة من المهاجرين والأنصار: أشيروا في هذا الذي فتق في الإسلام ما فتق. فقال عليٌّ: أرى أن تقتله. فقال بعض المهاجرين: قتِل عمر أمس ويُقتَل ابنه اليوم! فقال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين إن الله أعفاك أن يكون هذا الحدث ولا سلطان لك، قال عثمان: أنا وليهم وقد جعلتها دية واحتملتها في مالي".

(۱۷۱/۷) میں، ابن الاثیر نے الکامل (۲۷۵/۳) میں، یوسف بن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ (۸۹/۱) میں، ابن العماد نے شذرات الذہب (۳۵۰/۱) میں اور بعض دوسرے حضرات نے بھی بلاسند حکم کے مدینہ سے طائف جلاوطن کیے جاے اور پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں واپس مدینہ آنا لکھا ہے۔

جبکہ طبقات ابن سعد کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مروان اور ان کے والد حکم مدینہ میں رہتے تھے، اور ہمیشہ مدینہ ہی میں رہے؛" **قالوا: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ومروان بن الحكم ابن ثماني سنين فلم يزل مع أبيه بالمدينة حتى مات أبوه الحكم بن أبي العاص في خلافة عثمان بن عفان**". (الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٧/٥. وانظر: تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٥٨/٥٧. والمنتظم لابن الجوزي ٤٧/٦)

اور طبقات ابن سعد کی ایک دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام قبول کیا اور وہیں پر مقیم رہے، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں مدینہ آئے اور یہیں ان کا انتقال ہوا؛ "**أسلم يوم فتح مكة ولم يزل بها حتى كانت خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه فأذن له فدخل المدينة فمات بها في خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه**". (الطبقات الكبرى ٥/٦)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حکم کی جلاوطنی کا واقعہ اولاً تو ثابت نہیں، نیز یہ عقل کے بھی خلاف ہے: کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعین مدت (ایک سال) کے لیے جلاوطن کرنا زنا اور اختناث وغیرہ پر تو ثابت ہے؛ لیکن شریعت میں ایسا کوئی جرم نہیں جس پر ہمیشہ کے لیے نکال دیا جائے۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعزیراً نکالا تھا، تو توبہ کی وجہ سے وہ تعزیر ساقط ہو جانی چاہیے تھی، یا کم از کم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر ساقط ہو جانی چاہیے تھی، اور یہاں تو حضرت عثمان کے زمانے تک جلاوطنی دراز ہونے کا ذکر ہے۔ اور جب عبداللہ بن ابی سرح (جو کہ مرتد ہو گئے تھے) کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان کی سفارش کو قبول فرمایا تو پھر حکم کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ ان کی سفارش کیوں قبول نہ فرماتے!؟ خلاصہ یہ ہے کہ اس قصے سے متعلق اکثر روایات مرسل ہیں، نیز یہ ان مورخین کی روایات ہیں جو کمی وزیادتی اور کذب وافترا سے بہت کم محفوظ ہوتی ہیں۔ (منهاج السنة ٢٦٥/٦، الرد على زعم الرافضي أن الرسول عليه السلام طرد الحكم وابنه عن المدينة وردهما عثمان وأكرمهما).

ابوالیسر عابدین ان احادیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "**وإن هذه الأحاديث والأخبار ليغنينا ظاهرها الدال على الكذب عن مناقشة سندها، فكم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اللعن، وكم أنزل أصحابه عن الإبل التي كانوا يلعنونها، وقد قال عليه الصلاة والسلام: "ما**

بـعـث لعانا"...فمن أين هذه الأحاديث التي كثر اللعن في روايتها لبني أمية التي لم يدر مثلها فـي حـق أبي جهل وأبي لهب وعقبة بن أبي معيط... وغيرهم من رؤساء المشركين مع شدة كـفـرهـم وعـنـادهم، ومع قوة إسلام هؤلاء الحامين لبيضة الدين، والذين فتحوا أقاليم الدنيا وأعلنوا الإسلام في كل مكان، فما الداعي لكثرة اللعن فيهم والإعراض عمن هو أشد وأقبح فـعلًا وعـملاً واعتـقـادًا مـنه؟ فلا شك في وضع هذه الأحاديث ولا حول ولا قوة إلا بالله ".

(أغاليط المؤرخين، ص١٢٦. وانظر: الـمـنتقى من منهاج الاعتدال، ص ٤١٠ بتحقيق محب الدين الخطيب. والعواصم من القواصم، ومختصر التحفة الاثني عشرية)

نیز مروان کی ثقاہت وعدالت پر محدثین وفقہا کا اتفاق ہے، جیسا کہ چند صفحات پہلے تعلیق میں گزر چکا ہے۔

کتاب ہذا کی چند خصوصیات

- ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔
- شعر میں ذکر کردہ مسائل کی مکمل و مدلل اور اطمینان بخش وضاحت۔
- مسائل صفات، مشاجرات صحابہ، واقعہ حرہ، واقعہ کربلا، اور لعن یزید وغیرہ جیسے معرکۃ الآراء مسائل پر سیر حاصل بحث۔
- اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلک کی تفصیلی وضاحت۔
- فرق ضالہ اور ملحدین کے شبہات واعتراضات کے جوابات۔
- محققین علمائے کرام کے بیان کردہ مفصل مباحث کا بہترین خلاصہ۔
- علمی لطائف ودلچسپ معلومات، اور موقع بموقع دلچسپ واقعات۔
- اس قدر وسیع وہمہ گیر، رواں دواں، تحقیق سے بھرپور، مواد سے لبریز، عام فہم زبان اور بہترین اسلوب میں علم عقائد میں اردو زبان میں کوئی کتاب پہلی مرتبہ اللہ تعالی کی توفیق سے منظر عام پر آرہی ہے۔

وللہ الحمد أولًا وآخرًا

جو اساتذۂ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہوں اُن کے لیے "بدر اللیالی" کا مطالعہ اِن شاء اللہ تعالی بے حد مفید رہے گا۔

بدر الليالي

شرح

بدء الأمالي

في علم العقائد

للإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي المتوفى عام ٥٦٩ للهجرة النبوية

جلد دوم

افادات

مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالی

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب وترتیب

مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبد اللہ

تحقیق وتعلیق

مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

دار العلوم زكريا
لينيشيا - جنوب إفريقيا

مجلس البحوث والإفتاء
مومباي - الهند

جو اساتذۂ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہوں ان کے لیے "بدر اللیالی" کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالی بے حد مفید رہے گا۔

بدر اللَّيالي

شرح

بدء الأمالي

في علم العقائد

للإمام العلامة سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الحنفي صاحب "الفتاوَى السراجية"

المتوفَّى سنة ٥٦٩، وقيل: ٥٧٥ للهجرة النبويَّة

جلد دوم

افادات

مفتی رِضاء الحق حفظہ اللہ تعالی

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب و ترتیب

مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبد اللہ

تحقیق وتعلیق

مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

دار العلوم زکریا

لینیشیا، جنوبی افریقہ

مجلس البحوث والإفتاء

ممبئی، انڈیا

نوٹ:

صاحب افادات حضرت مفتی رضاء الحق صاحب حفظہ اللہ تعالی کی تحریری اجازت کے ساتھ جو صاحب بھی اس کتاب کو چھپوانا چاہتے ہیں ہم ان کے شکر گزار ہیں۔

نام کتاب : بدر اللیالی شرح بدء الامالی

جلد : دوم

افادات : حضرت مولانا مفتی رضاء الحق صاحب دامت برکاتہم

تہذیب وترتیب: مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبداللہ

تحقیق وتعلیق : مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

صفحات : ۶۰۷

سن طباعت : ۲۰۱۷ء

ایڈیشن : اول

ناشر : دار العلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ، ومجلس البحوث والافتاء، ممبئی، انڈیا

Darul Uloom Zakariyya
Lenasia, South Africa
Tel: (+2711) 859 1912
Fax: (+2711) 859 1138
http://www.duz.co.za

فہرست مضامین

٣٨

وَ لِـلْـكَرَّارِ فَضْلٌ بَعْدَ هٰذَا
عَـلَى الْأَغْيَارِ طُرًّا لَا تُبَالِي

ترجمہ: اوران تین خلفا کے بعد حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ -جو بار بار دشمن پر حملہ آور ہوتے تھے- کو فضیلت حاصل ہے بقیہ پوری امت پر، بس اس قول کو اختیار کرلو اور اس کے سوا دوسرے اقوال کی طرف توجہ نہ کرو۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد مدینہ منورہ کے اہل الرائے نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اتفاق کرتے ہوئے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب کی تفصیل کے لیے تو پوری کتاب چاہیے؛ تاہم قرآن وحدیث کی روشنی میں چند مناقب کی طرف ہم اشارات کرتے ہیں:

۱-حضرت علی رضی اللہ عنہ ان سابقین مہاجرین میں سے تھے جن کو اللہ تعالی نے رضامندی اور جنت کی سرٹیفکٹ اور سند عطا فرمائی؛ ﴿وَالسَّابِقُوْنَ الْأَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِيْنَ فِيْهَا أَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ﴾ (التوبة: ١٠٠)

۲-غزوہ تبوک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مدینہ منورہ میں اپنے اہل وعیال کا نگران اور وقتی محافظ مقرر فرمایا، اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جہاد میں شرکت نہ کرنے کی شکایت فرمائی تو یہ حدیث ارشاد فرمائی: " أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي". (صحيح البخاري، رقم:٤٤١٦)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا: "أنت مني وأنا منك". (صحيح البخاري، رقم: ٢٦٩٩)

جب بعض لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض باتوں کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا: " من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه". (مسند أحمد، رقم: ٢٢٩٤٥)

یعنی جس کا میں محبوب اور دوست ہوں اس کا علی بھی دوست اور محبوب ہوگا۔

۴- خیبر کے بعض قلعوں کے محاصرے کی مدت لمبی ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کل میں اس آدمی کو جھنڈا دوں گا جس کے ہاتھوں پر اللہ تعالی خیبر کو فتح کردے گا، وہ اللہ تعالی کا محبّ اور محبوب ہوگا۔ لوگ رات کو بحث کرتے رہے کہ یہ بشارت کس کو ملے گی؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے صرف اس دن امیر بننے کی تمنا کی۔ صبح کو سب لوگ اس خوشخبری کا مصداق بننے کے انتظار میں تھے، اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علی کہاں ہیں؟ لوگوں نے عرض کیا: وہ آشوبِ چشم میں مبتلا ہیں، یہاں موجود نہیں۔ آپ نے فرمایا: ان کو بلاؤ۔ ان کو لایا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعاب مبارک ان کی آنکھوں پر لگایا، دعا بھی فرمائی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ شفایاب ہوگئے اور خیبر کا آخری قلعہ قموص ان کے ہاتھوں پر فتح ہوا۔ (صحیح البخاري، کتاب الجهاد، باب فضل من أسلم علی يديه رجل، رقم: ۳۰۰۹. صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحاب، باب من فضائل علي بن أبي طالب، رقم: ۲٤۰٤)

۵- حضرت علی رضی اللہ عنہ عشرہ مبشرہ میں چوتھے نمبر پر ہیں۔

۶- غزوہ بدر، احد اور خندق وغیرہ میں شریک جہاد ہوئے اور دشمنوں پر اپنی شجاعت کی دھاک بٹھادی۔

۷- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرح کاتب وحی ہونے کا شرف ان کو حاصل ہے۔

۸- سنہ ۹ ہجری میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ امیر الحج تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمانِ نبوی کے مبلغ تھے۔

۹- دامادِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کے ساتھ ساتھ بیماری میں ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیمارداری اور خدمت کا شرف حاصل رہا۔

۱۰- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے غسل اور کفن دفن میں شریک رہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "کرم اللہ وجہہ" کہنے کی وجوہات اور خیبر کا دروازہ اکھاڑنے کا واقعہ:

۱- حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نام کے ساتھ خوارج سوّد اللہ وجہہ کہتے تھے تو ان کی تردید کے لیے کرم اللہ وجہہ کہا گیا۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے فتاوی رشیدیہ، ص ۹۷ پر یہی فرمایا ہے؛ لیکن اس توجیہ کے بارے میں شیخ محمد یونس صاحب نے الیواقیت الغالیہ میں لکھا ہے: "لیکن مجھے متقدمین میں سے کسی کے کلام میں یاد نہیں۔ واللہ اعلم"۔ (الیواقیت الغالیۃ ۳۴۴/۲)

نیز اگر خوارج سود اللہ وجہہ کہتے تھے تو پھر بیض اللہ وجہہ کہنا مناسب تھا۔ نیز خوارج حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سب سے زیادہ مخالف ہیں، پھر ان کے نام کے ساتھ کرم اللہ وجہہ آنا چاہیے تھے۔

۲- شمس الدین سخاوی رحمہ اللہ نے فتح المغیث میں تاریخ اربل کے حوالے سے بعض حضرات کے خواب کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان کی پیشانی کو اللہ تعالی نے صنم کے سجدے سے بچایا "لأنه لم يسجد لصنم

قط" (۱۶۴/۲)۔اس توجیہ پر شیخ یونس صاحب نے اشکال کیا کہ ایسے تو بہت سارے صحابہ ہیں جنھوں نے صنم کو سجدہ نہیں کیا؛ لیکن ان کے ساتھ کرم اللہ وجہہ نہیں کہتے۔ حضرت حسن حضرت حسین، عبداللہ بن زبیر، نعمان بن بشیر وغیرہ صغار صحابہ سب ایسے تھے۔

۳- یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ عزت بخشی ہے کہ یہود کا مرکز خیبر ان کے ہاتھ پر فتح ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا فاتح اس شخصیت کو قرار دیا جو اللہ تعالی کے محبّ اور محبوب ہوں۔ اس عزت افزا خوشخبری کے لیے صحابہ کرام چشم براہ تھے؛ لیکن یہ عزت اللہ تعالی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جھولی میں ڈالدی، کرم اللہ وجہہ، یعنی اللہ تعالی نے ان کی ذات کو فتح کی عزت بخشی۔

رہی یہ بات کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خیبر کے قلعہ قموص کا دروازہ اکھاڑا اور اس کو بطور ڈھال استعمال فرمایا؛ جبکہ اس دروازے کو ۸ آدمی، اور بعض روایات کے مطابق ۴۰ آدمی، اور بعض روایات کے مطابق ۸۰ آدمی نہیں اٹھا سکتے تھے، تو محققین علما نے اس کی تردید کی ہے۔ البدایہ والنہایہ (۱۸۹/۴-۱۹۰) میں غزوہ خیبر کے تحت اور تاریخ الخمیس (۵۱/۲)، سیرت حلبیہ (۴۳/۳-۴۴) اور سیرت سیدنا علی المرتضی (۸۱) لمولانا محمد نافع وغیرہ میں اس کی تردید موجود ہے۔ ہم علامہ سخاوی کی عبارت المقاصد الحسنہ سے نقل کرتے ہیں:

"فاجتمع عليه بعده منا سبعون رجلا فكان جهدهم أن أعادوا الباب. وعلقه البيهقي مضعَّفًا له. قلت: بل كلها واهية، ولذا أنكره بعض العلماء". (المقاصد الحسنة، في باب الحاء، تحت حمل علي باب خيبر، ص ۲۳۰)

البتہ حضرت مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ نے "المرتضی" (ص ۸۰-۸۲) میں ان روایات کو بلا تبصرہ ذکر کیا ہے اور حاشیہ میں اسے مشہور واقعہ قرار دیتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کرامت بتلایا گیا ہے۔ حضرت مولانا زین العابدین رحمہ اللہ نے حضرت مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ کی اس کتاب کا علمی جائزہ لیا ہے اور "المرتضی وغیرہ کا علمی احتساب" کے نام سے تبصرہ لکھا ہے، اس تبصرے میں صفحہ ۱۴-۱۷ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قلعہ قموص کا دروازہ اکھاڑنے کے واقعہ اور اسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کرامت شمار کرنے کی سخت تردید کی گئی ہے۔

عثمان الخمیس نے حقبۃ من التاریخ میں لکھا ہے: "أما علي فلا شك أن الله كرَّم وجهه، ولكن الكلام في التخصيص". (حقبة من التاريخ، ص ۲۰۵)

یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اللہ تعالی نے عزت بخشی ہے۔ یہ بات شک سے بالاتر ہے؛ لیکن تخصیص کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ اور اس سے پہلے لکھا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے زہرا کا لقب بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے زمانے میں نہیں تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر خدا کہنا صحیح ہے:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر خدا کہہ سکتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں "أسد اللّٰه و أسد رسوله" فرمایا، یہ اپنی جگہ صحیح ہے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خود اپنا نام شیر بتایا ہے؛ صحیح مسلم میں غزوۂ خیبر کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ شعر مذکور ہے:

أنا الذي سَمَّتْني أُمي حيدرهْ ❁ كلَيْثِ غاباتٍ كريه المَنْظَرَهْ

(صحيح مسلم، كتاب الجهاد و السير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، رقم:۱۸۰۷)

میں وہ آدمی ہوں جس کا نام ماں نے شیر رکھا۔ میں جنگلوں کے شیر کی مانند (دشمن کے لیے) خوفناک منظر کا آدمی ہوں۔

سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد (۵/۱۶۳) میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شیر کہنے کی دیگر وجوہات کا ذکر بھی ہے۔

حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت:

روایات میں آتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ابتداء خلافت کے لیے آمادہ نہ تھے اور گھر میں چھپ گئے تھے؛ لیکن بعد میں لوگوں کے مستقل اصرار کی وجہ سے بیعت خلافت کے لیے تیار ہوگئے، اور مسجد نبوی میں ذوالحجہ ۳۵ ہجری میں آپ کی بیعت ہوئی۔(۱)

بعض ضعیف روایات میں آیا ہے کہ حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما سے زبردستی بیعت لی گئی۔(۲)

---

(۱) عن محمد ابن الحنفية، قال: كنت مع عليٍّ وعثمانُ محصورٌ، قال: فأتاه رجل فقال: إن أمير المؤمنين مقتول، ثم جاء آخر فقال: إنَّ أمير المؤمنين مقتول الساعة، قال: فقام عليٌّ. قال محمد: فأخذت بوسطه تخوُّفًا عليه، فقال: "خلِّ لا أمَّ لك"، قال: فأتى عليٌّ الدارَ وقد قُتِل الرجلُ، فأتى دارَه فدخَلها وأغلق عليه بابَه، فأتاه الناس فضربوا عليه الباب فدخلوا عليه، فقالوا: إن هذا الرجل قد قُتِلَ ولا بُدَّ للنَّاس من خليفة، ولا نعلم أحدًا أحقَّ بها منك. فقال لهم عليٌّ: لا تريدوني فإني لكم وزير، خيرٌ مني لكم أمير، فقالوا: لا والله ما نعلم أحدًا أحقَّ بها منك، قال: فإنْ أبيتم عليَّ فإنَّ بيعتي لا تكون سِرًّا، ولكن أخرُج إلى المسجد فمن شاء أن يُبايِعَني بايعني، قال: فخرج إلى المسجد فبايعه الناس. (فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم:۹۶۹، وإسناده صحيح. الشريعة للآجري، رقم:۱۲۱۵. السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم:۶۲۰. وانظر: الغدير، للأميني ۹/۴۵۹)

وزاد الطبري فقال: "قال سالمُ بن أبي الجَعد: فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: فقد كرهتُ أن يأتي المسجدَ مخافةَ أن يشغَب عليه، وأبى هو إلا المسجد، فلما دخَل، دخَل المهاجرون والأنصار فبايعوه، ثم بايعه الناس". (تاريخ الطبري ۴/۴۲۷)

"وبويع له بالمدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد قتل عثمان، في ذي الحجة من سنة خمس وثلاثين". (أسد الغابة ۴/۱۰۲)

(۲) روى الطبري من طريق الزهري قال: بايع الناس عليَّ بن أبي طالب، فأرسل إلى الزبير وطلحة فدعاهما إلى البيعة، =

اور وجہ یہ نہ تھی کہ انھیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت تسلیم نہیں تھی، یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل نہ تھے؛ بلکہ چونکہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل ہو گئے تھے؛ اس لیے انھوں نے توقف کیا اور بعض روایات میں رضامندی سے بیعت کرنے کا ذکر ہے، جبکہ بعض روایات میں بیعت مشروط کا ذکر ہے۔(۱)

= فتلكّأ طلحة، فقام مالك الأشتر وسَلَّ سيفَه وقال: واللّٰه لتُبايعنَّ أو لأضربن به ما بين عينيك. فقال طلحة: وأين المهرب عنه! فبايعه، وبايعه الزبير والناس. (تاريخ الطبري ٤/٤٢٩، وإسناده ضعيف مرسل)

وعن سعد بن وقاص قال: قال طلحة: بايعت والسيف فوق رأسي. (تاريخ الطبرى ٤/٤٣١، وفي إسناده الواقدي وهومتروك)

وفي البداية والنهاية: "قال الزبير: إنما بايعت عليًّا واللج علي عنقي، والسلام. ثم راح إلى مكة". (٧/٢٢٦)

(١) "واجتمع إلى علي بعد ما دخل طلحة والزبير في عدة من الصحابة، فقالوا: يا علي، إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء قد اشتركوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم، فقال لهم: يا إخوتاه، إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم". (تاريخ الطبري ٤/٤٣٧، وإسناده ضعيف). قال ابن العربي: فإن قيل: بايعوه على أن يقتل قتلة عثمان، قلنا: هذا لا يصح في شرط البيعة. (العواصم من القواصم، ص ١٥٠)

وروى ابن أبي شيبة عن زيد بن وهب قال: "قال عليٌّ لطلحةَ والزبير: ألم تبايعاني؟ فقالا: نطلب دم عثمان". (مصنف ابن أبي شيبة ١٥/٢٨٦، تحقيق: محمد عوامة)

قال الدكتور محمد أمحزون: "وهذا إقرار منهما على البيعة، لكن اختلفا مع عليٍّ حول إقامة الحد على قتلة عثمان، حيث كانا يريان الإسراع في تنفيذه بينما كان عليٌّ يرى التريث حتى تستقر الأوضاع". (تحقيق مواقف الصحابة ٢/٨٢)

وقال إبراهيم بن عامر الرَّحيلي: "وأما ما جاء في بعض الروايات من أن طلحة والزبير بايعا مكرهين فهذا لا يثبت بنقل صحيح، والروايات الصحيحة على خلافه". (الانتصار للصحب والآل، ص٢٣٦)

وفي بعض الروايات كانت بيعتهما مشروطًا بإقامة الحدود؛ "ورجع عليٌّ إلى بيته، فدخل عليه طلحة والزبير في عدد من الصحابة فقالوا: يا علي إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتركوا في قتل هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم". (تاريخ الطبري ٤/٤٣٧. الكامل لابن الأثير ٢/٥٥٨)

وقد روى الحاكم في "المستدرك" (رقم: ٤٥٩٤): ..."وكان أول من بايعه (أي عليًّا) طلحةُ".

وقال إمام الحرمين: "فأول من بايعه (أي عليًّا) طلحة والزبيرُ". (غياث الأمم في التياث الظلم ١/٥٥، لإمام الحرمين)

وقال العلامة الذهبي: "فكان أول من بايعه طلحة بلسانه، وسعد بيده، ثم خرج (أي علي) إلى المسجد فصعد المنبر، فكان أول من صعد طلحة، فبايعه بيده، ثم بايعه الزبير وسعد والصحابة جميعًا". (تاريخ الإسلام للذهبي ٢/٢٥٢. ومثله في تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٩/٤١٩. وأسد الغابة ٤/١٠٢ و٣/٦١٠. وتاريخ اليعقوبي ١/١٧٨. وقد روى نحوه الطبريُّ في تاريخه في عدة مواضع، انظر: ٤/٤٢٨ و٤/٤٣٤ و٤/٤٨٦).

وقد روى ابن أبي شيبة عن طارق بن شهاب: " لما قُتِل عثمان قلت: ما يقيمني بالعراق وإنما الجماعة عند المهاجرين والأنصار. قال: فخرجت، فأُخبِرتُ أن الناس بايعوا عليًّا، قال: فانتهيت إلى الربذة وإذا عليٌّ بها، فوُضِع له رَحْلٌ فقعد عليه، فكان كقيام الرجل، فحمد اللّٰهَ وأثنى عليه ثم قال: إن طلحة والزبير بايعا طائعَين غير مكرَهَين". (المصنف لابن أبي شيبة ١٥/٢٧٣، رقم: ٣٨٩٥٤)

پھر حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہما نے بصرہ کا سفر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لڑنے کے لیے نہیں کیا تھا؛ بلکہ جہاں پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص کا مطالبہ کرنے والے زیادہ تھے وہاں گئے؛ تاکہ قصاص کے نعرہ میں مزید قوت پیدا ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت سے متعلق چار طرح کی روایات ہیں:

۱- انھوں نے بیعت ہی نہیں کی تھی؛ بلکہ بیعت کے موقع پر موجود ہی نہیں تھے۔(تاريخ الطبري ١٥٦/٥)

۲- ایک روایت میں ہے کہ ان کو بیعت پر مجبور کیا گیا تھا۔ (تاريخ الطبري ٤٣١/٤، ٤٦٢. البداية والنهاية ٢٢٦/٧)

۳- ایک روایت میں ہے کہ بیعت مشروط تھی۔(تاريخ الطبري ٤٣٧/٤. الكامل لابن الأثير ٥٥٨/٢)

۴- ایک روایت میں ہے کہ بیعت پر راضی تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال کے لیے نہیں گئے تھے؛ بلکہ قصاص کا مطالبہ کر رہے تھے اور صلح کی بات چیت چل رہی تھی کہ قتال ان پر مسلط ہو گیا۔(المصنف لابن أبي شيبة ٢٧٣/١٥ و٢٨٦)

ان چاروں روایات کی تفصیل کے لیے حاشیہ کی عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کے متعلق راجح قول:

جن روایات میں حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کے بیعت پر مجبور کیے جانے کا ذکر ہے وہ روایات سنداً صحیح نہیں۔ راجح اور صحیح قول یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت میں پہل کرنے والے ہیں؛ البتہ یہ حضرات بایں معنی بیعت کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینا بیعت پر مقدم سمجھتے تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "إن طلحة والزبير قد بايعا طائعين غير مكرهين". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٥٤، وإسناده صحيح)

"قال إبراهيم: بلغ علي بن أبي طالب أنَّ طلحة يقول: إنما بايعتُ واللَّجُّ على قفاي، قال: فأرسل ابنَ عباس فسألهم، قال: فقال أسامة بن زيد: أما واللج على قفاه فلا، ولكن قد بايع وهو كاره". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٢٨، وإسناده صحيح)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت سے توقف کی وجہ:

اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کا اجتہاد تھا کہ بیعت سے پہلے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ

کے قاتلوں سے قصاص لیا جائے۔ حضرت عائشہ، حضرت زبیر، حضرت طلحہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا کہنا یہ تھا کہ "عقوبة من هدم الخلافة حق و لا بد منه". اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھیوں کا کہنا تھا کہ "استحكام الخلافة قبل عقوبة البغاة أمر لازم". حضرت معاویہ اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہما کا موقف یہ تھا کہ ان مفسدین کے ہوتے ہوئے خلافت مستحکم نہیں ہوسکتی۔ (۱)

---

(۱) علامہ ابن حجر ہیتمیؒ لکھتے ہیں: "ومن اعتقاد أهل السنة والجماعة أن ما جرى بين معاوية وعليٍّ رضي الله عنهما من الحروب فلم يكن لمنازعة معاوية لعلي في الخلافة للإجماع على حقيتها لعليٍّ كما مر، فلم تهج الفتنة بسببها، وإنما هاجتْ بسبب أن معاوية ومن معه طلبوا من علي تسليم قتلة عثمان إليهم لكون معاوية ابن عمِّه، فامتنع عليٌّ ظنًّا منه أن تسليمهم إليهم على الفور مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بعسكر عليٍّ يؤدي إلى اضطراب وتزلزل في أمر الخلافة التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام، سيما وهي في ابتدائها لم يستحكم الأمر فيها، فرأى عليٌّ رضي الله عنه أن تأخير تسليمهم أصوب إلى أن يرسخ قدمه في الخلافة ويتحقق التمكن من الأمور فيها على وجهها ويتم له انتظام شملها واتفاق كلمة المسلمين، ثم بعد ذلك يلتقطهم واحدًا فواحدا ويسلمهم إليهم، ويدلُّ على ذلك أن بعض قتلته عزم على الخروج على عليٍّ ومقاتلته لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان، وأيضًا فالذين تمالؤا على قتل عثمان كانوا جموعًا كثيرةً كما علم مما قدمته في قصة محاصرتهم له أن قتلتَه بعضهم جمع من أهل مصر، قيل: سبع مئة، وقيل: خمس مئة، وجمع من الكوفة، وجمع من البصرة، وغيرهم قدموا كلُّهم المدينةَ وجرى منهم ما جرى، بل ورد أنهم هم وعشائرُهم عشرة آلاف، فهذا هو الحامل لعليٍّ رضي الله عنه على الكف عن تسليمهم لتعذره كما عرفت. (الصواعق المحرقة ۲/۶۲۲)

وقال الدكتور محمد أمحزون: "من المعروف والمتفق عليه بين الإخباريين والمؤرخين أن الخلاف بين علي ومعاوية كالخلاف بين علي من جهة وطلحة والزبير وعائشة من جهة أخرى، كان سببه طلب تعجيل القصاص من قتلة عثمان، ولم يكن خروج طلحة والزبير وأم المؤمنين إلى البصرة إلا لهذا الغرض". (تحقيق مواقف الصحابة ۲/۱۳۴)

روى الطبري أن عائشة رضي الله عنها حين انصرفت راجعة إلى مكة أتاها عبد الله بن عامر الحضرمي أمير مكة، فقال لها: ما ردّك يا أم المؤمنين؟ قالت: ردّني أن عثمان قُتِل مظلومًا، وأن الأمر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمر، فاطلبوا بدم عثمان تعزوا الإسلام. (تاريخ الطبري ۴/۴۴۹)

ويروي الطبري أن الأحنف بن قيس أرسل إلى القادمين من الحجاز من يستطلع خبرهم، فخرج كل من عمران بن حصين رضي الله عنه وأبو الأسود الدؤلي فأتيا طلحة فقالا له: ما أقدمك؟ قال: الطلب بدم عثمان، ثم أتيا بعد ذلك الزبير فألاه: ما الذي أقدمك؟ فقال: الطلب بدم عثمان، قالا: ألم تبايع عليًّا؟ قال: بلى، واللُّجُ على عنقي، وما أستقيل عليًّا إنْ هو لم يحُلْ بيننا وبين قتلة عثمان، فرجعا إلى أم المؤمنين فودّعاها، فودعت عمران، وقالت: يا أبا الأسود إياك أن يقودك الهوى إلى النار ﴿كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾.(المائدة:۸). (تاريخ الطبري ۴/۴۶۲)

وحين أسكر عليٌّ رضي الله عنه بذي قار أرسل القعقاع بن عمرو، وكان قد وفد رضي الله عنه فيمن وفدوا من الكوفة إلى البصرة حيث دخلها والتقى بعائشة أم المؤمنين، كما لقي طلحة والزبير رضى الله عنهما وسألهما عن أشخاصهما إلى هذه البلاد، فقالا: "قتلة عثمان رضي الله عنه؛ فإن هذا إن ترك كان تركًا للقرآن، وإن عمل به كان إحياء للقرآن".(تاريخ الطبري ۴/۴۸۹) =

واقعہ جمل:

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعتِ خلافت کے بعد قاتلینِ عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لیے جانے میں تاخیر ہوتی رہی اور قاتلینِ عثمان رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں بے خوف وخطر پھرنے لگے تو حضرت طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہما نے عمرہ کے ارادے سے مکۃ المکرّمہ کا سفر کیا، ان کے ساتھ ان کے ہم خیال اور بھی بہت سے لوگ شریک سفر ہو گئے، وہاں ان حضرات کی ملاقات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور بعض دیگر امہات المؤمنین سے ہوئی جو پہلے سے حج کے لیے گئی ہوئی تھیں۔ بعد میں حضرت عبداللہ بن عمر، یمن کے والی یعلی بن امیہ، اور بصرہ کے حاکم عبداللہ بن عامر رضی اللہ عنہم بھی مکہ آ گئے، "فاجتمع فیها خلق من سادات الصحابة و أمهات المؤمنین". (البدایة والنهایة ۷/ ۲۳۰)

ان حضرات کی باہمی گفتگو ہوئی، ان کا یہ نظریہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ظلماً اور ناحق شہید کیا گیا ہے؛ اس لیے قاتلین سے اولین فرصت میں ان کا قصاص لینا ضروری ہے، اور یہ مفسدین حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کر کے ان کے ساتھ مل گئے ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پناہ میں یہ مجتمع ہو گئے ہیں، اور یہ ان کی سیاسی طور پر ایک حفاظتی تدبیر ہے، حقیقت میں وہ آپ کے وفادار نہیں ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی اپنی جماعت میں ان کی شرکت کو ناپسند کرتے تھے؛ لیکن حالات ایسے تھے کہ ان کو اپنی جماعت سے جدا بھی نہیں کر سکتے تھے؛ البتہ آپ کی دلی خواہش تھی کہ جیسے ہی ان پر قدرت حاصل ہوگی ان سے ضرور قتل عثمان رضی اللہ عنہ کا بدلہ لیا جائے گا۔ (تاریخ الطبري ٤/ ٤٣٧)

اس طرح یہاں مکہ مکرمہ میں صحابہ کرام، امہات المؤمنین اور دیگر حضرات کا اجتماع ہوا ان تمام حضرات کی رائے یہ تھی کہ قصاص کا مسئلہ سب سے پہلے طے ہونا چاہیے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے باہم مشورے جاری رہے اور مختلف آرا سامنے آئیں، ایک رائے یہ تھی کہ ہمیں شام جانا چاہیے۔ دوسری رائے یہ تھی کہ ہمیں مدینہ منورہ جا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ مطالبہ کرنا چاہیے کہ قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کو ہمارے حوالے کریں۔ تیسری رائے یہ تھی کہ ہمیں بصرہ جا کر اور بھی لوگوں کو اپنے ساتھ لے کر اُن قاتلین عثمان سے قصاص کی ابتدا کرنی چاہیے جو بصرہ میں موجود ہیں۔ اس تیسری رائے پر سب کا اتفاق ہو گیا؛ البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر امہات

= وفي تاريخ الطبري روايات كثيرة مثل هذا، راجع: ٤/ ٤٥٠، و٤٥١، و٤٥٤، و٤٦٢، و٤٦٤.

قال الدكتور محمد أمحزون: "ومن الملاحظ أن الصحابة رضوان الله عليهم متفقون على إقامة حد القصاص على قتلة عثمان، لكن الخلاف بينهم وقع في مسألة التقديم أو التأخير، فطلحة والزبير وعائشة ومعاوية كانوا يرون تعجيل أخذ القصاص من الذي حصروا الخليفة حتى قُتِل، وأن البداءة بقتلهم أولى، بينما رأى أمير المؤمنين عليٌّ ومن معه تأخيره حتى يتوطد مركز الخلافة ويتقدم أولياء عثمان بالدعوى عنده على معينين، فيحكم لهم بعد إقامة البينة عليهم، لأنَّ هؤلاء المحاصرين لأمير المؤمنين عثمان ليسوا نفرًا من قبيلة معينةٍ، بل من قبائل مختلفة". (تحقيق مواقف الصحابة ٢/ ١٣٧)

المؤمنین کی دوسری رائے تھی؛ چنانچہ وہ مدینہ منورہ واپس ہوگئیں۔

جب تیسری رائے پر سب کا اتفاق ہوگیا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی معیت میں اہل مکہ و مدینہ میں سے ہزار یا نو سو حضرات نے بصرہ کی طرف کوچ کیا اور راستے میں دوسرے لوگ بھی ان کے ساتھ ہوتے رہے اور ان کی تعداد تین ہزار تک پہنچ گئی۔(البداية والنهاية ۷/۲۲۹-۲۳۰. روح المعاني ۱۱/۱۹۰)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم خیال حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین تھا:

ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور آپ کے ہم سفر حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اور دیگر حضرات کا مقصد اصلاح بین المسلمین، فتنے کا خاتمہ اور امورِ خلافت میں صحیح نظم قائم کرنا تھا۔"**وألحوا على أمهم رضي الله تعالى عنها أن تكون معهم إلى أن ترتفع الفتنة، ويحصل الأمن، وتنتظم أمور الخلافة...، فصارت معهم بقصد الإصلاح، وانتظام الأمور، وحفظ عدة نفوس من كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وكان معها ابن أختها عبد الله بن الزبير، وغيره من أبناء أخواتها أم كلثوم، وزوج طلحة، وأسماء زوج الزبير، بل كل من معها بمنزلة الأبناء في المحرمية، وكانت في هودج من حديد**". (روح المعاني ۱۱/۱۹۰)

"**ومضت عائشة وهي تقول: اللّٰهم إنك تعلم إني لا أريد إلا الاصلاح فاصلح بينهم**".(الثقات لابن حبان ۲/۲۸۰)

"**إنما خرجت بقصد الإصلاح بين المسلمين وظننت أن في خروجها مصلحة للمسلمين**". (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲۲۲)

دوران سفر مروان بن حکم اوقات نماز میں اذان دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن زبیر امامت کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔اس طرح یہ سفر جاری رہا اور یہ حضرات بصرہ کے قریب ایک مقام پر جا پہنچے۔(البداية والنهاية ۲۳۰/۷)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب اطلاع ملی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اپنے رفقا کے ہمراہ بصرہ کی طرف چلے گئے ہیں تو آپ نے بھی بصرہ پہنچنے کا ارادہ فرمایا، اور اہل مدینہ کو بھی ساتھ چلنے کو کہا؛ لیکن اکثر لوگوں پر آپ کا یہ حکم گراں گزرا۔"**فتقاثل عنه أكثر أهل المدينة، واستجاب له بعضهم**". (البداية والنهاية ۲۲۳۳/۷)

ربیع الثانی ۳۶ھ کے آخر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ سفر شروع ہوا، آپ کے ساتھ کئی صحابہ کرام اور بہت سے دوسرے لوگ جو سفر کے لیے آمادہ تھے وہ بھی ساتھ ہو لئے اور وہ جماعتیں اور وہ گروہ بھی از راہ خود ساتھ تھے

جنھوں نے خلیفہ برحق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ناحق قتل کر ڈالا تھا اور بظاہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت ونصرت میں پیش پیش تھے اور ان کی سرشت میں شر اور فساد پیوست تھا۔

جب آپ مدینہ منورہ سے باہر تشریف لائے تو مقام ربذہ میں حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی سواری کی لگام تھام کر فرمایا: اے امیر المؤمنین! آپ مدینہ طیبہ کی اقامت ترک نہ فرمائیں اگر آپ مدینہ طیبہ سے باہر چلے گئے تو کوئی مسلمانوں کا خلیفہ مدینہ طیبہ کی طرف لوٹ کر نہ آسکے گا۔ ”وقد لقي عبد الله بن سلام رضي الله عنه عليًا وهو بالربذة، فأخذ بعنان فرسه وقال: يا أمير المؤمنين! لا تخرج منها، فو الله لئن خرجت منها لا يعود إليها سلطان المسلمين أبدا“. (البداية والنهاية ۷/ ۲۳۰)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سفر کا عزم کر چکے تھے؛ اس لیے کوفہ کی طرف سفر جاری رہا۔ آپ کا مقصد لوگوں کے درمیان اصلاح کی صورت پیدا کرنا تھا۔ اس دوران حضرت عمار بن یاسر اور حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے کوفہ پہنچ کر لوگوں کو دعوت دی کہ آپ لوگ امیر المؤمنین کی حمایت میں نکلیں۔ ”ثم قام عمار والحسن بن علي في الناس على المنبر يدعوان الناس إلى النفير إلى أمير المؤمنين، فإنه إنما يريد الإصلاح بين الناس“. (البداية والنهاية ۷/۲۳۶)

بصرہ کے قریب دونوں فریق کی جماعتیں اپنے اپنے مقام پر فروکش ہوئیں اور باہمی سوئے ظن کو رفع کرنے اور غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے متعدد اکابرین نے کوششیں کیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب سے قعقاع بن عمرو تمیمی رضی اللہ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ان کے ہم نوا حضرات کی خدمت میں تشریف لے گئے اور باہم مصالحانہ گفتگو کی، آپ نے کہا: ”أي أماه! ما أقدمك هذا البلد؟ قالت: أي بنيَّ! الإصلاح بين الناس“. (البداية والنهاية ۷/۲۳۷)

پھر قعقاع نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کے ساتھ اسی مقصد پر کلام کیا تو انھوں نے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جواب کی تائید کی اور اپنا مقصد بھی اصلاح بین الناس بیان فرمایا۔

اس کے بعد قعقاع رضی اللہ عنہ نے ان حضرات سے لمبی گفتگو کی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس چیز کا بہترین حل اس فتنے میں سکون پیدا کرنا، سلامتی اور مصالحت کی فضا بنانا اور کلمۃ المسلمین میں اتفاق قائم کرنا ہے۔ ان حالات میں آپ حضرات کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت کر لینا خیر کی علامت اور رحمت کی بشارت ہوگی، اور اس طریقے سے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینا آسان ہو سکے گا، اور اس میں امت کا اتفاق اور امت کے لیے سلامتی و عافیت ہوگی۔ اور اگر آپ حضرات بیعت سے انکار کرتے ہیں تو پھر یہ شر کی علامت ہوگی اور اس سے اسلامی حکومت کے

ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔ملت کی سلامتی وعافیت جس امر میں ہے اس کو آپ حضرات ترجیح دیں، جیسا کہ سابقاً آپ اسلام کے لیے خیر ثابت ہوئے اسی طرح اب بھی ملت کے حق میں مفتاح خیر ثابت ہوں اور افتراق کے فتنے اور بلیات سے اجتناب کا سبب بنیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: "قد أصبت و أحسنت فارجع، فإن قدم عليٌّ و هو على مثل رأيك صلح الأمر". (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

اس گفتگو کے بعد حضرت قعقاع رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف واپس تشریف لائے اور اس مکالمہ کی اطلاع دی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور سبھی حضرات نے اسے بہت پسند فرمایا، سوائے ان قاتلینِ عثمان کے جو خود سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں شامل ہو گئے تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ پیغام بھی بھیجا کہ ہمارا یہاں آنا صلح کے لیے ہی ہے؛ چنانچہ ہر دو جانب کے حضرات اس صورت حال پر بہت مسرور ہوئے اور صلح ومصالحت پر اتفاق ظاہر کیا۔

"فرجع (القعقاع) إلى علي فأخبره فأعجبه ذلك، أشرف القوم على الصلح، كره ذلك من كرهه، ورضيه من رضيه. وأرسلت عائشة إلى علي تعلمه أنها إنما جاءت للصلح، ففرح هؤلاء وهؤلاء". (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

حضرت قعقاع رضی اللہ عنہ کی مصالحانہ گفتگو کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک عظیم خطبہ دیا جس میں اسلام کی عظمت اور فضیلت بیان کی اور فرمایا کہ اسلام کے ساتھ حسد اور عناد رکھنے والی اقوام نے ہم پر اختلاف کا یہ فتنہ لا کھڑا کر دیا ہے۔آپ نے یہ بھی فرمایا کہ کل ہم یہاں سے آگے پیش قدمی کرنے والے ہیں، یعنی دوسرے فریق کے قریب جا کر قیام کا ارادہ رکھتے ہیں۔خبردار! جس شخص نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں اعانت بھی کی ہو وہ ہم سے الگ ہو جائے اور ہمارے ساتھ نہ رہے۔"ألا إني مرتحل غدًا فارتحلوا، ولا يرتحل معي أحدٌ أعان على قتل عثمان بشيء من أمور الناس". (البداية والنهاية ۲۳۷/۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اپنے ساتھیوں سمیت "زابوقہ" کے مقام پر پہنچے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی جماعت کے ساتھ "ذا قار" کے مقام پر تشریف لائے۔اور انھیں صلح سے متعلق کوئی شک وشبہ نہیں تھا۔"وهم لا يشكون في الصلح... ولا يذكرون ولا ينوون إلا الصلح". (تاريخ الطبري ۵۰۵/۴)

یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما اور ان کے کے ہم نوا حضرات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے آمادہ ہو چکے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ قاتلین کو شرعی سزا دینے پر رضامند ہو گئے

تھے، اور آپ نے قاتلینِ عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنی جماعت سے علاحدہ ہونے کا اعلان بھی کر دیا تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ اعلان سن کر فتنہ انگیز پارٹی کے سربرآوردہ لوگ: اشتر نخعی، شریح بن اوفی، عبد اللہ بن سبا المعروف بابن السوداء، سالم بن ثعلبہ اور غلاب بن ہیثم وغیرہ -جن میں ایک بھی صحابی نہ تھا- سخت پریشان ہوئے اور انھیں اپنا انجام تاریک نظر آنے لگا، وہ کہنے لگے: "رأي الناس فينا والله واحد، وإن يصطلحوا وعلي فعلى دمائنا". (تاريخ الطبري ٤/٤٩٣)

مفسدین نے صلح کی صورت کو فساد میں بدلنے کے لیے باہم خفیہ مشورہ کیا، اشتر نخعی نے کہا طلحہ اور زبیر کی رائے جو ہمارے حق میں ہے وہ تو ہمیں معلوم ہے؛ لیکن حضرت علی کی رائے جو ہمارے حق میں ہے وہ ہمیں ابھی تک معلوم نہیں تھی۔ اللہ کی قسم! لوگوں کی رائے ہمارے حق میں ایک ہی ہے، یعنی ہمارا خاتمہ چاہتے ہیں، ان لوگوں نے حضرت علی کے ساتھ اگر صلح کر لی تو وہ صلح یقیناً ہمارے خلاف ہوگی اور ہمارے قتل پر منتج ہوگی، چلو علی بن ابی طالب کا ہی خاتمہ کر ڈالیں اور ان کو عثمان کے ساتھ لاحق کر دیں؛ مگر اس رائے کو ابن سبا نے قبول نہیں کیا۔ غلاب بن ہیثم نے دوسری رائے پیش کی، ابن سبا نے اس کو بھی رد کر دیا اور اس نے تاریکی میں جس وقت دونوں جماعتیں ایک دوسرے سے بے خبر اور مطمئن ہوں اچانک دونوں جماعتوں پر حملہ کر دینے کا مشورہ دیا، اور تمام مفسدین کا اس بات پر اتفاق ہوگیا۔

دونوں جماعتیں تو خیر وسلامتی کے ساتھ صلح کو یقینی سمجھتی ہوئی سکون کی نیند سوئیں اور دوسری طرف مفسدین وقاتلینِ عثمان کی نیند حرام ہو چکی تھی، انھوں نے شر وفساد اور فتنہ انگیزی کے مشوروں میں رات گزاری۔ آخر کار یہ طے پایا کہ ہم میں سے کچھ لوگ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ہم نواؤں کی قیام گاہ پر اور دوسرا گروہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت پر دفعتًا رات کی تاریکی میں دوسرے فریق کی جانب سے حملہ کرے اور ہر ایک فریق بلند آواز میں پکارے کہ فریق مخالف نے بدعہدی کرتے ہوئے ہم پر حملہ کر دیا ہے؛ چنانچہ اس تدبیر کے موافق صبح صادق سے قبل ان مفسدین نے دو گروہوں میں تقسیم ہو کر جانبین کی قیام گاہوں پر حملہ کر دیا۔

"فباتوا على الصلح، وباتوا بليلة لم يبيتوا بمثلها للعافية من الذي أشرفوا عليه،... وبات الذين آثاروا أمر عثمان بشر ليلة باتوها قط، قد أشرفوا على الهلكة، وجعلوا يتشاورون ليلتهم كلها، حتى اجتمعوا على إنشاب الحرب في السر، واستسروا بذلك خشية أن يفطن بما حاولوا من الشر، فغدوا مع الغلس، وما يشعر بهم جيرانهم". (تاريخ الطبري ٤/٥٠٦)

اس اچانک حملے سے جو ان کے وہم وگمان میں بھی نہیں تھا لوگ پریشان ہو گئے۔ بعض مفسدین نے حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کو یہ اطلاع دی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان پر حملہ کیا ہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس

انھوں نے اپنا ایک آدمی پہلے سے مقرر کردیا کہ جب وہ جنگ کا شور سن کر اس سے متعلق دریافت کریں تو وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دے کہ اہل جمل نے ہم پر اچانک حملہ کردیا ہے۔"قال (طلحة والزبير): ما هذا؟ قالوا: طرقنا أهل الكوفة ليلا...، فسمع علي وأهل الكوفة الصوت، وقد وضعوا (المفسدون) رجلا قريبًا من علي ليخبره بما يريدون، فلما قال: ما هذا؟ قال: ذاك الرجل ما فجئنا إلاوقوم منهم بيتونا". (تاريخ الطبري ٤/٥٠٧)

اس طرح دونوں جماعتوں نے یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہم پر مخالف فریق نے بدعہدی کرتے ہوئے حملہ کردیا ہے پوری شدت سے جنگ کی؛ لیکن ہر ایک فریق کا مقصد اپنا اپنا دفاع تھا۔اس غلط فہمی کی وجہ سے بے شمار مسلمان مفسدین کی سازش کی وجہ سے شہید ہوئے۔ وكان أمر الله قدرًا مقدورًا.

مفسدین کی اس سازش نے اہل اسلام کو جو ایک ہو چکے تھے اور ان کی صلح یقینی ہوچکی تھی دو جماعتوں میں بانٹ دیا،جس سے مسلمانوں کی وحدت کو وہ شدید نقصان پہنچا جس کی تلافی ناممکن ہو کر رہی اور اہل اسلام کے درمیان ہمیشہ کے لیے انتشار وافتراق قائم ہوگیا اور لوگوں میں نظریاتی طور پر الگ الگ طبقے قائم ہوگئے۔

جنگ جمل کے مذکورہ واقعے کے بارے میں امام قرطبی لکھتے ہیں کہ یہی صحیح اور مشہور واقعہ ہے: "قال جلة من أهل العلم: إن الوقعة بالبصرة بينهم كان على غير عزيمة منهم على الحرب، بل فجأة، وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به، لأن الأمر كان قد انتظم بينهم، وتم الصلح والتفرق على الرضا. فخاف قتلة عثمان رضي الله عنه من التمكين منهم والإحاطة بهم، فاجتمعوا وتشاوروا واختلفوا، ثم اتفقت آراؤهم على أن يفترقوا فريقين، ويبدءُوا بالحرب سحرة في العسكرين، وتختلف السهام بينهم، ويصيح الفريق الذي في عسكر علي: غدر طلحة والزبير، والفريق الذي في عسكر طلحة والزبير: غدر علي. فتم لهم ذلك على ما دبروه. ونشبت الحرب، فكان كل فريق دافعًا لمكرته عند نفسه، ومانعًا من الإشاطة بدمه. وهذا صواب من الفريقين وطاعة لله تعالى، إذ وقع القتال والامتناع منهما على هذه السبيل. وهذا هو الصحيح المشهور. والله أعلم. (تفسير القرطبي ١٦/٣١٨)

جنگ جمل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت غالب آگئی اور دوسرے فریق کے اکابر حضرت طلحہ وزبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم شہید ہوگئے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سب سے پہلے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے حفاظتی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی۔آپ نے ایک جماعت کو حکم دیا کہ مقتولین کے درمیان سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے

ہودج کو اٹھا کر حفاظت میں لے لیں، اور محمد بن ابی بکر اور عمار بن یاسر کو حکم دیا کہ کسی مناسب اور محفوظ مقام میں ان کے لیے قبہ (خیمہ) لگائیں۔ اس حفاظتی تدبیر کے بعد محمد بن ابی بکر نے آ کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے خیریت دریافت کی اور عرض کیا کہ آپ کو کسی قسم کی تکلیف تو نہیں پہنچی؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ پھر خود حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی تشریف لائے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں سلام عرض کرنے کے بعد مزاج پرسی کی تو جواب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: میں بخیریت ہوں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ تعالی آپ کی مغفرت فرمائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے دوسرے اکابر بھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کی خدمت میں خیریت طلبی اور سلام کے لیے حاضر ہوئے۔

"وأمر عليٌّ نفرا أن يحملوا الهودج من بين القتلى، وأمر محمد بن أبي بكر وعمارا أن يضربا عليها قبة، وجاء إليها أخوها محمد فسألها: هل وصل إليك شيء من الجراح؟ فقالت: لا،... وجاء إليها علي بن أبي طالب أمير المؤمنين مسلِّمًا فقال: كيف أنت يا أمة؟ قالت: بخير. فقال يغفر الله لكِ. وجاء وجوه الناس من الأمراء والأعيان يسلمون على أم المؤمنين رضي الله عنها". (البداية والنهاية ۲٤٤/۷)

واقعہ جمل کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے چند روز بصرہ میں قیام فرمایا اس کے بعد حجاز کی طرف سفر کا ارادہ فرمایا۔ اس موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ضروریاتِ سفر: سواری، زادراہ اور سامان سفر وغیرہ کا انتظام کیا گیا اور بطور اعزاز کے اہل بصرہ کی بعض شریف خواتین کو ہم سفری کے لیے تیار کیا گیا، اور ان کے ساتھ محمد بن ابی بکر کو روانہ کیا گیا۔ اس سفر میں رخصتی کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرات بھی ام المؤمنین کو رخصت کرنے کے لیے حاضر ہوئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا احترام کرتے ہوئے فرمایا: "إنها لزوجة نبيكم صلى الله عليه وسلم في الدنيا والآخرة. وسار عليٌّ معها مودعا ومشيعا أميالا، وسرَّح بنيه معها بقية ذلك اليوم، وكان يوم السبت مستهل رجب سنة ست وثلاثين". (البداية والنهاية ۲٤٥/۷-۲٤٦)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے تاثرات وارشادات:

واقعہ جمل کے موقعہ پر مفسدین کی مخادعت کی وجہ سے جو غیر اختیاری قتال کی صورت پیش آئی اس کی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر قلق اور اضطراب کی حالت طاری تھی اور اظہارِ افسوس فرماتے تھے:

۱- حدث حبيب بن أبي ثابت أن عليا قال يوم الجمل: "اللّٰهم ليس هذا أردت، اللّٰهم ليس هذا أردت". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:۳۸۹۵۷)

٢– عن أبي صالح قال: قال علي يوم الجمل: "وددت أني كنت مِتُّ قبل هذا بعشرين سنة". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٧٩)

٣– قال الحسن: لقد رأيته حين اشتد القتال يلوذ بي ويقول: "يا حسن! لو وددت أني مت قبل هذا بعشرين حجة". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٩٠)

٤– عن قيس بن عبادة قال: قال علي يوم الجمل: "يا حسن! ليت أباك مات منذ عشرين سنة. فقال له: يا أبتِ! قد كنتُ أنهاك عن هذا، قال: يا بني! لم أر أن الأمر يبلغ هذا". (تاريخ الإسلام للذهبي ٣/٤٨٨. البداية والنهاية ٧/٢٤٠)

٥– عن جون بن قتادة قال: دُفن الزبير بوادي السباع، وجلس عليٌّ يبكي عليه هو وأصحابه. (تاريخ الإسلام للذهبي ٣/٢١١)

٦– عن طلحة بن مصرِّف: إن عليًّا انتهى إلى طلحة وقد مات، فنزل وأجلسه، ومسح الغبار عن وجهه ولحيته، وهو ترحم عليه ويقول: يا ليتني مت قبل هذا اليوم بعشرين سنة". (تاريخ الإسلام للذهبي ٣/٥٢٧)

٧– عن أبي جعفر، قال: جلس عليٌّ وأصحابه يوم الجمل يبكون على طلحة والزبير. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٢٩)

حاصل یہ ہے کہ واقعہ جمل کے بعد بھی فریقین کے مابین احترام کے جذبات موجود تھے، کسی قسم کا عناد اور فساد قلب میں نہیں تھا، اور ایک دوسرے کے حقوق کی رعایت ملحوظ خاطر تھی۔

نیز اس موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فریق مخالف کے حق میں مغفرت کی دعا فرمائی۔ اور مفسدین وقاتلین عثمان کے لیے بددعا فرمائی کہ اے اللہ! قاتلین عثمان کو قیامت کے روز چہرے کے بل اوندھا کر کے سزا دیدیں۔

"عن عبد اللّٰہ بن محمد قال: مر عليٌّ على قتلى من أهل البصرة فقال: اللّٰهم اغفر لهم". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٨٤)

"عن محمد بن علي بن أبي طالب ابن الحنفية وكان صاحب لواء علي بن أبي طالب يوم الجمل قال: قال علي رضی اللّٰه عنه: اللّٰهم اكبب قتلة عثمان لمناخرهم الغداة". (التاريخ الكبير للبخاري، رقم: ٣٢٥٤)

واقعہ جمل کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تین روز مقام جمل میں (جو بصرہ کے قریب ہے) قیام فرمایا، اس دوران دونوں فریق کے شہدا پر نماز جنازہ ادا فرمائی، جنگ جمل کے بعد متروکہ اور ضبط شدہ اموال کو مسجد بصرہ کے

پاس جمع کروایا اور پھر وارثوں کو یہ اموال جنگی اسلحہ کے علاوہ ان کی شناخت کے مطابق واپس لوٹا دیئے۔ ”وأقام عليٌّ بظاهر البصرة ثلاثا، ثم صلى على القلى من الفريقين، وخص قريشًا بصلاة من بينهم، ثم جمع ما وجد لأصحاب عائشة في المعسكر، وأمر به أن يحمل إلى مسجد البصرة، فمن عرف شيئًا هو لأهلهم فليأخذه، إلا سلاحًا كان فى الخزائن عليه سمة السلطان“. (البداية والنهاية ۷/ ۲٤٤)

واقعہ جمل کے بارے میں مزید معلومات کے لیے سیف بن عمر ضبی کی کتاب ”الفتنة ووقعة الجمل“ ابن جریر طبری کی تاریخ، ابن حزم کی ”الإحكام في الأحكام“، ابن الاثیر کی ”الکامل“ اور ابن کثیر کی ”البدایہ والنہایہ“ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔ علما نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اکابر صحابہ کرام کے درمیان یہ قتال از راہِ مخادعت واقع ہوا، ان کا آپس میں لڑنے کے ارادہ ہرگز نہ تھا۔

واقعہ جمل کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی کوفہ کی طرف روانگی:

بصرہ کے مقامی انتظامات سرانجام دینے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ کی طرف رخت سفر باندھا اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو بصرہ پر حاکم مقرر فرمایا اور زیاد بن ابیہ کو خراج کی وصولی اور بیت المال کی نظامت پر والی بنایا، اور پھر کوفہ تشریف لے گئے اور دوشنبہ ۱۲/ رجب ۳۶ھ میں آپ کوفہ میں داخل ہوئے۔ ”فدخلها عليٌّ يوم الاثنين لثنتي عشرة ليلة خلت من رجب سنة ست وثلاثين“. (البداية والنهاية ۷/ ۲٤٤)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ میں مستقل اقامت اختیار فرمائی اور مدینہ طیبہ کے بجائے کوفہ کو دار الخلافہ قرار دیا۔ کوفہ میں قیام کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جامع مسجد کوفہ میں خطبہ دیا، لوگوں کو امور خیر کی طرف ترغیب دی اور شر وفساد سے منع فرمایا اور کوفہ کے علاقہ کے لوگوں کی حوصلہ افزائی کی۔

ان ایام میں آپ نے مختلف اطراف کے ملکی انتظامات کی طرف توجہ فرمائی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گورنروں کو ہٹانا شروع کیا، عبید اللہ بن عباس کو یمن کا والی بنایا، اور سمرہ بن جندب کو بصرہ کا، عمارہ بن شہاب کو کوفہ کا، اور قیس بن سعد بن عبادہ کو مصر کی طرف والی بنا کر روانہ کیا۔ ہمذان کے علاقہ میں جریر بن عبداللہ کی جانب اور آذر بیجان کے علاقہ میں اشعث بن قیس کی طرف قاصد بھیجے کہ وہ اپنے علاقوں کے عوام اور سرکردہ افراد سے آپ کے لیے بیعت لیں۔ ان علاقوں کے کچھ لوگوں نے تو فوری طور پر آپ کی بیعت کر لی اور کچھ لوگوں نے آپ کی بیعت قبول نہیں کی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین سے قصاص کے مسئلہ کو مقدم رکھا۔

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو شام سے معزول کر کے حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ کو ان کی جگہ مقرر کر دیا؛ مگر ابھی یہ نئے گورنر تبوک تک ہی پہنچے تھے کہ شام کے سواروں کا ایک دستہ ان سے آ کر ملا اور اس نے کہا: اگر

آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف سے آئے ہیں تو اہلا وسہلا، اور اگر کسی اور کی طرف سے آئے ہیں تو واپس تشریف لے جائیں۔(البداية والنهاية ۲۲۷/۷-۲۲۸) اس کی وجہ محض یہ تھی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کو آئینی طور پر صحیح نہیں سمجھتے تھے؛ اگر چہ ان کو خلافت کا سب سے زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔"قال معاوية: لو كان أمير المؤمنين لم أقاتله". (البداية والنهاية ۲۷۷/۷)

نیز حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ مشورہ دیا تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گورنروں کو عموماً اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو شام سے خصوصاً نہ ہٹائیں۔

"ثم إن ابن عباس أشار على عليٍّ باستمرار نوابه في البلاد، إلى أن يتمكن الأمر، وأن يُقِرَّ معاوية خصوصًا على الشام". (البداية والنهاية ۲۲۸/۷)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "أشار عليه الحسن بأمور، مثل أن لا يخرج من المدينة دون المبايعة، وأن لا يخرج إلى الكوفة، وأن لا يقاتل بصفين، وأشار عليه أن لا يعزل معاوية، وغير ذلك من الأمور". (منهاج السنة ٤٦٦/٥)

لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسا نہیں کیا؛ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے میں بھی زیادہ تر دخل باغیوں کا تھا اور ان کے خلیفہ بن جانے کے بعد مرکز خلافت پر بالفعل قبضہ بھی انہی باغیوں کا تھا۔حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سمجھتے تھے کہ صحیح طور پر خلیفہ بننے والا شخص ایسے حالات میں پچھلے گورنروں کو معزول کرنے میں اتنی عجلت کا مظاہرہ نہیں کرسکتا، اس میں ضرور انہی باغیوں کا ہاتھ ہے، جنھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کیا ہے، ایسے موقعے پر گورنری سے دست برداری باغیوں کے آگے گھٹنے ٹیکنے کے مترادف ہے۔حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ نظریہ محض ظن وتخمین پر نہیں تھا؛ بلکہ فی الواقع حقیقت پر مبنی تھا۔حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو معزول کرانے کے لیے باغیوں نے ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ پر زور ڈالا تھا۔"ولما ولي علي بن أبي طالب الخلافة أشار عليه كثير من أُمَرائه ممن باشر قتل عثمان أن يعزل معاوية عن الشام ويولي عليها سهلَ بن حنيف فعزله". (البداية والنهاية ۲۱/۸)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرام کی رائے کو قبول نہیں فرمایا۔ممکن ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ چاہا ہو کہ لوگوں کو نئے نظم وعمل میں لانے کے لیے ان کے گزشتہ نظام کا یکسر خاتمہ کردیا جائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ اس طرح سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت ہر طرف آسانی سے ہوجائے گی۔نیز شہروں کا امن وامان بھی بحال رہے گا اور لوگ بھی پرسکون رہیں گے۔بعد کے واقعات نے اس رائے کی اصابت کو روز روشن کی طرح واضح کردیا۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:"قد أشار عليه من أشار أن يقر معاوية على إمارته في ابتداء

الأمر، حتى يستقيم له الأمر، وكان هذا الرأى أحزم عند الذين ينصحونه ويحبونه". (منهاج السنة ٨/١٤٠)

علامہ ابن تیمیہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: "فدل هذا وغيره على أن الذين أشاروا على أمير المؤمنين كانو حازمين. وعلي إمام مجتهد، لم يفعل إلا ما رآه مصلحة. لكن المقصود أنه لو كان يعلم الكوائن كان قد علم أنه إقراره على الولاية أصلح له من حرب صفين، التي لم يحصل بها إلا زيادة الشر وتضاعفه، ولم يحصل بها من المصلحة شيء، وكانت ولايته أكثر خيرًا وأقل شرًّا من محاربته، وكل ما يظن في ولايته من الشر فقد كان في محاربته أعظم منه". (منهاج السنة ٨/١٤٣)

واقعہ صفین:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شام کی طرف بھی توجہ فرمائی کہ اہل شام کو بیعت خلافت کی دعوت دی جائے اور شام کے گورنر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اس بیعت میں شامل ہوں اور تمام اپنے زیر اثر علاقے میں اکابر لوگوں کو اس بیعت پر آمادہ کریں۔ اس سلسلہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے متعدد بار اہل شام کی جانب اقدام کی کوشش فرمائی اور لوگوں کو آمادہ کیا کہ اہل شام سے بیعت حاصل کرنے میں تعاون کریں۔

بالآخر حضرت علی رضی اللہ عنہ شام کی طرف تشریف لے جانے کے لیے کوفہ سے نکلے اور "نخیلہ" کے مقام پر قیام کیا اور وہاں جیوش وعساکر کے متعلقہ انتظامات درست کیے اور کوفہ پر ابو مسعود عقبہ بن عامر انصاری کو اپنا قائم مقام متعین فرمایا۔ اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے عساکر سمیت نخیلہ سے ارض شام کی طرف روانہ ہوئے اور دریائے فرات کے قریب ذوالحجہ ۳۶ھ میں قیام فرمایا۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے عساکر کے متعلق خبر پہنچی تو آپ نے اہل شام سے دمِ عثمان کے مطالبے پر بیعت لی۔

قال الزهري: "لـمّا بلغ معاوية وأهلَ الشام قتل طلحة والزبير وهزيمة أهل البصرة وظهور عليٍّ عليهم دعا أهل الشام معاويةُ للقتال معه على الشورى والطلب بدم عثمان، فبايع معاوية أهل الشام على ذلك أميرًا غير خليفة". (تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٩/١٢٦ تحت ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

بلادشام کی مشرقی جانب میں صفین ایک مقام ہے وہاں فریقین کی جماعتوں کا اجتماع ہوا۔ یہ محرم ۳۷ھ کا واقعہ ہے۔ (البداية والنهاية ٧/٢٥٣-٢٥٤)

صفین میں فریقین کا موقف:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا موقف:

١- حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ بیشتر مہاجرین اور انصار نے میری بیعت قبول کرلی ہے، لہٰذا اہل شام کو بھی میری بیعت میں داخل ہوجانا چاہیے، اور اگر وہ یہ صورت اختیار نہ کریں تو پھر قتال ہوگا۔ "و كتب (علي) معه كتابًا إلى معاوية يذكر له فيه أنه قد لزمته بيعته، لأنه قد بايعه المهاجرون والأنصار، فإن لم تبايع استعنت بالله عليك وقاتلتك". (البداية والنهاية ١٢٧/٨)

٢- نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اس مسئلہ میں موقف یہ تھا کہ فریق مقابل کے مطالبہ قصاص دم عثمان کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ پہلے بیعت کریں اس کے بعد اپنا قصاص عثمانی کا مطالبہ مجلس خلیفہ میں پیش کریں، بعد ازاں حکم شریعت کے مطابق اس مطالبہ کا شرعی فیصلہ کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا: "ادخل فيما دخل فيه الناس، ثم حاكم القوم إليَّ أحملك وإياهم على كتاب الله". (البداية والنهاية ١٢٧/٨)

ابن عربی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے: "وكان علي يقول: ادخل في البيعة واحضر مجلس الحكم واطلب الحق تبلغه". (شرح الترمذي لابن العربي ٢٢٩/١٣)

امام قرطبی لکھتے ہیں: "فقال لهم علي: ادخلوا في البيعة واطلبوا الحق تصلوا إليه". (تفسير القرطبي ٣١٨/١٦)

٣- حافظ ابن حجر، ابو الشکور سالمی اور بعض دوسرے علما نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے لیے اس مسئلہ میں یہ چیز بھی پیش نظر تھی کہ فریق مخالف ہمارے نزدیک باغی ہے، لہٰذا جب تک حق کی طرف رجوع نہ کریں ان کے خلاف قتال لازم ہے۔ "إذ حجة علي ومن معه ما شرع لهم من قتال أهل البغي حتى يرجعوا إلى الحق". (فتح الباري ٢٤٦/١٣. التمهيد لأبي الشكور السالمي، ص ١٦٦-١٦٧، القول السابع في خروج معاوية)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کا موقف:

١- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت -جن میں متعدد صحابہ کرام تھے- کی رائے یہ تھی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً شہید کیے گئے ہیں اور ان کے قاتلین حضرت علی کے لشکر میں موجود ہیں؛ لہٰذا ان سے قصاص لیا جائے اور ہمارا مطالبہ صرف قصاص دم عثمان کے متعلق ہے، خلافت کے بارہ میں ہمارا نزاع نہیں۔

۲- جب تک قاتلین عثمان حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہیں اس وقت تک حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت خلافت نہیں کی جاسکتی، یا تو ان کو شرعی سزادی جائے، یا پھر ان کو ہمارے حوالے کیا جائے تاکہ ان سے قصاص لیا جاسکے۔

"حجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلومًا، ووجود قتلته بأعيانهم في العسكر العراقي". (فتح الباري ١٣/٢٤٦).

"وليس المراد بما شجر بين علي ومعاوية المنازعة في الإمارة كما توهمه بعضهم، وإنما المنازعة كانت بسبب تسليم قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه إلى عشيرته ليقتصوا منهم". (اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ٣٣٤. المسامرة للكمال بن أبي شريف، ص١٥٨-١٥٩)

"قال معاوية: ما قاتلت عليًّا إلا في أمر عثمان". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم:٣١١٩٣)

شیعوں کی کتابوں میں بھی اس بات کی صراحت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: "وأما الخلافة فلسنا نطلبها". (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣/١٧٨. مواقف الشيعة للميانجي ٢/١٤٤. وقعة صفين لابن مزاحم المنقري، ص ٥٢)

سلیم بن قیس ہلالی جسے شیعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخصوص اصحاب میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: "إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان وولد عثمان". (كتاب سليم بن قيس الهلالي ١/٤١١)

تاریخ دمشق (۵۹/۱۳۲)، البدایۃ والنہایہ (۸/۱۲۹)، تاریخ الاسلام للذہبی (۲/۳۰۱) پر یہ بات منقول ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو احق بالخلافۃ سمجھتے تھے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پیش کردہ مطالبات کے جواب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دلیل معذرت یہ ذکر کی گئی ہے کہ موجودہ حالات میں قاتلین عثمان کو شرعی سزا دینا، یا فریق مقابل کے سپرد کرنا موجب شر اور فساد ہے، اور اس کی وجہ سے قبائل میں ایک دوسرا انتشار اور اضطراب واقع ہو جائے گا اور معاملہ نظم وضبط سے خارج ہو جائے گا۔

"لأن عليا كان رأى أن تأخير تسليمهم أصوب إذا المبادرة بالقبض علهيم مع كثرة عشائرهم، واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة العامة". (اليواقيت والجواهر للشعراني، ص ٣٣٤. الصواعق المحرقة ٢/٦٢٢)

نیز قاتلین عثمان سے قصاص کا مطالبہ صرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی ذاتی رائے نہیں تھی؛ بلکہ تمام رؤسائے شام نے مل کر انہیں یہ مشورہ دیا تھا۔ (البداية والنهاية ٧/٢٥٣)

اور صحابہ کرام کی ایک جماعت دم عثمان کے مطالبے میں آپ کے ساتھ شریک تھی۔ "وقام في الناس معاوية وجماعة من الصحابة معه يحرضون الناس على المطالبة بدم عثمان". (البداية والنهاية ٧/٢٢٧)

نیز ان حضرات نے دیکھا کہ خلیفہ وقت ایک طرف اپنی بے بسی کا اظہار کر رہے ہیں کہ نہ تو ان میں قاتلینِ عثمان سے قصاص لینے کی طاقت ہے اور نہ ہی انہیں اپنی جماعت سے الگ کرنے کی۔ دوسری طرف وہ مطالبہ قصاص کرنے والوں سے برسر پیکار بھی ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جنگ و پیکار کی تیاری انھیں قاتلینِ عثمان کے اشاروں پر ہو رہی ہے۔ یہ وہ شکوک وشبہات تھے جن کی بنا پر یہ حضرات بھی دیگر ہزاروں افراد کی طرح بیعت علی سے محترز رہے؛ ورنہ انھیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شرف وفضل کا انکار نہ تھا اور نہ ہی ان کی بیعت سے گریز۔

ناظرین کے سامنے ہر دو فریق کا موقف اور دلائل آ گئے۔ یہ دونوں حضرات اپنے اپنے نظریات پر شدت سے قائم رہے اور کوئی نتیجہ خیز امر سامنے نہ آ سکا۔

رفع نزاع کی کوشش:

فریقین کے درمیان اس دور کے بعض اکابر حضرات کے ذریعے رفع نزاع کی کوشش کی گئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مشہور صحابی حضرت جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کو ایک خط دے کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ مہاجرین وانصار نے ہماری بیعت کر لی ہے اور واقعہ جمل بھی اسی نزاع کی وجہ سے پیش آ چکا ہے آپ اور آپ کے علاقہ کے لوگوں کو اس بیعت میں داخل ہو جانا چاہیے۔

جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے ملک شام جا کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ خط پیش کیا تو آپ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ اور دیگر اکابر اہل شام کو اس خط سے مطلع کیا اور اس بات پر مشورہ طلب کیا۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سمیت تمام رؤسائے شام نے مل کر یہ فیصلہ کیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خود قاتلین عثمان سے قصاص لے لیں، یا بصورت دیگر ان کو ہمارے حوالے کر دیں تو ٹھیک ہے؛ ورنہ اس کے بغیر ہم ان کی بیعت کے لیے تیار نہیں؛ بلکہ قاتلین عثمان کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے ان سے جنگ کریں گے۔

اس کے بعد حضرت جریر بن عبد اللہ نے واپس آ کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اطلاع کر دی۔

”وبعثه وكتب معه كتابًا إلى معاوية يعلمه باجتماع المهاجرين والأنصار على بيعته، ويخبره بما كان في وقعة الجمل، ويدعوه إلى الدخول فيما دخل فيه الناس. فلما انتهى إليه جرير بن عبد الله أعطاه الكتاب، فطلب معاوية عمرو بن العاص ورؤوس أهل الشام فاستشارهم فأبوا أن يبايعوا حتى قتل قتلة عثمان، أو أن يسلم إليهم قتلة عثمان، وإن لم يفعل قاتلوه، ولم يبايعوه حتى يقتل قتلة عثمان بن عفان رضي الله عنه“. (البداية والنهاية ۲۵۳/۷)

حضرت جریر بن عبد اللہ کو جب اس مسئلے میں ناکامی ہوئی تو مایوس ہو کر واپس تشریف لائے اور قرقیسا کے مقام میں فریقین سے الگ ہو کر عزلت نشینی اختیار کر لی۔

اس موقعہ پر ایک دوسرے بزرگ تابعی عبیدہ السلمانی رحمہ اللہ نے بھی اپنے بعض ساتھیوں علقمہ بن قیس، عامر بن عبد قیس اور عبداللہ بن عتبہ بن مسعود وغیرہم کے ساتھ حضرت معاویہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی خدمت میں حاضر ہوکر رفع نزاع کی کوشش کی؛ لیکن کوئی مابہ الاتفاق چیز سامنے نہ آسکی جس پر نزاع ختم ہوجاتا۔(البداية والنهاية ۲۵۸/۷)

ایک اور بزرگ ابومسلم خولانی رحمہ اللہ نے بھی اپنے بعض ساتھیوں کے ساتھ اس مسئلہ میں رفع اختلاف کی کوشش کی؛ چنانچہ آپ اپنے احباب کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے اور کہا کہ آپ خلافت کے بارے میں حضرت علی سے اختلاف کرتے ہیں کیا آپ ان کے ہم پایہ ہیں؟ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم! میں ان کا ہم پایہ نہیں ہوں، وہ مجھ سے زیادہ افضل ہیں اور خلافت کے زیادہ حق دار ہیں؛ لیکن آپ جانتے نہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً قتل کیے گئے؟ اور میں ان کا قریبی رشتہ دار ہوں اور میں ان کے خون کے قصاص کا طالب ہوں؟ آپ حضرت علی کے پاس جائیں اور ان سے کہیں کہ قاتلین عثمان کو ہمارے سپرد کریں، ہم امر خلافت ان کے لیے تسلیم کرلیتے ہیں۔

اس کے بعد ابومسلم خولانی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں پہنچے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ گفتگو ان کے سامنے پیش کی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاتلین عثمان کو ان کے حوالے نہیں کیا۔

اور بعض روایات میں اس طرح منقول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: وہ بیعت میں داخل ہوں اور اطاعت قبول کرلیں، اس کے بعد یہ مسئلہ میرے سامنے پیش کریں اور فیصلہ طلب کریں۔ لیکن اس بات پر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تیار نہیں ہوئے۔

”جاء أبو مسلم الخولاني وأناس إلى معاوية، وقالوا: أنت تنازع عليًّا، أم أنت مثله؟ فقال: لا والله، إني لأعلم أنه أفضل مني، وأحق بالأمر مني، ولكن ألستم تعلمون أن عثمان قتل مظلومًا، وأنا ابن عمه، والطالب بدمه، فأتوه، فقولوا له: فليدفع إليَّ قتلة عثمان، وأسلم له. فأتوا عليًّا، فكلموه، فلم يدفعهم إليه“. (سير أعلام النبلاء ۱۴۰/۳. تاريخ الإسلام للذهبي ۵۴۰/۳. تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۳۲/۵۹. البداية والنهاية ۱۲۹/۸)

اور بعض روایات میں مندرجہ بالا مضمون کے ساتھ مزید یہ الفاظ بھی منقول ہیں: ”فقال يدخل في البيعة ويحاكمهم إلي، فامتنع معاوية“. (فتح الباري ۸۶/۱۳)

جریر بن عبداللہ، عبیدہ السلمانی، ابومسلم الخولانی اور ان کے ساتھیوں کی یہ مخلصانہ جدجہد تھی جو مفید ثابت نہ ہوسکی۔ آخر کار فریقین اپنے اپنے موقف سے دست بردار ہونے پر آمادہ نہ ہوئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ دمِ

عثمان پر جمے رہے جو حالات کا طبعی تقاضا تھا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ اکابر صحابہ کی ایک معقول تعداد بھی تھی؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے اس مطالبے کو قابلِ توجہ نہیں سمجھا گیا۔

نیز فریقین میں مخلصین حضرات کے علاوہ عوامی قسم کے فسادی عناصر بھی موجود تھے، اور وہ لوگ بھی تھے جو قتلِ عثمان میں شریک تھے اور جنھوں نے واقعہ جمل کی یقینی صلح کو مخادعت کے نتیجے میں قتال میں تبدیل کر دیا تھا۔ یہ لوگ اپنی جبلی شر پسندی اور فساد انگیزی سے باز نہیں رہ سکتے تھے؛ چنانچہ انھوں نے جانبین کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے بجائے بدظنی پھیلا کر مزید دوری پیدا کر دی اور معاملہ سلجھانے کے بجائے اور الجھا دیا اور صلح کے بجائے قتال برپا کرنے پر اصرار کیا۔ بالآخر فریقین میں شدید قتال پیش آیا، اور طرفین کے ہزاروں افراد اس جنگ میں قتل ہوئے۔ اس کی کچھ تفصیل صفحہ ۱۴۲ پر دیکھ لیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں قتال پر اُبھارنے والے موجود تھے، جس کا اقرار سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرفدار تھے کیا ہے۔ (صحيح البخاري، رقم: ٣١٨١، باب اثم من عاهد ثم غدر)

جنگ صفین میں قتال میں حق پر کون تھا؟:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس سلسلے میں چار اقوال نقل فرمائے ہیں:

۱- حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں حق پر تھے۔ بہت سے متکلمین، فقہا اور محدثین کی یہ رائے ہے۔

۲- حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما میں سے بلا تعیین ایک حق پر تھا۔

۳- حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خطائے اجتہادی تھی۔ مذاہب اربعہ میں سے بہت سے لوگوں کی یہ رائے ہے۔

۴- حق یہ تھا کہ قتال نہ ہوتا، اور دونوں جماعتوں کے لیے ترکِ قتال میں ہی خیر تھی؛ کیونکہ آپسی لڑائی کبھی حق نہیں ہو سکتی؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی بہ نسبت حق کے زیادہ قریب تھے۔ اکثر صحابہ و تابعین، محدثین و فقہا کی یہ رائے ہے۔

"وقتال صفين للناس فيه أقوال: فمنهم من يقول: كلاهما كان مجتهدًا مصيبًا. وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد وغيرهم. ومنهم من يقول: بل المصيب أحدهما لا بعينه. وهذا قول طائفة منهم. ومنهم من يقول: علي هو المصيب وحده، ومعاوية مجتهد مخطئ، كما يقول ذلك طوائف من أهل الكلام والفقهاء أهل المذاهب الأربعة. ومنهم من يقول: كان الصواب أن لا يكون قتال، وكان ترك القتال خيرًا للطائفتين، فليس في الاقتتال صواب، ولكن علي كان أقرب إلى الحق من معاوية. وهذا هو

قول أحمد وأكثر أهل الحديث وأكثر أئمة الفقهاء، وهو قول أكابر الصحابة والتابعين". (منهاج السنة ٤/٤٤٧-٤٤٨، بحذف يسير)

لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ صفین کے موقعہ پر قتال کی ابتدا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ہوئی، آپ کی جماعت میں قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ اور ان مفسدین کی بھی ایک خاصی تعداد تھی جن کی سرشت میں شر وفساد پیوست تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فوجی اقدام کی خبر سن کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فوجی تیاری کی اور اہل شام کو اس کے لیے تیار کیا۔ گویا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بامر مجبوری مدافعۃً جنگ کے لیے تیار ہونا پڑا آپ جنگ نہیں چاہتے تھے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: **"اقتتل العسكران: عسكر علي ومعاوية بصفين، ولم يكن معاوية ممن يختار الحرب ابتداءً، بل كان من أشد الناس حرصًا على أن لا يكون قتال، وكان غيره أحرص على القتال منه"**. (منهاج السنة ٤/٤٤٧)

جنگ صفین کے موقعہ پر پانی کی بندش:

بعض حضرات نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے ولید بن عقبہ اور عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح کے مشورے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت پر فرات کا پانی بند کر دیا، یہاں تک کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج نے لڑ کر ان کو وہاں سے بے دخل کیا۔

جواب: یہ قصہ تاریخ طبری میں ابومخنف کی سند کے ساتھ موجود ہے، جو ایک کٹر اور جلا بھنا شیعہ تھا۔ اس کے بارے میں تفصیلی کلام شعر نمبر ۴۰ میں ملاحظہ فرمائیں۔

نیز متعدد مورخین نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ولید بن عقبہ اور عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہما جنگ صفین میں موجود ہی نہیں تھے۔ ابن الاثیر نے لکھا ہے: **"وقد قيل: إن الوليد وابن أبي سرح لم يشهدا صفين"**. (الكامل في التاريخ ٣/٣٥١، ط: دار صادر، بيروت)

ابن الاثیر نے ایک دوسرے مقام پر عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح کے صفین میں عدم شرکت کے قول کو صحیح قرار دیا ہے: **"وفي هذه السنة توفي عبد الله بن سعد بن أبي سرح بعسقلان فجأة وهو في الصلاة، وكره الخروج مع معاوية إلى صفين، وقيل: شهدها، ولا يصح"**. (الكامل في التاريخ ٣/٢٨٧)

ولید بن عقبہ کی عدم شرکت کی صراحت ابن سعد، ابن عبد البر، ابن حجر، اور ابن کثیر نے بھی کی ہے۔ اسی طرح عبد اللہ بن سعد کے عدم شرکت کی صراحت بھی ابن کثیر اور ابن عبد البر نے کی ہے۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ٦/٢٥. الاستيعاب ١/٣٨٢. الإصابة ٦/٣٢٢. البداية والنهاية ٧/٣١١، ٨/٢١٤)

جنگ صفین کے مقتولین کی تعداد:

مورخین نے صفین کے مقتولین کی مختلف تعداد لکھی ہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ کتنے لوگ اس موقعہ پر شہید ہوئے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

"فقتل في هذا الموطن خلق كثير من الفريقين لا يعلمهم إلا الله، وقتل من العراقيين خلق كثير أيضًا". (البداية والنهاية ۲۷۱/۷)

حافظ ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں:" فقتل خلق كثير من الأعيان من الفريقين، فإنا لله وإنا إليه راجعون". (البداية والنهاية ۲۶۵/۷)

حضرت مولانا محمد نافع صاحب نے واقعہ جمل وصفین کو اپنی کتاب ''سیرت حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ'' میں اور صلاح الدین یوسف صاحب نے ''خلافت وملوکیت - تاریخی وشرعی حیثیت'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ہم نے ان دونوں واقعات کا خلاصہ یہاں لکھ دیا ہے۔

مسئلہ تحکیم:

صفین کے مقام پر فریقین کے درمیان شدید ترین قتال جاری رہا۔ اس موقعہ پر اہل شام کی طرف سے قتال کو ختم کرنے کے لیے یہ تدبیر پیش کی گئی کہ اللہ کی کتاب کا فیصلہ فریقین کو تسلیم کر لینا چاہیے؛ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں یہ پیش کش کی گئی اور آپ نے مصالحت کی اس دعوت کو قبول کر لیا۔ اور یہ طے ہوا کہ ہر فریق کی طرف سے ایک ایک حکم اس مسئلہ کے فیصلہ کے لیے منتخب کیا جائے، اور ہر دو فریق کے یہ دونوں فیصل رمضان کے مہینے میں دومۃ الجندل کے مقام پر مجتمع ہو کر فیصلہ کریں گے۔ اور اگر کسی وجہ سے اس وقت جمع نہ ہو سکتے تو آئندہ سال مقام اذرح میں جمع ہو کر فیصلہ کریں گے۔"وأجّلا القضاء إلى رمضان، وإن أحبا أن يؤخرا ذلك على تراض منهما، وكتِب في يوم الأربعاء لثلاث عشرة خلت من صفر سنة سبع وثلاثين على أن يُوافِيَ عليٌّ ومعاويةُ موضع الحكمين بدومة الجندل في رمضان،... فإن لم يجتمعا لذلك اجتمعا من العام المقبل بأذرح". (البداية والنهاية ۲۷۶/۷)

معاہدہ تحکیم میں یہ بھی لکھا گیا تھا کہ جانبین کے مومنین ومسلمین کی ذمہ داری ہے کہ ہر حالت میں امن برقرار رکھیں، ہتھیاروں کے استعمال سے اجتناب کریں، مسلمان جہاں چاہیں آئیں جائیں، ان کی جان، مال، اہل وعیال اور حاضر وغائب سب محفوظ ہیں۔ (تاريخ الطبري ۵۴/۵)

خوارج کی وجہ تسمیہ:

جب حضرت معاویہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے درمیان صلح کی بات چلی تو خوارج ایک ہوگئے اور ''إن الحكم إلّا لله'' کا نعرہ لگا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر سے الگ ہوگئے، اور خروج عن جماعۃ المسلمین کے سبب وہ خوارج کہلائے۔ ''اعتزل من جيشه قريب من اثني عشر ألفًا، وهم الخوارج، وأبوا أن يساكنوه في بلده، ونزلوا بمكان يقال له حروراء، وأنكروا عليه أشياء فيما يزعمون أنه ارتكبها''. (البداية والنهاية ۲۷۸/۷)

پہلے یہ لوگ شیعانِ علیؓ تھے، پھر خوارج بن گئے؛ اگرچہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت سے بغاوت کرتے ہوئے خوارج بن چکے تھے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغاوت کے بعد خوارج کے نام سے موسوم ہوگئے۔ خوارج کو کوفہ کے ایک شہر ''حروراء'' کی طرف نسبت کرتے ہوئے ''حروریہ'' بھی کہا جاتا ہے۔ (انظر: العواصم من القواصم مع تحقيق محب الدين الخطيب، ص ۱۷۱. والفرق بين الفرق، ص ۷٤. والملل والنحل، ص ۷٦).

حدیث میں آتا ہے: ''تَمرُق مارِقةٌ عندَ فُرقَةٍ مِن المسلمين يقتُلها أَولَى الطَّائفتَين بالحقِّ''. (صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: ۱۰٦٤)

مسئلہ تحکیم پر فریقین کے راضی ہونے کے بعد ہر فریق اپنے اپنے بلاد کی طرف واپس ہوگیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کوفہ تشریف لائے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت شام کی طرف واپس ہوئے۔ کیفیت یہ تھی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں اس مسئلہ پر افتراق وانتشار واقع ہوگیا تھا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت میں سکون تھا کوئی اختلاف واضطراب نہیں تھا۔ ''ورجع علي الكوفة بأصحابه مختلفين عليه، ورجع معاوية إلى الشام بأصحابه متفقين عليه''. (نصب الراية ٤/ ۷۰)

حکمین کا مقام دومۃ الجندل میں اجتماع:

تحکیم کے بارے میں تاریخی روایات میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ حکم مقرر ہوئے اور رمضان کے مہینے میں مقام دومۃ الجندل میں جمع ہوئے۔ ان دونوں حضرات کے ساتھ ان کے ہم خیال بہت سی اہم شخصیات بھی تھیں۔ پھر مورخین نے ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو سادہ لوح اور بے تجربہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو دھوکہ باز بتلایا اور یہ بھی لکھا ہے کہ حکمین نے حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کو معزول کرنے پر سمجھوتہ کیا، پھر ابوموسی اشعری نے علی رضی اللہ عنہ کی معزولی کا اعلان کیا کہ میں نے ان کو ایسے معزول کیا جیسے میں نے تلوار اپنی گردن سے اتاری۔ اور عمرو بن العاص

نے اپنی تلوار کو زمین میں گاڑا کہ میں نے معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلافت پر اس طرح جمایا جیسے اس تلوار کو زمین میں گاڑا۔

نیز یہ بھی تاریخ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے لشکر کی شکست محسوس کی تو عمرو بن العاص کو مشورہ دیا کہ آپ قرآن کریم کو تلوار پر اٹھائیں کہ ہم اس قرآن کریم کو حکم اور فیصل تسلیم کرتے ہیں۔

یہ تاریخی روایات صحیح نہیں۔ یہ سب ابومخنف اور کلبی جیسے لوگوں کی بنائی ہوئی داستانیں ہیں۔ حضرت ابوموسی اشعری اور عمرو بن العاص دونوں جلیل القدر صحابی اور عقلمندی اور امانت و دیانت کے بام عروج کو چھونے والے ہیں۔ ابومخنف کے بارے میں ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے:

"لوط بن يحيى أبو مخنف أخباري تالف، لا يوثق به. تركه أبو حاتم وغيره. وقال الدار قطني: ضعيف. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال ابن عدي: شيعي محترق، صاحب أخبارهم". (ميزان الاعتدال ٤١٩/٣. لسان الميزان ٤٩٢/٤)

ابو جناب کلبی کو ابن عدی نے متروک الحدیث ضعیف لکھا ہے۔ ابن حبان نے کتاب المجروحین (۷۲/۳) میں مدلس اور ضعفاء سے شنیدہ باتوں کو ثقہ راویوں پر تھوپنے والا کہا ہے۔ اور یحیٰ بن سعید قطان نے لا أستحل أن أروي عنه لکھا ہے۔ (میزان الاعتدال ۳۷۱/۴)

دکتور ابراہیم نے "أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ" میں لکھا ہے کہ یہ کہانی غلط ہے؛ اس لیے کہ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلیفہ ہی نہیں تھے تو عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ان کو کیسے معزول کیا؟؛ بلکہ دونوں حکم اس بات پر متفق ہوگئے کہ خلافت کا معاملہ ہم ان اکابر صحابہ کی صواب دید پر چھوڑ دیں جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وفات راضی رہے۔ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت کا اعلان کب کیا؟ اور کیا واقعہ تحکیم کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے پوری دولت اسلامیہ کی خلافت کا دعوی کیا؟ بالکل نہیں؛ بلکہ مسعودی نے مروج الذہب میں لکھا ہے: "إنَّ الحكمين كتبا وثيقة اتفقا فيه على خلع علي ومعاوية، وأن يجعل الأمر بعد ذلك شورى يختار أعيان الصحابة من يرونه أهلا لهذا الأمر". كذا في "أباطيل يجب أن تمحى" (ص ۱۷۹ – ۱۸۰) وانظر: حاشية العواصم من القواصم لمحب الدين الخطيب، ص ۱۷۷)

تحکیم کے بارے میں قدیم مورخ خلیفہ بن خیاط نے لکھا ہے: "لم يتفق الحكمان على شيء وافترق الناس، وبايع أهل الشام لمعاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين". (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۱۹۲)

عثمان الخمیس نے حقبۃ من التاریخ میں لکھا ہے: "وقصة التحكيم المشهورة وهي أن عمرو بن

العاص اتفق مع أبي موسى الأشعري على عزل علي ومعاوية، فصعد أبو موسى الأشعري المنبر وقال: إني أنزع عليًّا من الخلافة كما أنزع خاتمي هذا، ثم نزع خاتمه، وقام عمرو بن العاص وقال: وأنا أنزع عليًّا كذلك كما نزعه أبو موسى كما أنزع خاتمي هذا، وأثبت معاوية كما أثبت خاتمي هذا". اس کے دوسطروں کے بعد لکھتے ہیں:"هذه القصة مزورة مكذوبة، بطلها أبو مخنف الذي ذكرناه أكثر من مرة، والقصة الصحيحة كما رواها أهل الحق وهي بسند صحيح عند البخاري في "التاريخ": أن عمرو بن العاص لما جاء للتحكيم التقى مع أبي موسى الأشعري فقال: ما ترى في هذا الأمر؟ قال أبو موسى: أرى أنه من النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راضٍ عنهم، فقال عمرو بن العاص: فأين تجعلني أنا ومعاوية؟ قال أبو موسى: إن يستعن بكما فعليكما المعونة، وإن يستغن عنكما فطالما استغنى أمر الله عنكما". (التاريخ الكبير ٣٩٨/٥) والرواية الأولى لا شك أنها باطلة لثلاثة أمور:

أولًا: السند ضعيف فيه أبو مخنف الكذاب.

وثانيًا: خليفة المسلمين لا يعزله أبو موسى الأشعري ولا غيره...، والذي وقع في التحكيم هو أنهما اتفقا على أن يبقى عليٌّ في الكوفة وهو خليفة المسلمين، وأن يبقى معاوية في الشام أميرًا عليها.

وثالثًا: الرواية الصحيحة التي ذكرناها. (حقبة من التاريخ، ص١٠٨-١٠٩)

وقال ابن كثير: "فلمّا اجتمع الحكمان تراوَضا على المصلحة للمسلمين، ونظرا في تقدير أمورٍ، ثم اتفقا على أن يعزلا عليًّا ومعاويةَ، ثم يجعلا الأمر شورى بين الناس ليتَّفِقُوا على الأصلح لهم منهما أو من غيرهما". (البداية والنهاية ٢٨٢/٧، تحت صفة اجتماع الحكمين)

وعن حصين بن المنذر بسند صحيح أنه سأل عمرو بن العاص وقال: أخبرني عن الأمر الذي اجتمعتما فيه أنت وأبو موسى كيف صنعتما فيه؟ قال: قد قال الناس ولا والله ما كان قالوا، ولكن لما اجتمعت أنا وأبو موسى، قلت له: ما ترى في هذا الأمر؟ قال: أرى أنه في النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ، قال: فقلت: فأين تجعلني أنا ومعاوية؟ قال: إن يستعن بكما ففيكما المعونة، وإن يستغنى عنكما فطال ما استغنى أمر الله عنكما. (تاريخ دمشق لابن عساكر ١٧٥/٤٦. وكذا في العواصم من القواصم، ص ١٨٠)

ان سابقہ عبارتوں کی روشنی میں یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حکمین میں سے حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ نے یہ

فرمایا کہ:

۱- حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما اکابر صحابہ کے فیصلہ تک اپنی حدودِ مملکت تک حکومت چلاتے رہیں گے۔

۲- دونوں میں قتال موقوف رہے گا۔

۳- اکابر صحابہ جس کو خلیفہ بنائیں اسی کو خلیفہ تسلیم کیا جائے گا۔

۴- اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا گیا اور وہ حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے تعاون لیں تو یہ حضرات ضرور تعاون کریں گے۔

مولانا احمد علی صاحب نے اپنی کتاب ''حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی سیاسی زندگی'' میں مختلف حالات و واقعات کو بنیاد بنا کر حکمین کے فیصلے کی تفصیلات ان الفاظ میں بیان کی ہیں:

۱- دونوں ثالث اس امر پر متفق تھے کہ اصولاً دونوں فریق حق پر ہیں۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا قصاص واجب ہے، اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی خلافت بالفعل درست ہے۔

۲- دونوں نے خطائے اجتہادی کی۔ ایک نے اپنی خلافت کی آئینی حیثیت تسلیم کرانے کے لیے تلوار اٹھا کر، اور دوسرے نے قصاص عثمان کو اپنے ہاتھ میں لے کر، لہٰذا دونوں کو اس موقف سے معزول کیا جاتا ہے، یعنی سیدنا علی رضی اللہ عنہ تلوار روکیں اور سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ قصاص لینے کا معاملہ اپنے ہاتھ میں نہ رکھیں۔

۳- دونوں باتوں کا فیصلہ صحابہ کرام کے ایک عام اجتماع میں ہو جس میں وہی حضرات شریک ہوں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم راضی گئے۔ یعنی سوائے صحابہ کرام کے اس اجلاس میں اور کوئی نہ ہو، اور اس مقصد کے لیے رائے عامہ استوار کی جائے؛ تاکہ مقبول عام اربابِ حل وعقد جب فیصلہ کریں تو ان کی پشت پر طاقت ہو۔

۴- جب تک عام اجتماع میں فیصلہ نہ ہو اس وقت تک دونوں فریق اپنے اپنے زیر نگیں علاقوں کا نظم ونسق بدستور چلاتے رہیں؛ لیکن ایک دوسرے کے خلاف جارحانہ کاروائیوں کا سلسلہ قطعاً مسدود رہے۔ (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی سیاسی زندگی، ص۱۴۴)

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں حکم کسی ایک کے موقف کے حق ہونے پر متفق نہیں ہوئے؛ البتہ آئندہ منتخب صحابہ کرام کے شوریٰ بنانے پر اور قتال کے موقوف ہونے اور ہر ایک اپنے اپنے مقبوضہ علاقے اور قلمرو میں اپنا حکم چلائیں گے، اس بات پر متفق ہو گئے۔

جس اجتماع میں یہ فیصلہ سنایا گیا، فریقین کے آٹھ سو افراد اور کئی جلیل القدر غیر جانبدار اصحاب رسول موجود تھے، فیصلہ سنائے جانے کے بعد وہاں کوئی ہنگامہ یا جذبات میں اشتعال پیدا نہ ہو؛ بلکہ تمام حضرات امن وسکون

کے ساتھ اپنے اپنے مستقر کو واپس چلے گئے۔ اگر فیصلے کی صورت وہ ہوتی جو عموماً بیان کی جاتی ہے تو تو حالات کبھی اتنے پرسکون نہ رہتے۔

یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ فیصلہ ایسا معقول اور امن پسندانہ ہوا تھا کہ فریقین کے آدمیوں نے اس کو بخوشی قبول کر لیا تھا اور بخیر وخوبی اجلاس برخاست ہو گیا۔ تاریخی کتابوں میں فیصلے کو جو رنگ دیا گیا ہے وہ قطعاً خلافِ واقعہ ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے بیعت خلافت کب لی گئی؟:

اس سلسلے میں دو اقوال نقل کیے گئے ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ اہل شام نے ۳۷ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد بیعت خلافت لی گئی۔

خلیفہ بن خیاط نے پہلے قول کو اختیار کیا، اور سیرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں مولانا محمد نافع صاحب کا میلان اسی قول کی طرف ہے کہ حکمین کا کسی فیصلے پر اتفاق نہیں ہوسکا؛ اس لیے اس اجتماع کے بعد ۳۷ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام سے بیعت لی۔ "فلم يتفق الحكمان علي شيء، و افترق الناس، وبايع أهل الشام لمعاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة سبع و ثلاثين". (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۱۹۲)

طبری لکھتے ہیں: "وحدثني عمر، قال: حدثنا عليٌّ، قال: بايع أهل الشام بالخلافة في سنة سبع و ثلاثين في ذي القعدة حين تفرق الحكمان، و كانوا قبل بايعوه على الطلب بدم عثمان". (تاريخ الطبري ٥/٣٢٤)

طبری دوسری جگہ لکھتے ہیں: "فلما انصرفا وتفرقا (الحكمان) بايع أهل الشام معاوية بالخلافة، ولم يزدد إلا قوة، و اختلف الناس بالعراق على عليٍّ". (تاريخ الطبري ٥/٩٧. وانظر: تاريخ ابن خلدون ٢/٦٤١. والمنتظم لابن الجوزي ٥/١٥٠)

اس مسئلے کو حافظ ابن کثیر نے بھی البدایہ والنہایہ میں ان الفاظ میں نقل کیا ہے: "وقد كان أهل الشام حين انقضتِ الحكومةُ بدومة الجندل سلّموا على معاوية بالخلافة وقوِي أمرهم جدًّا". (البداية والنهاية ٧/٣١٣)

علامہ ذہبی نے واقدی سے نقل کیا ہے کہ اہل شام نے ۳۸ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔ اور پھر اس کی تردید کرتے ہوئے ۳۷ ہجری کے قول کو ترجیح دیا ہے۔ "وقال الواقدي: ... ورجع عليٌّ بالاختلاف و الدَّغل من أصحابه، فخرج منهم الخوارج، وأنكروا تحكيمه وقالوا:

لا حكم إلا لله. ورجع معاوية بالألفة واجتماع الكلمة عليه، ثم بايع أهل الشام معاوية بالخلافة في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين. وقال خليفة وغيره: إنهم بايعوه في ذي القعدة سنة سبع وثلاثين. وهو أشبه؛ لأن ذلك كان إثر رجوع عمرو بن العاص من التحكيم". (تاريخ الإسلام للذهبي ۵۵۲/۳)

دوسرے قول کے مطابق بیعت خلافت ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد لی گئی جیسا کہ تاریخ کی کتاب "الوجيز في تاريخ الإسلام والمسلمين" لأمير عبد العزيز (ص۱۱۲) میں ہے: "وبعد ذلك (أي: شهادة علي) بايع أهل العراق الحسن بن علي، وبايع أهل الشام معاوية". (كذا في التاريخ الإسلامي الوجيز لمحمد سهيل طقوش، ص ۱۱۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت ۲۰ رمضان ۴۰ھ میں ہوئی۔

قال ابن جرير: "وفي هذه السنة (۴۰) جرت بين علي ومعاوية المُهادَنة بعد مكاتبات يطول ذكرها على وضع الحرب بينهما، وأن يكون ملك العراق لعليٍّ، ولمعاوية الشام، ولا يدخل أحدهما على صاحبه في عمله بجيش ولا غارة ولا غزوة". (البداية والنهاية ۳۲۲/۷، تحت سنة ۴۰)

ابن کثیر دوسری جگہ لکھتے ہیں: "فلما امتنع معاوية من البيعة لعليٍّ حتى يسلمه القتلة، كان من صفين ما قدمنا ذكره، ثم آل الأمر إلى التحكيم، فكان من أمر عمرو بن العاص وأبي موسى ما أسلفناه من قوة جانب أهل الشام الصعدة الظاهرة، واستفحل أمر معاوية، ولم يزل أمر عليٍّ في اختلاف مع أصحابه حتى قتله ابن ملجم كما تقدم، فعند ذلك بايع أهل العراق الحسنَ بن علي، وبايع أهل الشام لمعاوية بن أبي سفيان". (البداية والنهاية ۲۱/۸)

حضرت ابوموسی اشعری اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کے مختصر حالات:

بعض مورخین نے ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو سادہ لوح اور بے تجربہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو دھوکہ باز بتلایا ہے۔ یہاں پر ان دونوں حضرات کے مقام ومرتبے کو واضح کرنے کے لیے ان کے مختصر حالات لکھے جاتے ہیں، جن سے ان کی اہلیت وصلاحیت اور دیانت واضح طور پر ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ جلیل القدر اور افاضل صحابہ کرام میں سے تھے۔ آپ متعدد بار اسلامی حکومت کے اعلی مناصب پر فائز رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو بعض علاقوں (زبید، عدن) پر عامل اور والی مقرر فرمایا۔ اور پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں آپ کو بصرہ اور کوفہ کا والی بنایا۔

"استعمل رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم أبا موسى الأشعري على زبيد وعدن، ثم ولى الكوفة والبصرة لعمر". (تاريخ الإسلام للذهبي ۲/ ٤٥١)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اہل کوفہ نے سعید بن العاص کو کسی معاملہ میں اختلاف کی بنا پر کوفہ سے نکال دیا اور حضرت ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو اپنا امیر تسلیم کرتے ہوئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خدمت میں عرض کیا کہ وہ حضرت ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو کوفہ کا والی مقرر کریں، اس پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو کوفہ کا والی مقرر فرمایا اور آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت تک کوفہ کے والی رہے۔

"أخرج أهل الكوفة سعيد بن العاص وولوا أبا موسى وكتبوا إلى عثمان وسألوه أن يولي أبا موسى فولاه فأقره عليها حتى قتِل". (تاريخ دمشق ۳۲/ ۸۳)

ابن عربی لکھتے ہیں: "كان أبو موسى رجلا تقيًا فقيهًا عالمًا، أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن مع معاذ، وقدّمه عمرو وأثنى عليه بالفهم". (العواصم من القواصم، ص ۱۷۲)

یہ چیزیں حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی فطری اہلیت اور طبعی صلاحیت پر دلالت کرتی ہیں۔ کسی سطحی اور سادہ لوح شخص کو ایک وسیع علاقے کی حکومت سپرد نہیں کی جاتی اور نہ اس کو امیر اور والی مقرر کیا جاتا ہے۔ نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حضرت ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ کو بطور فیصل تسلیم کر لینا ہی ان کی دیانت وامانت اور لیاقت کی بڑی قوی دلیل ہے۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ:

حضرت طلحہ بن عبید اللہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إن عمرو بن العاص من صالحي قريش". (سنن الترمذي، رقم: ۳۸٤٥)

نیز آپ کی دیانت کی یہ بھی قوی دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو عمان کے علاقے پر عامل مقرر کیا اور پھر عہد ابی بکر میں بھی آپ وہاں کے عامل رہے۔"استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم على عمان فلم يزل عليها مدة حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقره عليها الصديق". (البداية والنهاية ۸/ ۲۵)

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ خود بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے پاس یہ پیغام بھیجا کہ میں ہتھیار اور جنگی لباس پہن کر آپ کے پاس پہنچوں؛ چنانچہ میں حاضر خدمت ہوا، آپ وضو فرما رہے تھے، آپ نے فرمایا: اے عمرو! میں تمھیں ایک خاص مہم پر بھیجنا چاہتا ہوں۔ اللہ تعالی تمھیں اس میں سلامت رکھے گا اور مال غنیمت عنایت فرمائے گا اور میں اس مال میں سے تمھیں بھی عنایت کروں گا۔ یہ سن کر عمرو

بن العاص نے کہا:”فقلت : يا رسول الله ! ما كانت هجرتي للمال، وما كانت إلا لله ولرسوله، قال : فقال : نعما بالمال الصالح للرجل الصالح“. (شرح السنة للبغوي، رقم: ۲۴۹۶، وإسناده صحيح)

اسی طرح ایک مرتبہ دربار رسالت میں دو شخص اپنا تنازعہ لے کر آئے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن العاص سے کہا: اے عمرو! تم ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردو۔عمرو بن العاص نے عرض کیا: یارسول اللہ! اس معاملہ میں آپ مجھ سے زیادہ حق دار ہیں۔نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر چہ میں زیادہ حقدار ہوں ؛لیکن تم ہی فیصلہ کرو۔اگر تم نے ان کے درمیان درست فیصلہ کیا تو تمھارے لیے دس نیکیاں ہوں گی اور اگر تم نے اپنے اجتہاد میں خطا کی تو پھر بھی تمھارے لیے ایک نیکی ہوگی۔

”عن عمرو بن العاص قال: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خصمان يختصمان، فقال لعمرو: اقض بينهما ياعمرو، فقال: أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، قال: وإن كان، قال: فإذا قضيتُ بينهما فما لي؟ قال: إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشرة حسنات، وإن أنت اجتهدت وأخطأت فلك حسنة“.(مسند أحمد، رقم: ۱۷۸۲۴، وإسناده ضعيف)

ان روایات سے واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگاہِ نبوت میں عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ایک نہایت صالح ،مخلص اور دیانتدار شخص تھے۔نیز یہ چیزیں ان کی طبعی صلاحیت اور دینی وثاقت پر دال ہیں۔آپ بارگاہ نبوت سے کمال اخلاص کی سند یافتہ تھے اور عہد نبوت میں ان پر پورا پورا اعتماد کیا جاتا تھا۔ان میں خدع ونفاق ہر گز نہیں تھا۔آپ کا ظاہر وباطن یکساں تھا۔

”عن قبيسة بن جابر: قد صحبت عمرو بن العاص فما رأيت رجلا أبين أو أنصع رأيا، ولا أكرم مجلسًا منه، ولا أشبه سريرة بعلانية منه“. (سير أعلام النبلاء ۵۷/۳)

مذکورہ امور سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما دونوں حکم جلیل القدر صحابی ہیں، عہد رسالت سے خلافت عثمانی تک دونوں حضرات ذمہ دارانہ عہدوں پر فائز ہوتے چلے آئے ،جنگی فتوحات میں بھی ان کا نمایاں حصہ ہے اور ملک وقوم کے انتظامی معاملات بھی ان کے سپرد رہے۔کافی عرصہ تک دونوں حضرات گورنر بھی رہے، یہ گوشہ گیر عابد وزاہد قسم کے صحابی نہ تھے کہ عام لوگوں کو ان کی سیرت وکردار کا علم نہ ہوتا؛ بلکہ وہ زہد وعبادت اور علم وورع کے ساتھ ساتھ ماہر حرب اور میدان سیاست کے بھی شہسوار تھے۔گویا ان کے علم وفضل، زہد ورع، سیرت وکردار سے عام لوگ واقف تھے۔ان کے ماضی کے پیش نظر نہ یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ ان میں ایک بالکل ناسمجھ اور بے شعور ہو اور دوسرا معاذ اللہ مکار اور چالباز ہو۔اور نہ یہ سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ یہ دونوں حکم فی الواقع ایسے ہوں؛ لیکن اس کے باوجود لوگ ان ہی کو اتنی عظیم ذمہ داری

سونپنے پر مصر ہوں، اوران کے حکم مقرر کیے جانے پر کوئی شخص اعتراض بھی نہ کرے؟!

حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے حقدار تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ قصاص کا مطالبہ کررہے تھے، نہ کہ خلافت کا:

"تـمـرُق مارِقةٌ عند فُرقَة من المسلمين يقتُلها أَولى الطائفتَين بالحق". (صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج، رقم: ١٠٦٤) مسلمانوں کے باہمی اختلاف کے وقت خوارج کا فرقہ ظاہر ہوگا جس کو وہ جماعت قتل کرے گی جو حق کی زیادہ حقدار ہے۔

اس حق سے مراد خلافت ہے۔اس جماعت کے سربراہ حضرت علی رضی اللہ عنہ احق بالخلافۃ تھے۔اس وقت اتفاقِ رائے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ اس خلافت کے حقدار تھے، اور وہی سب سے زیادہ اس کے مستحق تھے۔حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابتداءً خلافت کا دعویٰ نہیں کیا تھا؛ بلکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص کا مطالبہ کیا تھا، اور اس مطالبہ میں وہ اکیلے نہیں تھے؛ بلکہ صحابہ کی ایک جماعت ان کے ساتھ تھی۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "قـام فـي الناس معاوية وجماعة من الصحابة يحرضون الناس على الـمطالبة بدم عثمان ممن قتله من أولئك الخوارج ، منهم: عبادة بن الصامت، وأبو الدرداء، وأبو أمامة، وعمرو بن عنبسة، وغيرهم من الصحابة". (البداية والنهاية ٢٢٧/٧)

تاریخ ابن عساکر میں ہے کہ جب اہل شام کو طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کی شہادت کی خبر ملی اور یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ غالب ہوئے، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام کو قصاص دم عثمانؓ کے لیے بلایا اور ان سے بحیثیت امیر بیعت لی، نہ کہ بحیثیت خلیفہ۔

"عـن ابـن شهـاب الزهري قال: لما بلغ معاوية وأهل الشام قتل طلحة والزبير وهزيمة أهل البصرة وظهور عليٍّ عليهم دعا أهل الشام معاوية للقتال معه على الشورى والطلب بدم عثـمـان، فبـايـع مـعـاوية أهـل الشـام عـلـى ذلك أميـرا غيـر خليفة". (تـاريـخ دمشق لابن عساكر ٥٩/١٢٦-١٢٧. تاريخ الإسلام للذهبي ٣٠١/٢)

جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا لشکر اور ان کے ساتھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی سمجھ رہے تھے؛ حالانکہ وہ باغی نہیں تھے؛ بلکہ دم عثمان کا مطالبہ کررہے تھے؛ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "حـجة مـعـاوية ومـن مـعه ما وقع من قتل عثمان مظلومًا ووُجود قتلتِه بأعيانهم في العسكر العراقي". (فتح الباري ٢٨٨/١٣)

زَہدَم الجَرمی کہتے ہیں: "خـطـبـنـا ابـن عبـاس فـقـال: "لـو أن الـنّـاس لم يطلبوا بدم عثمان

لرُجموا بالحجارة من السماء". (قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ورجال الكبير رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد للهيثمي، رقم: ١٤٥٦٥)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "وقد ذكر يحيى بن سليمان الجعفي أحد شيوخ البخاري في كتاب صِفِّين في تأليفه بسند جيد عن أبي مسلم الخولاني أنه قال لمعاوية: أنت تنازع عليًّا في الخلافة، أو أنت مثله؟ قال: لا وإني لأعلم أنه أفضل مني وأحق بالأمر، ولكن ألستم تعلمون أنَّ عثمان قُتِل مظلومًا وأنا ابن عمِّه ووليُّه أطلب بدمه". (فتح الباري ١٣/ ٨٦. وتاريخ الإسلام للذهبي ٢/١/ ٣٠. وسير أعلام النبلاء ٣/ ١٤٠. وهكذا في أغاليط المؤرخين للسيد أبي يسر العابدين، ص١٥٧)

"ولما دخل أبو الدرداء وأبو أمامة على معاوية قائلين على ما تقاتل هذا الرجل (أي: عليًّا) ...فقال: أُقاتله على دم عثمان، وأنه آوَى قتلتَه، فاذهبا إليه فقولا له: فَلْيُقِدْنا مِن قَتَلَةِ عثمان، ثم أنا أوَّل من بايعه من أهل الشام". (البداية والنهاية ٧/ ٢٦٠).

کیا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے وارث تھے؟

اشکال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مطالبہ قصاص کیسے جائز ہوا؛ جبکہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے وارث نہ تھے۔

جواب: مطالبہ قصاص دم عثمان اٹھانے میں حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے فرزند شامل تھے اور خاص طور پر حضرت ابان بن عثمان کا اسم گرامی کبار علما نے ذکر کیا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے؛ چنانچہ شیعہ کے اکابر علما اور مصنفین نے اس مسئلہ کو صراحتاً ذکر کر کے اشکال رفع کر دیا ہے، سلیم بن قیس الہلال الشیعی کہتے ہیں: "إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان، وولد عثمان". (كتاب سليم بن قيس الكوفي الهلالي العامري الشيعي، ص١٥٣، ط: نجف أشرف)

نیز مؤرخین نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابو مسلم خولانی اور ان کی جماعت کے ساتھ اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے وضاحت کی تھی کہ "... أنا ابن عمه وأنا أطلب بدمه وأمره إليَّ". (البداية والنهاية لابن كثير ٨/ ١٦٨، بحوالہ سیرت علی المرتضی، لمولانا محمد نافع)

دمِ عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے، یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ؟

دراصل حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ دونوں کا دعوی صحیح دلیل پر مبنی تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے خطا کا قول اگر ہے بھی تو وہ اجتہادی خطا ہے جس پر اجرِ اجتہاد ملتا ہے۔

شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الإبانة عن أصول الديانة" کے صفحہ ۸۰ پر لکھا ہے: "وكلهم من

أهـل الاجتهـاد، وقد شهد لهم النبي صلى اللّٰهُ عليه وسلم بالجنة ،والشهادة تدل على أنَّ كلهم كانوا على الحق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية كان على تأويل واجتهاد".

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خطا اجتہادی تھی، دونوں ماجور ہیں اور اپنے خیال میں دونوں کی بات صحیح تھی؛ البتہ حق اللہ کے ہاں ایک ہے؛ لیکن دنیا میں دو مختلف باتوں کو حق جان کر عمل کیا جا سکتا ہے، جیسے کہتے ہیں کہ: ابو حنیفہ کا مذہب حق ہے اور احتمال خطا کا ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ ان کا مذہب حق ہے اور احتمال خطا کا ہے۔

علامہ شیخ محمد عوامہ لکھتے ہیں: "قـال الـطحاوي في أوائل حاشيته على "الدر المختار" بعد أن حـكـى الـقول المذكور في الشبهة: "المراد أن ما ذهب إليه إمامنا صوابٌ عنده مع احتمال الـخـطـأ، إذ كـل مـجتهـد يصيب وقد يخطئ في نفس الأمر، وأما بالنظر إلينا فكل واحد من الأربعة مصيب في اجتهاده". (أدب الاختلاف، ص١٢٩)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "وهـذا هـو مـذهب أهل السنة والجماعة أن عليًّا رضي اللّٰه عنه هو المصيب وإن كان معاوية مجتهدًا وهو مأجور إن شاء اللّٰه، ولكن عليٌّ هو الإمام، فله الأجران". (البداية والنهاية ٧/٢٧٩)

اور علامہ ذہبیؒ نے "المنتقى" میں لکھا ہے: "إن مـعـاوية بقي على دمشق وغيرها عشرين سنة أميـرًا وعشرين سنة خليفةً، ورعيته يحبونه لإحسانه وحسن سياسته وتأليفه لقلوبهم، حتى أنَّهم قـاتلوا معه عليًّا، وعليٌّ أفضل منه وأولى بالحق منه، وهذا يعترف به غالبُ جند معاوية، ولكنهم قاتلوا مع معاوية لظنهم أن عسكر عليٍّ فيه قتلة عثمان". (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص٢٦١)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "ومـذهـبُ أهـل السُّـنةِ والحقُّ إحسان الظن بهم، والإمساك عـمـا شـجـر بيـنـهم، وتأويل قتالهم، وأنهم مجتهدون متأوِّلون لم يقصدوا معصية ولا محض الـدنيـا، بـل اعتـقـد كل فريق أنه المُحِقُّ ومخالفه باغٍ، فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر اللّٰه، وكـان بـعـضهـم مصيبًا، وبعضهم معذورًا في الخطأ؛ لأنه لاجتهادٍ والمجتهدُ إذا أخطأ لا إثم عـلـيـه، وكـان عـلـيٌّ رضـي اللّٰه عنه هو المُحِقُّ المصيبُ في تلك الحروب، هذا مذهب أهل السنة". (شرح النووي على مسلم١٨/١١)

أقـول: وفيـه نظر؛ فإنَّ عليًّا كان أولى بالخلافة، وأما الحروب، فمن اجتنب عن القتال فهو أقرب إلى الحق.

امام نووی کی مذکورہ عبارت میں اگر حق سے خلافت مراد ہو تو بے شک حضرت علی رضی اللہ عنہ احق تھے، اور اگر یہ مراد ہو کہ قاتلین عثمان سے انتقام میں جلدی بہتر تھی، یا تاخیر اولی تھی اور اس میں کونسا موقف حق تھا؟ یہ تو اللہ تعالی ہی کو معلوم ہے۔ہاں حضرت علی سے جب اکابر صحابہ نے قصاص عثمان کا مطالبہ کیا تو ان سے تین باتین مروی ہیں: ۱- قاتلین کے بہت سے معاون ہیں؛ اس لیے قصاص فی الحال مشکل ہے۔ ۲-قصاص سے ایسا فتنہ پیدا ہو جائے گا جو پہلے سے زیادہ ہوگا۔ ۳-متعین آدمی یا جماعت پر دعوی کرے تو قصاص لیا جائے گا۔(سیرۃ علی لمولانا محمد نافع، ص۲۳۱)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما نے قاتلین عثمان کو کیوں سزا نہیں دی؟:

بعض لوگ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما پر قاتلین عثمان کو سزا نہ دینے کا الزام لگاتے ہیں؛ جبکہ احادیث کی روشنی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ظلماً شہید کیے گئے تھے۔

عن مرة بن كعب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الفتن فقربها فمرَّ رجل مقنَّع في ثوب فقال صلى الله عليه وسلم: هذا يومئذ على الهدى. يقول مرة بن كعب: فقمتُ إليه فإذا هو عثمان بن عفان. قال: فأقبلتُ عليه بوجهه، فقلتُ: هذا؟ قال: نعم. (سنن الترمذي، رقم: ٣٧٠٤. المستدرك للحاكم: رقم: ٤٥٥٢. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فتنے کے بارے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: "**يقتل هذا فيها مظلومًا**". (سنن الترمذي، رقم: ٣٧٠٨. مسند أحمد، رقم: ٥٩٥٣. فضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ٧٢٤، ٧٩٦. قال الترمذي: حسن غريب. وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على مسند الإمام أحمد: صحيح لغيره. وله شاهد عند ابن ماجة، رقم: ١١٣)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا عثمان! إن الله يقمِّصُك قميصًا، فإن أرادوك على خلعه فلا تخلعه لهم. (سنن الترمذي، رقم: ٣٧٠٥. مسند أحمد، رقم: ٢٥١٦٢. سنن ابن ماجة، رقم: ١١٢. وهو حديث صحيح.)

جواب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ اطمینان بخش حالات کا انتظار کر رہے تھے کہ جب حکومت مستحکم ہو جائے گی تو پھر ظالموں کو سزا دی جائے گی اور جب بعض لوگوں نے حضرت علی کے بارے میں چہ میگوئیاں کیں تو وہ فرمانے لگے: "**اللهم إني أبرء إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمان**". یہ بھی فرمایا: "**وأنكرتُ نفسي**

وجاء وني للبيعة، فقلت: والله إني لأستحيي من الله أن أبائع قومًا قتلوا رجلا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أستحيي ممّن تستحيي منه الملائكة". (المستدرك للحاكم، رقم: ٤٥٢٧. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٣٩/ ٤٥٠. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

پھر جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصالحت اور بات چیت کا ارادہ کیا تو یہی منافقین خوارج کی شکل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں آئے اور مغلوب ومقتول ہوئے۔ ان قاتلین عثمان میں سے بعض بقول بعض مورخین حضرت عثمان کے غلاموں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ تاریخ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان کے قتل کے لیے آدمی مقرر کئے اور جہاں جہاں ملے ان کو قتل کیا گیا، اور جو لوگ بچے تھے ان کو عبدالملک بن مروان کے زمانے میں قتل کیا گیا۔

اب اس اجمال کی تفصیل کے لیے چند باتیں نمبروار ذکر کی جارہی ہیں:

۱- قاتلین عثمان وہ لوگ ہیں جنھوں نے سبائی فتنے سے متاثر ہوکر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی اور بالآخر آپ کو شہید کردیا۔ یہ لوگ خلافت اسلامیہ کے مخالف تھے؛ اگرچہ ان کی اکثریت بظاہر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی معاون وموافق رہی؛ لیکن واقعہ تحکیم کے بعد علی الاعلان وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت پر بھی اتر آئے۔ وہ تو پہلے ہی سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور ان کو برحق تسلیم کرنے والے اشخاص، نیز حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کو ایمان سے برگشتہ سمجھ رہے تھے، تحکیم قبول کر لینے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے ہم خیال دیگر صحابہ کو بھی ایمان سے خارج تصور کرنے لگے۔ واقعہ صفین کے موقع پر ان کی تعداد بارہ ہزار سے سولہ ہزار کے درمیان تھی یا اس سے کچھ کم تھی۔ "أنَّ عليًّا رضي الله عنه لما رجع من الشام بعد وقعة صفين، ذهب إلى الكوفة، فلما دخلها انعزل عنه طائفة من جيشه، قيل: ستة عشر ألفا، وقيل: اثنى عشر ألفا، وقيل: أقل من ذلك". (البداية والنهاية ٢٧٩/٧)

۲- اس جماعت میں سے تین تو شہادت عثمان رضی اللہ عنہ کے وقت ہی آپ رضی اللہ عنہ کے غلاموں کے ہاتھوں مارے گئے۔ "ثم تقدم سودان بن حمران بالسيف فمنعته نائلة فقطع أصابعها، فولت فضرب عجيزتها بيده وقال: إنها لكبيرة العجيزة. وضرب عثمان فقتله، فجاء غلام عثمان فضرب سودان فقتله، فضرب الغلامَ رجل يقال له: قترة، فقتله...، فلما خرجوا إلى صحن الدار وثب غلام لعثمان على قترة فقتله، وجعلوا لا يمرون على شيء إلا أخذوه حتى استلب رجل يقال له كلثوم التجيبي، ملاءة نائلة، فضربه غلام لعثمان فقتله، وقُتِل الغلام أيضًا". (البداية والنهاية ١٨٨/٧)

۳- اہل بصرہ میں سے جنھوں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں شرکت کی تھی ان میں سے ستر کے قریب

جنگ جمل سے پہلے ہی حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما کے لشکر کے ہاتھوں مارے گئے۔ ”فحمِيَ لذلك جماعةٌ من قومٍ قتلة عثمان وأنصارهم، فركبوا في جيش قريب من ثلاث مئة ، ومقدمهم حكيم بن جبلة، وهو أحد من باشر قتل عثمان، فبارزوا وقاتلوا...، ثم مات حكيم قتيلًا هو ونحو من سبعين من قتلة عثمان وأنصارهم“. (البداية والنهاية ۲۳۲/۷)

۴- واقعہ تحکیم کے بعد جب یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے علاحدہ ہو گئے تو ان کے باطل نظریات کی بنا پر حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کے خلاف قتال کیا اور متعدد جنگی معارضے ہوئے، اور واقعہ نہروان میں تو بہت سے خوارج مارے گئے۔ ابن کثیر نے لکھا ہے:

” وأقبلت الخوارج يقولون: لا حكم إلا لله ، الرَّواح الرَّواح إلى الجنة: فحملوا على الخَيّالة الذين قدمهم عليٌّ، ففرقوهم حتى أخذت طائفة من الخيالة إلى الميمنة، وأخرى إلى الميسرة، فاستقبلتهم الرماة بالنبل، فرموا وجوههم، وعطفت عليهم الخيالة من الميمنة والميسرة ونهض إليهم الرجال بالرماح والسيوف، فأناموا الخوارج، فصاروا صرعى تحت سنابك الخيول، وقُتِل أمراؤهم: عبد الله بن وهب، وحرقوص بن زهير، وشريح بن أوفى، وعبد الله بن سخبرة السلمي، قبحهم الله“. (البداية والنهاية ۲۸۸/۷. تاريخ خليفة بن خياط، ص۱۹۷)

امام بخاری اور امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے کہ جنگ نہروان میں قتل ہونے والے خوارج کے بارے میں بعض لوگوں کو شبہ ہوا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حدثنا بأقوام يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ثم لا يرجعون فيه أبدًا حتى يرجع السهم على فُوقه، وإن آية ذلك أن فيهم رجلا أسود مُجَدَّع اليد، إحدى يديه كثدي المرأة، لهاحَلَمَةٌ كحلمة ثدي المرأة حوله سبع هُلبات“. پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس شخص کو تلاش کیا جائے وہ انھی مقتولین میں ہوگا؛ چنانچہ جب اسے تلاش کیا گیا تو اسی حلیے کا ایک شخص دوسرے مقتولین کے نیچے دبا ہوا ملا، اس کے ملنے پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”الله أكبر، صدق الله ورسوله“ اور دوسرے لوگوں نے بھی نعرہ تکبیر بلند کیا اور اس طرح لوگوں کے دل میں جو قتال سے متعلق اشتباہ تھا ختم ہو گیا۔

(صحيح البخاري، رقم: ۶۱۶۳، و۶۹۳۳. مسند الحميدي، رقم: ۵۹. ومسند الإمام أحمد، رقم: ۶۷۲)

۵- جنگ نہروان کے بعد قبیلہ ناجیہ کے رئیس الحارث بن راشد خارجی نے علم بغاوت بلند کیا اور قبیلہ ناجیہ وغیرہ کے بہت سارے لوگ اس کے ساتھ ہو گئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے معقل بن قیس الرماحی کو ان کے مقابلے کے لیے بھیجا، انھوں نے بے شمار لوگوں کو قتل کیا اور پانچ سو کو قید کیا۔ ”خرج على عليٍّ بعد النهروان رجل

يقال له: الحارث بن راشد الناجي...، وتبع الحارث هذا بشر كثير من قومه – بني ناجية وغيرهم –وتحيَّزوا ناحيةً، فبعث إليهم عليٌّ معقلَ بن قيس الرماحي في جيش كثيف فقتلهم معقل قتلًا ذريعًا وسبى من بني ناجية خمس مئة أهل بيت... وعن أبي الطفيل أن بني ناجية ارتدوا، فبعث إليهم معقلَ بن قيس فسباهم". (البداية والنهاية ٣٠٨/٧)

٦- الحارث بن راشد کے بعد عدی بن حاتم (یہ مشہور صحابی عدی بن حاتم الطائی نہیں)، اشرس بن عوف الشیبانی، الاشہب بن بشر البجلی اور سعید بن نغد التمیمی وغیرہ خوارج نے یکے بعد دیگرے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف خروج کیا اور یہ سب اپنے ساتھیوں سمیت مارے گئے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: البدایہ والنہایہ (٧/ ٣٠٨-٣٠٩)

٧- مشہور فتنہ باز اشتر نخعی کے بارے میں ابن کثیر نے لکھا ہے کہ وہ مصر کے راستے میں مر گیا، یا کسی نے اس کو زہر دے دیا۔ "بعث عليٌّ على إمرأة مصر الأشتر النخعي، فسار إليها الأشتر النخعي فلما بلغ القُلزم شرب شربة من عسل فكان فيها حتفه". (البداية والنهاية ٢٥٢/٧)

٨- کنانہ بن بشر کا نام بھی قاتلین میں ہے وہ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں مارا گیا۔ "فبعث عمر بن العاص إليه معاوية بن خديج فجاءه من ورائه، وأقبل إليه الشاميون حتى أحاطوا به من كل جانب، فترجَّل عند ذلك كنانة وهو يتلوا وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا الآية ثم قاتل حتى قتل". (البداية والنهاية ٣١٤/٧)

٩- بہت سے خوارج اور ان کے اکثر سرغنہ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بننے سے پہلے ہی مارے جا چکے تھے، جیسا کہ آپ نے ملاحظہ کر لیا ہے؛ لیکن وہ سرے سے ختم نہ ہوئے تھے۔ جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو سب سے پہلے آپ نے ان کی سرکوبی کی فکر کی؛ چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سنہ ۴۱ ہجری میں عبداللہ بن ابی الحوساء خارجی کی سرکردگی میں خارجیوں کے ایک گروہ کی سرکوبی کے لیے خالد بن عرفطہ عذری کو اہل کوفہ کی ایک جماعت کے ساتھ روانہ کیا، انھوں نے خارجیوں کا مقابلہ کیا اور ان کا رئیس ابن ابی الحوساء مارا گیا۔ "خرج عليه (أي: معاوية) عبدُ الله بن أبي الحوساء بالنخيلة، فبعث إليه معاويةُ خالدَ بن عرفطة العذري حليف بني زهرة في جمع من أهل الكوفة، فقُتِل ابن أبي الحوساء في جمادى سنة إحدى وأربعين".

(تاريخ خليفة بن خياط، ص٢٠٣)

١٠- ابن ابی الحوساء کے بعد خارجیوں کے ایک دوسرے گروہ – جن کا رئیس حوثرہ بن ذراع تھا – کی سرکوبی کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عوف ابن احمر کو ایک ہزار کے لشکر کے ساتھ روانہ فرمایا اور حوثرہ بن ذراع مارا گیا۔ "لما قُتِل ابن أبي الحوساء خرج حوثرة بن ذراع، فسرع إليه معاويةُ عبدَ الله بن

عوف بن أحمر في ألف، فقُتِل حوثرة". (تاريخ خليفة بن خياط، ص ٢٠٤)

۱۱- اسی طرح فروہ بن نوفل کی قیادت میں خارجیوں کی ایک جماعت کی سرکوبی کے لیے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے -جنھیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کوفہ کا امیر بنایا تھا- حضرت شبث بن ربعی یا معقل بن قیس کو بھیجا اور فروہ بن نوفل قتل کیا گیا۔ "إن فروة بن نوفل الأشجعي خرج على المغيرة بن شعبة بعد مسير معاوية (من الكوفة)، فوجه إليه المغيرة خيلا عليه شبث بن ربعي، ويقال: معقل بن قيس، فلقيه بشهرزور فقتله". (الكامل لابن الأثير ١١/٣)

۱۲- شبیب بن بجرہ خارجی جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت میں بھی ابن ملجم کے ساتھ شریک تھا، اس کے مقابلے کے لیے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ نے خالد بن عرفطہ، یا معقل بن قیس کو بھیجا؛ چنانچہ وہ اپنے ساتھیوں سمیت مارا گیا۔ " كان شبيب مع ابن ملجم حين قتل عليًا...، فبعث إليه المغيرة خيلا عليها خالد بن عرفطة، وقيل: معقل بن قيس، فاقتتلوا، فقُتل شبيب وأصحابه". (الكامل لابن الأثير ١١/٣)

۱۳- سنہ ۴۳ ہجری میں مستورد بن علقمہ خارجی کی سرکردگی میں بہت سے خوارج جمع ہوئے اور انھوں نے مستورد کو امیر المومنین قرار دیا اور اس کی بیعت کرلی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے کوفہ کے امیر حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے معقل بن قیس کو ایک لشکر کے ساتھ ان کے مقابلے کے لیے بھیجا، ان لوگوں کا خوارج کے ساتھ شدید مقابلہ ہوا، آخرکار خوارج نے بری طرح شکست کھائی۔ "وقد كانت في هذه السنة – أعني سنة ثلاث وأربعين – وقعة عظيمة بين الخوارج وجند الكوفة...". (البداية والنهاية ٢٤/٨) ابن کثیر نے اس واقعے کو بہت تفصیل سے لکھا ہے، اختصار کی خاطر ہم نے بس اتنی سی عبارت پر اکتفا کیا۔

۱۴- عمیر بن ضابی نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی پسلی کو شہادت کے بعد توڑا تھا اس کو جیل میں حجاج بن یوسف نے قتل کرایا۔ "وقد قتل الحجاج فيما بعد عمير بن ضابى هذا . (البداية والنهاية ١٩١/٧)

غرض قاتلینِ عثمان اور خوارج کے فتنہ پرور لوگوں میں سے کچھ تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے وقت ہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعض غلامون کے ہاتھوں مارے گئے، اور بہت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں قتل ہوئے، جو باقی رہ گئے تھے انھیں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں مختلف مواقع پر قتل کیا گیا اور ان کے ابھرتے سروں کو کچلا گیا، اور ان میں سے بچے کھچے عبدالملک بن مروان کے زمانے میں قتل کیے گئے۔ چند واقعات بطور نمونہ ذکر کردیے گئے ہیں۔ تفصیل کے لیے تاریخ خلیفہ ابن خیاط، الکامل لابن الاثر اور البدایہ والنہایہ میں سنہ ۴۱، اور اس کے بعد خوارج کے ساتھ پیش آنے والے واقعات ملاحظہ فرمائیں۔

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: "نعم معاوية أرسل في قتل بعضهم، لكن بقي آخرون إلى زمن

الحجاج، يعني إلى زمن عبد الملك بن مروان حتى قتل آخرهم". (حقبة من التاريخ، ص ٧٧)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے لکھا ہے: "وقد أقسم بعض السلف بالله أنه ما مات أحد من قتلة عثمان إلا مقتولا... وقال بعضهم: ما مات أحد منهم حتى جُنَّ". (البداية والنهاية ١٨٩/٧)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان قتال میں حق پر کون تھے؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ، یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ، یا وہ صحابہ جو قتال سے الگ رہے؟:

اگر حق سے مراد یہ ہے کہ قتال میں کون حق پر تھا؟ تو احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتال میں وہ صحابہ اقرب الی الحق یا علی الحق تھے جو قتال سے اجتناب کئے ہوئے تھے۔ فتح الباری میں ہے: "وقعد من القتال أكثر الأكابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالقعود". (فتح الباري ٣/ ٥٠)

وفي الصحيحين: "ستكون فِتَنٌ القاعدُ فيها خيرٌ من القائم، والقائمُ فيها خيرٌ من الماشي، والماشي فيها خيرٌ من الساعي". (صحيح البخاري، كتاب المناقب باب علامات النبوة، رقم: ٣٦٠١. ومسلم كتاب الفتن باب نزل الفتن كمواقع القطر، رقم: ٢٨٨٦)

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: "وفي رواية "أولى الطائفتين بالحق"، فالحديثان ينصّان على أن عليًّا كان أقرب للحق من مخالفيه في الجمل، وكذلك في صفين، ولكن لم يصب الحق كله؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "الأقرب إلى الحق"، "الأولى بالحق" لا أنه على الحق كله، وليس هذا طعنا في عليٍّ رضى الله عنه، ولكن لبيان أن الذين امتنعوا عن المشاركة في الفتنة هم الذين كانو على الحق". الخ. (حقبة من التاريخ، ص ٩٥)

دوسری حدیث سے بھی قتال سے اجتناب کرنے والوں کی حقانیت ظاہر ہوتی ہے؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُهلِك الناسَ هذا الحيُّ من قريش". قالوا: فما تأمرنا ؟ قال: "لو أنَّ الناس اعتزلوهم". اس کے بعد مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "هلاك أمتي على يدَي غِلمة من قريش" فقال مروان: غلمةٌ؟ قال أبو هريرة: إن شئت أُسميهم بني فلان، وبني فلان. (صحيح البخاري، رقم: ٣٦٠٤، و٣٦٠٥)

لوگوں کو قریش کا یہ قبیلہ ہلاک کرے گا، صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: کاش لوگ ان سے الگ ہو جائیں۔ دوسری حدیث میں ہے کہ میری امت کی ہلاکت قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر ہوگی۔ مروان نے کہا: نوجوان؟ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا: اگر میں چاہوں تو ان کا نام لے لوں بنی فلان اور بنی فلان۔

شارحین اس روایت کو بنوامیہ کی مذمت پر محمول کرتے ہیں۔ میرے خیال میں بنو ہاشم اور بنوامیہ مراد ہیں۔ اور جن حضرات نے صرف بنوامیہ کہا وہ دو بنی فلان کے الفاظ کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتا۔ معنی یہ ہوں گے کہ بنوامیہ اور بنو ہاشم کی آپس کی چپقلش کے نتیجے میں امت کی بربادی ہوگی۔ اور اس بربادی پر مصلح الامۃ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے نظر فرمائی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کا دستر خوان بچھادیا اور امت محمدیہ اس خوان سے خوب متمتع ہوئی اور مسلمانوں کی فتوحات کا ستارہ پھر چمکا۔ **فجزاه الله تعالى عن جميع الأمة.**

اکثر اکابر اور مصنفین حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برحق اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مجتہد مخطئ کہتے ہیں؛ بلکہ صاحب ہدایہ نے ابواب القضاء میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو جائرین میں شمار کیا ہے، وہ کہتے ہیں: " **ثم يجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم تقلدوه من معاوية رضي الله عنه، والحق كان بيد علي رضي الله عنه**". جور کا کم سے کم مطلب حق سے مائل ہونا ہے۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ اپنے مکتوبات میں لفظ "جائر" کی تاویل کی ہے، اور پھر اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے اجتناب کی تاکید کی ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

"بعض فقہا کی عبارتوں میں "جور" کا لفظ معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں واقع ہوا ہے اور کہا ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ جور کرنے والے امام تھے۔ تو اس جور سے مراد یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں وہ خلافت کے حق دار نہ تھے، نہ کہ وہ جور جس کا انجام فسق وضلالت ہے؛ تاکہ یہ قول بھی اہل سنت کے اقوال کے موافق ہو۔ استقامت والے لوگ ایسے الفاظ بولنے سے جن سے مقصود کے برخلاف وہم پیدا ہو، پرہیز کرتے ہیں، اور خطا سے زیادہ کہنا پسند نہیں کرتے۔ اور کس طرح جائز ہوسکتا ہے؛ جبکہ صحیح طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ وہ اللہ تعالی کے حقوق اور مسلمانوں کے حقوق میں امام عادل تھے۔ اور حضرت مولانا جامی نے جو "خطائے منکر" کہا ہے، انھوں نے بھی زیادتی کی ہے۔ خطا پر جو کچھ زیادہ کریں خطا ہے۔ (مکتوبات امام ربانی ۱/۴۴۰-۴۴۱، مکتوب نمبر: ۲۵۱)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مخطئ کہنے کے تین معانی:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو مخطئ کہنے کے تین معنی ہوسکتے ہیں: ۱- دعوی خلافت میں، ۲- قتال میں مخطئ تھے، ۳- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے انتقام لینے کی تعجیل اور جلد بازی میں۔

۱- اگر ہم پہلی شق لیں تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابل میں سنہ ۳۷ھ یا ۴۰ھ سے پہلے خلافت کا دعوی ہی نہیں کیا؛ بلکہ خود شیعوں کی کتابوں میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: "**وأما الخلافة فلسنا نطلبها**". (شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ۳/۱۷۸. مواقف الشيعة للميانجي ۲/۱۴۴. وقعة صفين لابن مزاحم المنقري، ص۵۲)

سلیم بن قیس ہلالی جسے شیعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخصوص اصحاب میں سے شمار کرتے ہیں، وہ لکھتے ہیں: "إن معاوية يطلب بدم عثمان ومعه أبان بن عثمان وولد عثمان". (كتاب سليم بن قيس الهلالي ١/٤١١)

تاریخ دمشق (۱۳۲/۵۹)، البدایۃ والنہایہ (۱۲۹/۸)، تاریخ الاسلام للذہبی (۳۰۱/۲) پر یہ بات منقول ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو احق بالخلافۃ سمجھتے تھے۔

یاد رہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے لیے وصی اور متعین نہیں تھے؛ لیکن احق تھے؛ اس لیے جب لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس خلیفہ بنانے کے لیے آئے تو انھوں نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما کی طرف رہنمائی فرمائی؛ لیکن جب ان دونوں نے انکار فرمایا تو اس کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی۔ الفتنة بين الصحابه لمحمد حسان میں صفحہ ۱۷۶ سے ۱۷۹ تک یہ بحث ملاحظہ کیجئے۔

۲- اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو قتال میں مخطیٔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو محق سمجھتے ہیں، تو قتال میں ان صحابہ کا موقف صحیح تھا جو قتال سے الگ رہے۔ الفتنۃ بین الصحابہ میں مذکور ہے: "وكان قد اعتزل هذه الفتنة عدد من الصحابة اعتمادًا منهم على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى رأسهم سعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عمر، وسلمة بن الأكوع، وعمران بن حصين، وأسامة بن زيد، وسعيد بن العاص الأموي، وعبد الله بن عمرو بن العاص؛ فإنه خرج طاعة لأبيه وما قاتل، وصهيب الرومي، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو بكرة، وحذيفة، وأبو هريرة رضوان الله عليهم جميعا". (الفتنة بين الصحابة، ص ٢٢٩-٢٣٠)

جب حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "شهيد يمشي على وجه الأرض" (سنن الترمذي، رقم: ٣٧٣٩) آیا ہے، اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے "بَشِّرْ قَاتِلَ ابنِ صفيَّة بالنّار". (مسند أحمد، رقم: ٦٨١) فرمایا ہے، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بالمقابل فریق کو قتال میں یقینی غلطی کا مرتکب قرار دینا مشکل ہے؛ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتال کی لائن کو چھوڑنے اور مصالحت کی راہ اپنانے پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: "إنَّ ابني هذا سيد ولعلّ اللّه أن يُصلِح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين". (صحيح البخاري، رقم: ٢٧٠٤) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک قتال پر حضرت حسن کی تعریف فرمائی اور حضرت علی کی تعریف فریق مخالف کے مقابلے میں قتال پر نہیں فرمائی، ہاں خوارج کے مقابلے میں قتال میں حضرت علی برحق تھے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تعریف فرمائی۔ کذا فی حقبۃ من التاریخ، ص ۹۵۔ اور فتنوں کے زمانے میں بیٹھنے کو بہتر فرمایا ہے؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم: "القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، فكسّروا

قِسِيَّكم، وقطَّعوا أوتارَكم، واضربوا سيوفكم بالحجارة، فإن دُخل على أحدكم فليكن كخَير ابنَي آدم". (أخرجه أحمد في مسنده، رقم: ١٧٩٣٠. وأبوداود في الفتن والملاحم، رقم: ٤٢٥٩. وابن ماجه في كتاب الفتن، رقم: ٣٩٦١. والترمذي في كتاب الفتن، رقم: ٢١٩٤)

ابوداود کی روایت میں "الزم بيتَك، وأملك عليك لسانك" آیا ہے۔(رقم:٤٣٤٣) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ "إنَّ السعيد لَمن جُنِّب الفتن" فرمایا۔ (سنن أبي داود، رقم:٤٢٦٣)

سنن ابن ماجہ میں عُدَیسہ بنت اُہبان سے مروی ہے: لمّا جاء عليٌّ بن أبي طالب هاهُنا البصرةَ دخل على أبي فقال: يا أبا مسلم ألا تُعينُني على هولاء القوم؟ قال: بلى فدعا جارية له فقال: يا جارية أخرِجي سيفي، فأخرجته فسلَّ منه قدر شبرٍ، فإذا هو خشب، فقال: إن خليلي وابن عمك صلى الله عليه وسلم عهد إليَّ إذا كانت الفتنة بين المسلمين فأتّخِذ سيفًا من خشب، فإن شئتَ خرجتُ معك، قال: لا حاجة لي فيك ولا في سيفك. (سنن ابن ماجه، باب التثبت في الفتنة، رقم: ٣٩٦٠)

اور صحیح بخاری، باب اثم من عاہد ثم غدر (رقم:۳۱۸۱) میں حضرت سہل بن حنیف کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اے تحکیم اور صلح کے مخالفین! تم صلح پر راضی ہو جاؤ، اس میں خیر ہوگی، جیسے صلح حدیبیہ میں اللہ تعالی نے خیر رکھی تھی۔

۳- ہوسکتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو محق اور مخالفین کو مخطئین کہنے کی وجہ یہ ہو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تاخیر قصاص اور فی الحال خلافت کے استحکام کے حق میں تھے، جبکہ معاویہ رضی اللہ عنہ جلدی انتقام کے قائل تھے، تقدیم اور تاخیر میں سے ایک کا حق ہونا اور دوسرے کا خطا ہونا تو اللہ تعالی کو معلوم ہے؛ لیکن شاید حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برحق کہنے کی وجوہات وہ ہوں جو خود حضرت علی سے مروی ہیں، جب اکابر صحابہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قصاص لینے کے بارے میں حاضر ہوئے تو ان سے تین باتیں مروی ہیں: ایک یہ کہ قاتلین عثمان کو بہت سارے لوگوں اور قبائل کی مدد میسر ہے، اس لیے فی الحال قصاص یا انتقام لینا مشکل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قصاص یا انتقام لینے سے ایسا فتنہ برپا ہو جائے گا جو پہلے فتنہ کے مقابلے میں سخت ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیا کسی متعین آدمی یا خاص جماعت پر دعوی کریں تو معاملہ آسان ہو جائے گا۔ (سیرت حضرت علی رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع صاحب، ص۲۳۱ بحوالہ کتب تاریخ) جبکہ فریق ثانی یہ کہہ رہا تھا کہ قاتلین کی تعداد مجہول ہے؛ لیکن ان کے سرغنہ اور سرکردہ افراد معلوم ہیں اور خلیفہ کے ساتھ ان کی موجودگی میں کبھی خلافت مستحکم نہیں ہوسکتی، وہ تو خلافت کے دشمن ہیں، خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی وجہ خلافت عثمانی پر حسد قرار دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تاخیر قصاص کی تشبیہ اس واقعے سے دی جاسکتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ سے اصنام کی صفائی کو فتح مکہ پر موقوف رکھا، اس سے پہلے نہیں کر سکتے تھے۔ واللہ اعلم۔

محمد بن سیرین فرماتے ہیں کہ جب فتنے نے پر پرزے نکالے تو صحابہ ہزاروں کی تعداد میں موجود تھے؛ لیکن ان میں سو؛ بلکہ تیس بھی جنگ میں شریک نہیں ہوئے۔

"وقال محمد بن سيرين: "هاجت الفتنةُ وأصحابُ رسول الله صلى الله عله وسلم عشرة آلاف، فما حضر فيها مئةٌ، بل لم يبلغوا ثلاثين". (السنة لأبي بكر بن الخلال، رقم: ٧٢٨. وتاريخ المدينة لعمر بن شبة النميري، والبداية والنهاية ٧/ ٢٧٠، فصل في وقعة صفين)

میرے خیال میں حق سے مراد خلافت ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ بے شک اقرب یعنی احق بالخلافۃ تھے؛ صحیح بخاری کی حدیث: "لا تقوم الساعة حتى تقتتِل فئتان دعواهما واحدة" (رقم: ٦٩٣٥) میں حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں جماعتوں کی طرف اشارہ ہے اور "دعواهما واحدة" کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اسلام کی سربلندی یا دم عثمان کے قصاص لینے کے مدعی ہیں؛ لیکن ایک جلدی اور ایک دیر سے۔

یاد رہے کہ حق کبھی خلافت کے معنی میں آتا ہے، جیسے ایک حدیث کا مضمون ہے کہ خوارج کو وہ شخص قتل کرے گا جو اولی بالحق ہوگا، یعنی خلافت کا زیادہ حقدار ہوگا۔"تمرُق مارِقةٌ عند فُرقةٍ مِن المسلِمين يقتُلها أَولَى الطائفتَين بالحق". (صحيح مسلم، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم: ١٠٦٤) یعنی مسلمانوں کے اختلاف کے وقت ایک فرقہ نکلے گا جس کو وہ جماعت قتل کرے گی جو حق یعنی خلافت کی زیادہ حقدار ہے۔اس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت مراد ہے؛ چنانچہ خوارج نے اطاعت سے انکار کیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ نہروان میں انھیں قتل کیا۔

اور جیسے اس خواب میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیان ہوا اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کی تعبیر فرمائی اس میں مذکور ہے: "وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فالحق الذي أنت عليه...". (صحيح البخاري، رقم: ٧٠٤٦) یعنی آسمان سے زمین تک کی رسی کا مفہوم وہ امارت اسلامیہ ہے جو آپ کے پاس ہے آپ کے بعد ایک شخص یعنی ابوبکر اور ان کے بعد ایک شخص یعنی عمر اسے حاصل کریں گے۔ اس میں حق سے بظاہر خلافت مراد ہے۔

بعض حضرات جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے برحق ہونے پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شرکت سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "عمار أجاره اللّٰه من الشيطان". (صحيح البخاري، رقم: ٣٢٨٧) حضرت عمار کو اللہ تعالیٰ نے شیطان سے پناہ دی ہے۔

لیکن اس بات کی وضاحت ہم کر چکے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کے سب سے زیادہ لائق تھے؛ ہاں قتال اور لڑائیوں میں وہ صحابہ برحق تھے جو قتال سے علاحدہ رہے۔حضرت عمار قتال میں شریک ہونے کی وجہ سے

اقرب الی الحق نہیں تھے۔اور شیطان کی پناہ کا تعلق گناہوں سے ہے، اجتہادی خطا سے نہیں، مجتہد کی خطا شیطانی گناہ نہیں؛ بلکہ باعث ثواب ہے۔

نیز حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور حدیث سے بھی صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج کے برحق ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے، وہ حدیث یہ ہے: **"عمار ما عُرِض عليه أمران إلا اختار الأرشد منهما"**. (سنن ابن ماجه، رقم:١٤٨)

عمار پر دو چیزیں پیش نہیں کی جاتیں؛ مگر وہ ارشد کو اختیار فرماتے ہیں۔اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صفین میں وہ زیادہ رشد وہدایت پر تھے۔اس سے قطع نظر کہ اس کی سند میں عبدالعزیز بن سیاہ پر تشیع کا الزام ہے، کما فی التقریب "صدوق يتشيع". یہاں ارشد سے مراد ایسر ہے۔حاشیہ ابن ماجہ میں اس کی تشریح "أرفق" سے کی ہے۔یعنی حضرت عمار سب سے آسان چیز کو اختیار کرتے ہیں، جیسے ان پر کفر کے سلسلے میں اکراہ کیا گیا، تو انھوں نے ایمان پر اطمینانِ قلب کے ساتھ کلمہ کفر پر زبان چلائی۔اس کی تشریح ایک دوسری روایت میں ہے: **قال عمار الدهني عن سالم بن أبي الجعد عن ابن مسعود: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "ما خير ابن سمية بين أمرين إلا اختار أيسرهما". رواه الثوري وغيره عنه.** (فيض القدير شرح الجامع الصغير٧/ ٢٠)

اور اگر ان دونوں احادیث کی روشنی میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی ہر گفتار و کردار کو برحق کہا جائے تو انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں ان کی مخالفت فرمائی، تو کیا اس میں بھی ان کو برحق کہا جائے گا؟! جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا برحق ہونا اظہر من الشّمس ہے۔

ترتیبِ خلافت:

(۱)حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، (۲)حضرت عمر رضی اللہ عنہ، (۳)حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، (۴)حضرت علی رضی اللہ عنہ، (۵)حضرت حسن رضی اللہ عنہ، (۶) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ، (۷) یزید بن معاویہ، (۸) معاویہ بن یزید، (۹)مروان، (۱۰)عبدالملک بن مروان، (۱۱)ولید بن عبدالملک، (۱۲)سلیمان بن عبدالملک، (۱۳)عمر بن عبدالعزیز، (۱۴) یزید بن عبدالملک، (۱۵)ہشام بن عبدالملک **إلى آخرهم.**

خلافت علی منہاج النبوۃ تیس (۳۰) سال تک رہی:

اشکال: ترمذی کی روایت ہے: **عن سفينة مرفوعًا: "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم مُلْكٌ بعد ذلك".** (سنن الترمذي، باب ما جاء في الخلافة، رقم:٢٢٢٦. وقال الترمذي: هذا حديث حسن)

جواب: دوسری روایات کے ساتھ تطبیق کی خاطر اس روایت میں تاویل کی گئی ہے کہ خلافت علی منہاج النبوۃ ۳۰ سال ہوگی؛ چنانچہ سنن ابی داود میں حضرت سفینہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "خلافة النبوة ثلاثون سنةً، ثم يُؤتي اللّٰهُ الملكَ أو ملكَه مَن يشاء". (سنن أبي داود، باب في الخلفاء، رقم: ٤٦٤٦)

یعنی تیس سال بعد وہ خلافت نہیں ہوگی جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بتلائی ہوئی ہدایات اور عملی طریقے کے موافق ہو، اور یہ تیس برس حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی مدتِ خلافت پر مکمل ہو جاتے ہیں۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کی تکمیل تھی۔

علاوہ ازیں بعض علما نے ترمذی کی سند میں حشرج بن نباتہ اور سعید بن جہمان پر کلام کیا اور یہ بھی کہا کہ یہ صحیح احادیث کے خلاف ہے، جیسے "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبيٌّ خلفه نبيٌّ و أنه لا نبيَّ بعدي وسيكون بعدي خلفاء فيكثرون". (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٥٥) اسی طرح بارہ خلفاء والی روایت کے بھی خلاف ہے۔

حشرج بن نباتہ کے بارے میں میزان الاعتدال میں ہے: "قال أبو حاتم: صالح الحديث لا يحتج به. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال مرة: ليس به بأس. وذكره ابن عدي في كامله وسرد له عدة أحاديث مناكير وغرائب. وقال البخاري: لا يتابع في حديثه- يعني وضعهم الحجارة في أساس مسجده وقال: هؤلاء الخلفاء بعدي". (ميزان الاعتدال ١/٥٥١)

سعید بن جہمان کے بارے میں تہذیب الکمال میں حافظ مزی لکھتے ہیں: "وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال ابن معين: يروي عن سفينة أحاديث لا يرويها غيره، وأرجو أنه لا بأس به". (تهذيب الكمال ١٠/٣٧٧)

لیکن بعض حضرات حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں راویوں کی بعض ناقدین نے توثیق کی ہے؛ چنانچہ شیخ بشار عواد اور شعیب ارنؤوط نے "تحریر تقریب التہذیب" میں متعدد محدثین سے ان دونوں راویوں کی توثیق نقل کی ہے۔

خلافتِ کاملہ اور عالیہ علی منہاج النبوۃ حضرت علی اور حسن رضی اللہ عنہما پر ختم ہوئی۔ اس کے بعد خلافتِ عادلہ آئی جس کی تفصیل آرہی ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت: ۲ سال، ۳ مہینے
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت : ۱۰ سال، ۶ مہینے
حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت : ۱۲ سال

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت : ۴ سال ۹ مہینے
حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت کی مدت : ۶ مہینے
مجموعی مدت : ۳۰ سال کامل ہوئے۔

یعنی خلفائے راشدین کی خلافت تیس سال ہے، جس میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت، خلافت علی منہاج النبوۃ کی تکمیل اور تتمہ ہے۔(۱)

خلفائے راشدین سابقین اولین میں سے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: ﴿وَالسّٰبِقُوْنَ الْأَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ أَبَدًا﴾. (التوبة: ۱۰۰)

لفظ "تحتها الأنهار" میں من تحتها الأنهار سے زیادہ مبالغہ ہے۔ یعنی نہروں پر ان کے بنگلے اور محلات ہوں گے۔

حدیث "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة" کے علاوہ دوسری احادیث بھی اس باب میں وارد ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: "كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهم الأنبياءُ، كلّما هَلك نبيٌّ خلَفه نبيٌّ، وإنّه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثُرون". (صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: ۳٤٥٥).

امام مسلم رحمہ اللہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: "لا يزال هذا الدينُ عزيزًا مَنِيعًا إلى اثنَيْ عشرَ خليفةً". (صحيح مسلم، باب الناس تبع لقريش، والخلافة في قريش، رقم: ۱۸۲۱)

اس حدیث میں بارہ خلفا کی خلافت کو کامیاب خلافت قرار دیا گیا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا: "يا ابن مسعود! هل حدثكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة؟ قال: نعم، كعدة نقباء بني إسرائيل". (مسند أحمد، رقم: ۳۸٥۹. وفي رواية

---

(۱) امام نووی فرماتے ہیں: "قال القاضي: قد توجه هنا سؤالان، أحدهما: أنه قد جاء في الحديث الآخر "الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكًا" وهذا مخالف لحديث "اثني عشر خليفة" فإنه لم يكن في ثلاثين سنة إلا الخلفاء الراشدون الأربعة والأشهر التي بويع فيها الحسن بن علي، قال: والجواب عن هذا أن المراد فی حديث "الخلافة ثلاثون سنة" خلافة النبوة، وقد جاء مفسرًا في بعض الروايات "خلافة النبوة بعدي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكًا" ولم يشترط هذا في الاثني عشر". (شرح النووي على مسلم ۲۰۱/۱۲. وانظر أيضًا: فتح الباري ۲۱۲/۱۳)

أقول: الخلافة على منهاج النبوة هي التي تكون على طريق النبي والخلفاء الأربعة تمامًا حيث كانوا يكتفون في معائشهم على الكفاف، ولم يكن لهم حرس ولا بوّابون، ولم يفوضوا الخلافة إلى أبنائهم، ومعاوية رضي الله عنه كان مكتفيًا على الكفاف، لكن كانت درجته نازلة عن السابقين.

آخر (رقم: ۳۷۸۱): ''فقال: اثني عشر، كعدة نقباء بني إسرائيل''.

خلافت کی تین قسمیں:

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ''ازالۃ الخفاء'' میں، اور ان کی اتباع میں مولانا عبد الشکور لکھنوی، مولانا ظفر احمد عثمانی اور دیگر حضرات نے خلافت کی تین قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ میں ان تینوں اقسام کا خلاصہ بعض لفظی تبدیلیوں کے ساتھ پیش کرتا ہوں؛ تا کہ قارئین حضرات خلافت کے درجات کو ذہن نشین فرمالیں:

۱- خلافت راشدہ خاصہ، یا کاملہ:

یہ خلافت حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے شروع ہو کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اختتام پر ختم ہو جاتی ہے۔ اس خلافتِ کاملہ کی طرف احادیث میں اشارات موجود ہیں۔ حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ''إنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم: من رأى منك رؤيا؟ فقال رجل: أنا رأيتُ كأنّ ميزانًا نزل من السماء فوُزِنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت بأبي بكر، ووُزِن أبو بكر وعمر فرجح أبو بكر، ووُزِن عمر وعثمان فرجح عمر، ثم رُفِع الميزان، فرأينا الكراهية في وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم''. هذا حديث حسن. (سنن الترمذي، أبواب تعبير الرؤيا، رقم: ۲۲۸۷)

دکتور بشار نے تعلیق میں لکھا ہے: أخرجه أبو داو (۴۶۳۴)، والنسائي في فضائل الصحابة (۳۳). وانظر تحفة الأشراف ۹/۴۱ (۱۱۶۶۲)، والمسند الجامع ۱۵/۵۸۸ (۱۱۹۷۰). وأخرجه أحمد (۵/۴۴ و ۵۰)، وأبو داود (۴۶۳۵)، والطحاوي في مشكل الآثار (۳۳۴۸) من طريق عبد الرحمن بن أبو بكرة عن أبيه. وانظر المسند الجامع ۱۵/۵۸۷-۵۸۸ (۱۱۹۶۹).

ایک شخص نے اپنا خواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا: جیسے ایک ترازو اتاری گئی جس کے ایک پلڑے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وزن بھاری ہوا، پھر ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کو تولا گیا تو ابو بکر رضی اللہ عنہ بھاری ہو گئے، پھر عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما کو تولا گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھاری ہو گئے، پھر ترازو اٹھالی گئی۔ پس ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے پر غم اور پریشانی کے آثار دیکھے۔

پریشانی کا سبب شاید یہ ہوگا کہ میزان معیار ہوتا ہے، یعنی خلافت کا جو معیار حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے تک ہوگا بعد میں وہ معیار نہیں رہے گا اور خلافت خاصہ ختم ہو جائے گی اور باطل کے مٹانے کی جگہ مسلمان آپس

میں دست وگریباں ہوں گے اور کچھ مدت کے لیے اسلامی فتوحات کا سلسلہ بھی رک جائے گا۔ یہ وہی خلافت ہے جس کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ خلافت خاصہ کہتے ہیں۔ اور دوسری حدیث سے بھی اس خلافت خاصہ کاملہ کی تائید ہوتی ہے؛ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"كُنَّا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحدًا، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نُفاضل بينهم"**. (صحيح البخاري، باب مناقب عثمان، رقم:٣٦٩٧)

اور ابن ابی عاصم نے "السنة" (١١٩٦) میں سند صحیح کے ساتھ یہ اضافہ بھی روایت کیا ہے: **"فيبلغ ذلك النبيَّ صلى الله عليه وسلم فلا ينكره"**.

شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت مسلم ہے؛ لیکن ان تین حضرات کی شان شروع ہی سے نرالی تھی جس کا ظہور بعد میں خلافت راشدہ خاصہ کی صورت میں ہوا۔

۲- خلافت راشدہ عامہ یا عالیہ:

حضرت علی رضی اللہ عنہ خلفائے ثلاثہ کے بعد خلافت کے لائق تھے۔ وہ مہاجرین اولین میں سے تھے۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں صعوبتیں اور تکلیفیں برداشت کی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادی کے شرف کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سایۂ شفقت میں پلے تھے۔ سیرت کی کتابوں میں مرقوم ہے کہ ہجرت کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بستر پر آرام کیا اور امانتوں کی واپسی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سپرد فرمائی۔ غزوات میں شرکت فرمائی اور خیبر کے آخری قلعہ قموس کی فتح کی بشارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ نے سنائی کہ وہ فتح حاصل کریں گے۔ بیعت رضوان میں شامل رہے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرح کاتب وحی ہونے کا شرف ان کو حاصل رہا۔ عشرہ مبشرہ میں شامل تھے۔ سنہ ۹ ہجری میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ امیر الحج تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اعلان حق پر مامور تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات میں تیمارداری کا شرف حاصل رہا ہے۔ غسل نبوی میں شامل تھے۔ تفصیل سیرۃ علی المرتضی لمولانا محمد نافع (ص ۴۱۹-۴۲۰) میں دیکھ لیں۔

آیت تمکین کے پیش نظر حضرت علی رضی اللہ عنہ خلفائے راشدین میں شامل ہیں؛ کیونکہ آیت تمکین میں مہاجرین خلفا کے ساتھ دین کی تمکین کا وعدہ ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ مہاجر تھے؛ **﴿اَلَّذِيْنَ أُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ يُذْكَرُ فِيْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِيْرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ إِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ. اَلَّذِيْنَ إِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ وَأَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْأُمُوْرِ﴾**. (الحج: ٤٠-٤١)

دوسری جگہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾. (النور: ٥٥)

اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت خلافتِ راشدہ عالیہ ہے، ان کے عہد خلافت میں اگرچہ فتوحات کا سلسلہ رک گیا تھا؛ لیکن خوارج کی سرکوبی اور سنہ ۴۰ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصالحت میں یہ امور مذکور تھے: ملک عراق اور اس کے ملحقات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس رہیں گے، ملک شام اور اس کے ملحقات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس رہیں گے۔ کوئی بھی فریق دوسرے پر فوج کشی نہیں کرے گا اور قتال سے گریز کریگا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس مصالحت کے گواہوں میں شامل تھے۔ (سیرت علی المرتضی بحوالہ کتب تاریخ، ص ۴۱۲)

اس کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کا تتمہ تھی؛ بلکہ ابراہیم علی شعوط نے ایک حوالہ نقل کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا تھا اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے خلافت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حوالے فرما کر وہ قابل قدر کارنامہ انجام دیا جس کے بعد امت ایک مرکز پر متفق ہوگئی اور فتوحات کا نورانی دور شروع ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مصالحت کی بلند الفاظ میں تعریف فرمائی؛ قال: "إنَّ ابني هذا سيد ولعلّ اللّٰه أن يُصلِح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين". (صحيح البخاري، رقم: ٢٧٠٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریق کو عظیم الشان اور اللہ تعالی کا کامل تابعدار فرمایا۔ "مسلمین" کامل تابعدار کے معنی میں ہے، جیسے: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (البقرة: ١٣١) جب ابراہیم علیہ السلام سے اللہ تعالی نے فرمایا: تابعدار بنو، انھوں نے کہا: میں رب العالمین کا تابعدار ہوں۔

خوارج کا قتل اور ان میں اس شخص کا قتل جس کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا کارنامہ ہے۔ جب ذوالخویصرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی، پھر ابوسعید فرماتے ہیں: "فأشهد أني سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وأشهد أن علي بن أبي طالب رضي اللّٰه عنه قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل، فالتُمِس، فوُجد، فأُتي به، حتى نظرت إليه على نعت النبي صلى اللّٰه عليه وسلم الذي نعت". (رواه مسلم، رقم: ١٠٦٤)

۳- خلافت عادلہ:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت عدل وانصاف اور تقوی وخوف الہی پر مبنی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے وحی کی کتابت اور مراسلات اور ان کے جوابات کا کام حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سپرد فرمایا۔

سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں: **ما رأيتُ أحدًا بعد عثمان أقضى بحق من صاحب هذا الباب يعني معاوية**. (تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٩/١٦١)

ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "**ما رأيتُ أحدًا أحقَّ بالملك من معاوية**". (أنساب الأشراف للبلاذري ٥/٤٨)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت اجماع صحابہ کی بنا پر برحق اور درست ہے؛ البتہ آپ کی خلافت سابق خلفا کی خلافت سے کم درجے کی ہے۔ آپ نے مرورِ زمانہ کی وجہ سے لوگوں کی ہمتوں میں قصور آنے کے باعث مباحات میں توسع اختیار کیا؛ جبکہ سابق خلفا نے ان امور سے بھی اجتناب برتا ہے۔ اور فرق مراتب کوئی قبیح یا قابل مذمت چیز نہیں، مراتب کا فرق تو ملائکہ اور انبیا میں بھی پایا جاتا ہے۔ ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾. (البقرة: ٢٥٣)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت، خلافت تھی یا ملوکیت؟:

خلافت اس حکومت کو کہتے ہیں جس کی بنیاد کتاب وسنت پر ہو۔ اور ملوکیت اس حکومت کو کہتے ہیں جس میں قانون سازی کا حق سربراہ حکومت یا قوم کے نمائندوں کو ہو اور اس میں شاہانہ کروفر ہو۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے خلافت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: خلافت وہ ریاست عامہ ہوتی ہے جو دینی علوم کو رائج کرنے، ارکان اسلام کو قائم رکھنے، جہاد اور اس کے متعلقات یعنی لشکروں کی ترتیب اور مجاہدین کو وظائف دینے، مال غنیمت تقسیم کرنے، قاضیوں کو مقرر کرنے، سزائے جرم کے اجرا اور مظالم کے دور کرنے میں، نیز اچھے کاموں کا حکم دینے اور برائیوں سے روکنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کی حیثیت سے ان امور کو انجام دے۔ (ازالۃ الخفاء ١/١٣)

اس تعریف کی رو سے خلافت بنی امیہ اور خلافت بنی عباس بھی علی فرق المراتب یہ سب خلافتیں ہی ہیں، ان کا دستور اور آئین اسلامی تھا اور ان میں اسلامی قانون ہی رائج رہا؛ اگرچہ بعض ادوار میں اس قانون کی ترویج میں کمزوری پائی جاتی رہی۔ تاریخی ادوار کے اعتبار سے دیلمی، تاتاری، مغل وغیرہ بادشاہ مختلف ممالک پر جب حکمران ہوئے تو اس وقت سے خلافت سے ہٹ کر ملوکیت مسلمانوں میں درآمد ہوئی۔ دیلمی اور آل بویہ تو شیعہ اور رافضی تھے، انھوں نے دیدہ دانستہ اسلامی آئین وضوابط کو بدل ڈالا۔ تاتاری، مغل وغیرہ ذاتی طور پر تو مسلمان ہو گئے اور ان کی سلطنتیں قائم تھیں؛ لیکن انھوں نے اسلامی آئین کی ترویج نہیں کی؛ بلکہ انھوں نے اپنی سابق حکومتوں کے دستور جو چلے آرہے تھے ان ہی کو قائم رکھا۔ اس طرح خلافت متروک ہو کر ملوکیت نے رونمائی کی

اور ایک مدت کے بعد شہنشاہیت کی یہ صورتیں سامنے آئیں۔ تفصیل کے لیے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع ملاحظہ فرمائیں۔

ہاں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں رومیوں کو مرعوب کرنے اور جاسوسوں سے حفاظت کی خاطر کچھ شاہانہ کروفر کی جلوہ نمائی ہوئی جس کا ذکر ہم نے دوسری جگہ اشکالات کے جوابات میں کر دیا ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں بعض روایات:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں۔ یہ بات درست نہیں، چند روایات یہ ہیں:

۱- عن عبد الرحمن بن أبي عُمَيرة وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاوية: "اللّٰهم اجعله هادِيًا مَهدِيًّا واهدِ به". (سنن الترمذي، باب مناقب معاوية بن أبي سفيان، رقم: ۳۸۴۲) ابوحاتم رازی نے کہا کہ عبدالرحمٰن نے یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی؛ لیکن شیخ دکتور بشار نے اس حدیث کی تعلیق میں لکھا ہے: "لكن البخاري ساق هذا الحديث في تاريخه الكبير، وقد صرح فيه عبد الرحمن بالسماع".

۲- صحیح بخاری میں ہے: "أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا". (رقم: ۲۹۲۴)

میری امت کا پہلا لشکر جو بحری جہاد کرے گا اس نے اپنے لیے جنت کو واجب کر لیا۔ یہ حدیث صحیح بخاری، کتاب الجہاد، باب ما قیل فی قتال الروم میں ہے۔

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر دونوں نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے: "قال المهلب: في هذا الحديث منقبة لمعاوية؛ لأنه أول من غزا البحر". (فتح الباري ۱۰۲/۶. عمدة القاري ۲۹۳/۱۴)

۳- عبدالرحمٰن بن ابی عمیرہ سے دوسری حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: "اللّٰهم علمه الكتاب والحساب وقِه العذاب". (مجمع الزوائد ۵۹۴/۹) امام ذہبی نے تاریخ اسلام میں لکھا ہے: "هذا الحديث رواته ثقات؛ لكن اختلفوا في صحبة عبد الرحمن، والأظهر أنه صحابي". (۳۰۹/۲)

۴- عرباض بن ساریہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللّٰهم علِّم معاوية الكتابَ والحسابَ وقِهِ العذاب". (مسند أحمد، رقم: ۱۷۵۲. صحيح ابن خزيمة، رقم: ۱۹۳۸. صحيح ابن حبان، رقم: ۷۲۱)

۵- عن ابن عباس عن معاوية قال: "قصَّرتُ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

بمِشقَصٍ". (صحيح البخاري، رقم: ١٧٣٠)

مذکورہ روایت کے بارے میں عطاء (شاگرد ابن عباس) نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ یہ روایت صرف حضرت معاویہ سے مروی ہے، تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "ما كان معاوية على رسول الله صلى الله عليه وسلم متهما". (مسند أحمد، رقم: ١٦٩٣٨، وهو حديث صحيح)

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے انھیں فقیہ فرمایا؛

٦- قيل لابن عباس: هل لك في أمير المؤمنين معاوية، فإنه ما أوتر إلا بواحدة؟ قال: "أصاب، إنه فقيه". (صحيح البخاري، رقم: ٣٧٦٥)

اور بعض کتب حدیث میں یہ الفاظ ہیں: "أصاب أي بنيَّ! ليس منا أحد أعلم من معاوية". (مصنف عبد الرزاق، رقم: ٤٦٤١. السنن الكبرى للبيهقي ٢٦/٣. معرفة السنن والآثار ٢٣٢/٤. مسند الشافعي، رقم: ٣٩٤)

٧- عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة قالت: لما كان يوم أم حبيبة من النبي صلّى اللّه عليه وسلم، دقَّ الباب داقٌّ، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: انظروا من هذا؟ قالوا: معاوية. فقال: ائذنوا له. ودخل وعلى أذنه قلم له يخط به، فقال: ما هذا القلم على أذنك يا معاوية؟ قال: أعددته لله ولرسوله. قال: جزاك الله عن نبيك خيرا، والله ما استكتبتُك إلا بوحي من الله عزَّ وجلَّ، وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بوحي من الله عزَّ وجلَّ، كيف بك لو قد قمَّصك اللّه قميصًا؟ يعني الخلافة، فقامت أم حبيبة وجلست بين يديه، فقالت: يا رسول اللّه! وإنَّ اللّه مقمِّصٌ أخي قميصًا؟ قال: نعم، ولكن فيه هنات وهنات وهنات. فقالت: يا رسول الله فادعُ له، فقال: اللهم اهده بالهدى، وجنبه الردى، واغفر له في الآخرة والأولى". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ١٨٣٨. في إسناده السري بن عاصم، وهو ضعيف. وكذا في مجمع الزوائد ٣٥٦/٩).

وعن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص: "أن معاوية أخذ الإداة بعد أبي هريرة يتبع رسول اللّه صلى الله عليه وسلم بها، واشتكى أبو هريرة، فبينما هو يوضئ رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع رأسه إليه مرة أو مرتين وهو يتوضأ، فقال: "يا معاوية! إن وُلِّيتَ أمرًا فاتق اللّه واعدل". قال: فما زلت أظن أني مبتلًى بعمل لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ابتُلِيتُ". (مسند أحمد، رقم: ١٦٩٣٣. ومسند أبي يعلى، رقم: ٧٣٨٠. ولفظه: "حتى وُلِّيتُ". قال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٨٦/٥): رواه أحمد وهو مرسل ورجاله رجال الصحيح. ورواه أبو يعلى عن سعيد عن معاوية فوصله،

ورجاله رجال الصحيح".

وعـن عبـد الـملك بن عمير قال معاوية: ما زلت أطمع في الخلافة منذ قال لي رسول اللّٰـه صـلـى الـلّٰه عليه وسلم "يا معاوية، إنْ ملكتَ فأحسِنْ". (مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الأمراء، رقم: ٣١٣٥٨. والمعجم الكبير للطبراني، رقم: ١٦٢١٢. دلائل النبوة للبيهقي ٦/٤٤٦. وقال: لهذا الحديث شواهد)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں حکومت چلانے کی اہلیت اور آپ کے عہد زریں کی فتوحات:

ابن کثیر نے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے خطبہ دیا اور یہ کہا کہ ابن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص مجھ سے بہتر ہیں؛ لیکن امید ہے کہ میں حکومت چلانے میں عوام کے لیے سب سے زیادہ مفید ہوں اور دشمن پر ضرب لگانے میں سب سے ماہر ہوں اور نفع پہنچانے میں سب سے اچھا ہوں۔(أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص٢١٧).

اللہ تعالی نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے فتوحات اسلامیہ اور اسلامی شریعت نافذ کرنے کے سلسلے میں بہت کام لیا، خراسان، ترکستان، سجستان، طبرستان، سمرقند و بخاری وغیرہ کی فتوحات ان کے عہد زریں میں ہوئیں، یورپ میں روڈس قلعہ کمخ اور دیگر قلعوں کی فتوحات ہوئیں۔ بلاد افریقہ کی فتوحات، قیروان، جلولا، فتح قرطاجنہ جو افریقہ میں واقع ہے انھیں کے عہد زریں کی مرہون منت ہے۔

علامہ ذہبی فرماتے ہیں: "ثـم بعد الأربعين صار ملك الدنيا تحت حكمه من حدود بخارى إلـى قيروان مـن الـمغـرب، ومن أقصى اليمن إلى حدود قسطنطينية، وذلك إقليم الحجاز، واليـمـن، والشـام، ومـصـر، والـمغرب، والـعـراق، والجزيرة، وإرمينية، والروم، وفارس، وخراسان، والجبال، وماوراء النهر". (دول الإسلام ١/٥٣)

انھوں نے نہروں اور چشموں کا انتظام کرایا۔ اتباع سنت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر ان کا مشن تھا۔ ان امور کی تفصیلات کے لیے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع صاحب کا مطالعہ کیجئے۔

بعض روایات سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت کے ظالمانہ ملوکیت ہونے پر استدلال اور اس کے جوابات:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں برسر منبر یہ الزام دُہرایا جارہا ہے کہ خلافت ختم ہونے کے بعد وہ ظالمانہ ملوکیت کے بانی ہیں اور "الـخـلافة بـعـدي ثـلاثـون سـنة ثـم يـكـون ملكـا" اور اس کے ساتھ عـضـوضًا کا لفظ بھی لگایا جارہا ہے اور عضوض کے معنی کاٹنے والی ظالمانہ حکومت کے کئے جاتے ہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اس کا اولین مصداق قرار دیا جاتا ہے۔

جواب:

(ا) اس حدیث پر دوسری جگہ بحث گزر چکی ہے، تاہم فائدہ کی تکمیل کے لے یہاں بھی کچھ ملخص معروضات پیش کئے جاتے ہیں:

۱- یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ "الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكا". مسند أحمد، رقم: ۲۱۹۱۹. سنن الترمذي، رقم: ۲۲۲٦. سنن أبي داود، رقم: ٤٦٤٦. السنن الكبرى للنسائي، رقم: ۸۰۹۹. صحيح ابن حبان، رقم: ٦۹٤۳. دلائل النبوة للبيهقي ٦/ ۳٤۱ وغیرہ میں موجود ہے۔ ان سب کی اسانید میں سعید بن جہمان ہے، جس کی بعض نے توثیق کی ہے؛ لیکن بہت سارے ناقدین رجال نے اس کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: ابن ابی حاتم نے کتاب الجرح والتعدیل میں "شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به" لکھا ہے۔ المغنی فی الضعفاء للذہبی میں "شيخ لا يحتج به" لکھا ہے۔ امام بخاری نے "وفي حيدثه عجائب" لکھا ہے۔ تہذیب التہذیب میں یحییٰ بن معین نے "روى عن سفينة أحاديث لا يرويها غيره" لکھا ہے۔ اور ساجی نے کہا ہے: "لا يتابع على حديثه".

۲- اس مشکوک روایت میں خلافت کو ۳۰ سال کے اندر محدود کیا گیا؛ جبکہ صحیح روایات میں خلفا کی کثرت کو بیان کیا گیا ہے؛ "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وأنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون". (صحيح البخاري، رقم: ۳٤٥٥. صحيح مسلم، رقم: ۱۸٤۲)

وعن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثني عشر خليفة". (صحيح مسلم، رقم: ۱۸۲۱)

وعن جابر عن سمرة قال: انطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعي أبي فسمعته يقول: "لا يزال هذا الدين عزيزا منيعا إلى اثني عشر خليفة". فقال كلمة صمَّنيها الناس، فقلتُ لأبي: ما ذا قال؟ قال: "كلهم من قريش". (صحيح مسلم، رقم: ۱۸۲۱)

۳- اس روایت کی وجہ سے بعض لوگ ملوکیت کو قبیح قرار دیتے ہیں؛ جبکہ بادشاہی اچھی بھی ہوتی ہے؛ قرآن کریم میں ﴿إِنَّ اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوْتَ مَلِكًا﴾. (البقرة: ۲٤۷) اللہ تعالی نے طالوت کو آپ کا بادشاہ مقرر کر کے بھیجا۔ دوسری جگہ ملوکیت کو نعمت قرار دیا؛ ﴿وَإِذْ قَالَ مُوْسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوْكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ

الْعَالَمِيْنَ﴾. (المائدة: ٢٠) داود علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالی بطور احسان فرماتے ہیں:﴿وَ اٰتٰـهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهٗ مِمَّا يَشَآءُ﴾. (البقرة: ٢٥١) اور اللہ تعالی نے قرآن کریم میں سلیمان علیہ السلام کی حکومت کو ملوکیت قرار دیا ہے؛﴿وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ﴾. (البقرة: ١٠٢)

۴- اس حدیث میں ملوکیت (یہ لفظ مولانا مودودی صاحب کی ایجاد ہے) کو بعض لوگ ناقص اور قبیح قرار دیتے ہیں؛ جبکہ دوسری صحیح حدیث میں اس کو رحمت قرار دیا گیا؛"حدثنا أحمد بن نضر العسكري حدثنا سعيد بن حفص النفيلي حدثنا موسى بن أعين عن ابن شهاب (والصحيح أبو شهاب موسى بن نافع الأسدي) عن فطر بن خليفة عن مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أول هذا الأمر نبوة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون إمارة ورحمة، ثم يتكادمون عليه تكادم الحمر". (رواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم: ١١١٣٨. وقال الهيثمي: رجاله ثقات).

اس روایت میں خلافت کے بعد امارت کو رحمت فرمایا گیا؛ اس لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت تو رحمت کا خزانہ بن جائے گی۔

۵- اس روایت میں سعید بن جمہان کے یہ اضافے بھی شامل ہیں: "قال سعيد بن جهمان: قلت لسفينة: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك". (سنن الترمذي، رقم: ٢٢٢٦) اور مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ اضافہ بھی ہے: "وأول الملوك معاوية". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٧١٥٧)

آپ اندازہ لگائیں کہ یہ الفاظ سعید بن جمہان کے عجائب وغرائب نہیں تو اور کیا ہیں؟!

جبکہ سنن ابی داود (رقم: ۴۶۴۶) اور بیہقی کی دلائل النبوۃ (۶/ ۳۴۱) میں ہے: "قال سعيد، قلت لسفينة: إن هؤلاء يزعمون أن عليًّا لم يكن بخليفة، قال: كذبت أستاه بني الزرقاء، يعنى بني مروان".

اور مسند الرویانی (رقم: ۶۶۲) میں ہے: "فقلت: لا يعدون سني علي، فقال: كذبت أستاه بني الزرقاء".

اور لالکائی کی شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ (رقم: ۲۶۵۵) کی روایت میں ہے: "إن بعض الناس لا يعدون سني عليٍّ. قال: كذبت أستاه بني الزرقاء".

ان روایات میں ابو داود، بیہقی، رویانی اور لالکائی کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ بنو امیہ میں سے جو لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ماہ وسال کو خلافت حقہ سے نکالتے ہیں اور اس کی جگہ بنو امیہ کی خلافت کو برحق سمجھتے

ہیں، اس بات کے بارے میں یہ کہنا مناسب ہے کہ یہ بات ان کے منہ سے نہیں؛ بلکہ ان کے مقعد سے نکلی، یعنی بے محل اور بے جا ہے۔

لیکن ترمذی اور مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں جو بات مذکور ہے کہ بنو امیہ کہتے ہیں کہ خلافت ہمارے اندر ہے اور حضرت سفینہ نے کہا کہ ''نیلی آنکھوں والی عورت کی اولاد غلط بیانی کرتی ہے، وہ بہت برے حکمران یا جابر بادشاہ ہیں، اور حضرت معاویہ ان میں سب سے پہلے بادشاہ ہیں''۔ ان الفاظ کا ظاہری مطلب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت اور حکومت کا استخفاف اور تحقیر ہے۔ اگر یہی مطلب ہے تو یہ سعید بن جہمان کی وہ لن ترانیاں اور عجائب ہیں جن کے بارے میں آپ محدثین کی آرا، پڑھ چکے ہیں کہ سعید بن جہمان ایسی باتیں روایت کرتے ہیں جن کی ہوا بھی دوسروں کو نہیں لگی۔

نیز ترمذی کی روایت میں سعید بن جہمان کے شاگرد حشرج بن نباتہ ہیں جن کو نسائی نے لیس بالقوي کہا اور ابو حاتم نے یکتب حدیثه و لا یحتج به کہا، اور ان کی یہ روایت ابو داود، بیہقی اور لالکائی وغیرہ کے خلاف ہے؛ اس لیے مقبول نہیں۔

اور ابو داود اور بیہقی کی روایت میں سفینہ نے اس جماعت کی مخالفت کی جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کا استخفاف کیا اور حشرج والی روایت میں بنو امیہ کی پوری خلافت کو نشانۂ تنقید بنایا گیا؛ جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی صلح کے بعد متفقہ اور اجماعی خلافت بن گئی تھی۔ اور خود حضرت سفینہ رضی اللہ عنہ جنھوں نے حجاج کے زمانے میں وفات پائی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دست گرفتہ او گرویدہ تھے۔

٦ - اگر اس متکلم فیہ حدیث کی وجہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امارت کو ملوکیت میں شامل کیا جائے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ چونکہ روم کے پڑوس میں رہتے تھے؛ اس لیے رومیوں کو مرعوب کرنے اور ان کے وفود کے آنے کی وجہ سے ان کی حکومت میں کچھ شاہانہ شان نمایاں تھی جو سابقہ خلفائے راشدین میں نہیں تھی۔

البدایہ والنہایہ میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ شام تشریف لے گئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان سے ملاقات کے لیے اس حال میں گئے کہ ان کے ساتھ محافظین کا ایک جلوس تھا اور ان کی تشریف آوری میں شان وشوکت نمایاں تھی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ شان وشوکت اور کروفر اور یہ جلوس آپ کے ساتھ ہے؟ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: جی ہاں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: مجھے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ آپ کے دروازے پر ضرورت مند لوگ انتظار کرتے رہتے ہیں، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ہاں میں جواب دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وجہ پوچھی کہ تم کیوں ایسا کرتے ہو؟ میرا جی چاہتا ہے کہ آپ کو یہاں سے تا حجاز پیدل سفر کا حکم

کروں۔حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: حضرت ہمارے علاقے میں دشمن کے جاسوس بکثرت آتے رہتے ہیں، ان سے حفاظت اور ان پر رعب و دبدبہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔علاوہ ازیں آپ جو حکم فرمائیں اس کو بجالایا جائے گا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں نہ حکم دیتا ہوں اور نہ منع کرتا ہوں۔

حافظ ابن کثیر کی عربی عبارت ملاحظہ کیجئے: ”لما قدِم عمر بن الخطاب الشامَ تلقّاه معاويةُ في موكِب عظيم فلمّا دنا من عمر، قال له: أنت صاحب الموكب؟ قال: نعم يا أميرَ المؤمنين. قال: هذا حالك مع ما بلغني من طول وقوف ذوي الحاجات ببابك؟ قال: هو ما بلغك من ذلك. قال: ولم تفعل هذا؟ لقد هممتُ أن آمرك بالمشي حافيًا إلى بلاد الحجاز، قال: يا أمير المؤمنين! إنَّا بأرضٍ جواسيسُ العدوِّ فيها كثيرة، فيجب أن نظهر من عز السلطان ما يكون فيه عز للإسلام وأهله ونرهبهم به، فإن أمرتني فعلتُ وإن نهيتني انتهيتُ... فقال له عمر رضي الله عنه: لا آمرك ولا أنهاك. (البداية والنهاية ۱۲۴/۸ في ترجمة معاوية بن أبي سفيان)

۷- عضوض کا لفظ بیہقی کی سنن کبری (رقم: ۱۶۴۰۷)، مسند ابی یعلی (رقم: ۸۷۳)، طبرانی کی المعجم الکبیر (رقم: ۳۶۷) اور ابن عبد البر کی التمہید (۲۴۵/۱۴) میں ہے: عن أبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله عز وجل بدأ هذا الأمر نبوةً ورحمةً ثم كائنٌ خلافةً ورحمةً، ثم كائنٌ مُلكًا عَضُوضًا، ثم كائنٌ عُتُوًّا وحربةً وفسادًا في الأمة...إلى آخر الحديث.

اس روایت کی سند میں لیث بن ابی سلیم متروک راوی ہے، جس کے بارے میں تقریب التہذیب میں ہے: ”صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه فتُرك“.

نیز صفحہ ۷۲ پر طبرانی کی صحیح روایت گزری ہے، جس میں خلافة ورحمة کے بعد إمارة ورحمة ہے۔ اس جملے کو لیث بن سلیم ضعیف ومتروک نے چھوڑ دیا، ہم اس ٹکڑے کا اضافہ کر دیں گے اور یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حکومت کو شامل ہوگا۔

بارہ خلفا کا شمار اور ترتیب:

جس حدیث میں بارہ خلفا کا ذکر ہے، اس کے بارے میں علما کے بہت سے اقوال ہیں کہ مسلسل مراد ہیں، یا غیر مسلسل، اگر مسلسل ہوں تو خلفائے بنو امیہ مراد ہیں یا ان کے علاوہ بھی مراد ہیں؟

اگر خلفائے بنو امیہ مراد ہوں تو ان کی تعداد ۱۴ یا ۱۳ ہوگی، اگر ۱۴ ہوں تو معاویہ بن یزید کو نکالنے کے بعد؛

کیونکہ وہ طالب خلافت نہیں تھے اور ایک قول کے مطابق ۴۰؍دن خلیفہ رہے، اور آخری خلیفہ مروان بن محمد جس کی خلافت اضطرابات کی شکار تھی کے نکالنے کے بعد ۱۲ رہ جائیں گے۔

لیکن بے تکلف بات یہ ہے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مسلسل خلافت لیں اور عمر بن عبد العزیز پر ختم کریں؛ کیونکہ ان کے بعد مضبوط اور پرفتوح خلافت نہیں رہی تھی، تو تعداد یوں ہے:

(۱) ابوبکر رضی اللہ عنہ، (۲) عمر رضی اللہ عنہ، (۳) عثمان رضی اللہ عنہ، (۴) علی رضی اللہ عنہ، (۵) حسن رضی اللہ عنہ، (۶) معاویہ رضی اللہ عنہ، (۷) یزید بن معاویہ، (۸) مروان بن الحکم، (۹) عبد الملک بن مروان، (۱۰) ولید بن عبد الملک، (۱۱) سلیمان بن عبد الملک، (۱۲) عمر بن عبد العزیز۔

اس میں معاویہ بن یزید کو شمار نہیں کیا گیا؛ کیونکہ وہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور جلد ہی مستعفی ہو گئے تھے۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی خلافت ایک پل کی مانند تھی، حضرت علی کی خلافت کا تکملہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کر کے ان کی خلافت کے استحکام کا مقدمہ تھا۔ ان کی مصالحت کا شاندار کارنامہ ماقبل اور مابعد کے ساتھ مل جاتا ہے۔

اور عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کو نہیں شمار کیا گیا؛ کیونکہ ان کی امارت محدود تھی اور ان کے دعوی خلافت سے پہلے عام لوگ اور صحابہ یزید سے بیعت کر چکے تھے؛ ہاں یزید کے انتقال کے بعد بقول بعض مورخین ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے اہل حجاز و اہل عراق نے بیعت کی تھی۔ " فبايعه (أي: عبد الله بن الزبير) أهل تهامة والحجاز باستثناء عبد الله بن عباس ومحمد بن الحنفية، ثم طرد عمال يزيد من مكة والمدينة .

(التاريخ الإسلامي الوجيز ،ص ١٢٠ . وانظر الأخبار الطوال للدينوري، ص ٢٦٤)

"عبد الله بن الزبير وكان يسيطر على الحجاز والعراق". (التاريخ الإسلامي الوجيز ،ص١٢٣).

"ودعا ابن الزبير سنة مقتل الحسين إلى نفسه بالخلافة بمكة، واشتعلت الحرب بينه وبين يزيد، وأمر يزيد قائد جيوشه مسلم بن عقبة أن يجعل طريقه على المدينة وأن لا يحاربهم إلا أن حاربوه، فخرج أهل المدينة لحربه فظفر بهم، وقيل: إنه أباحها ثلاثة أيام. ثم سار إلى مكة فمات مسلم بن عقبة، فتولى إمارة الجيش الحصين بن نمير السكوني فحاصر مكة، فورد الخبر بموت يزيد، وذلك سنة أربع وستين، وله تسع وثلاثون سنة، وكانت خلافته ثلاث سنين وتسعة أشهر، فقام بالأمر بعده ابنه معاوية يوم موت أبيه فخلع نفسه بعد أربعين ليلة، وقام بالأمر بعده مران بن الحكم، واستقام بالخلافة عشرة أشهر، فقتلته زوجته وهو ابن ثلاث وثمانين سنة، فقام بعده ابنه عبد الملك بن مروان " . (أغاليط المؤرخين ، ص٩٨)

یہی وجہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے یزید کی بیعت توڑنے پر عبد اللہ بن مطیع کو تنبیہ فرمائی؛ کیونکہ

ان کی نظر میں یزید کی بیعت تام تھی اور وہ خلیفۃ المسلمین تھے؛ جبکہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ صرف حجاز وعراق وغیرہ کے علاقے پر قابض تھے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے تو عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "**إياك و الإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى**". (مسند أحمد، رقم: ٦٢٠٠. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: رجاله ثقات رجال الشيخين، غير محمد بن كناسة، وقد روى له النسائي، ووثقه ابن المديني، ويعقوب بن شيبة، وذكره ابن حبان في الثقات)

حضرت عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، ابو برزہ اسلمی اور جندب بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سب عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی کاروائی کے خلاف تھے۔ (حادثہ کربلا اور سبائی سازش، ص ۹۸- ابوفوزان کفایت اللہ سنابلی)

صحیح روایات کی روشنی میں صرف دو صحابہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے یزید کی بیعت کی مخالفت ثابت ہے؛ ان کے علاوہ بیعت یزید کی مخالفت کسی بھی دوسرے صحابی سے ثابت نہیں۔ اس سلسلے میں جو دیگر روایات ملتی ہیں ان میں ایک بھی ثابت نہیں۔ (یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ، ص ۳۱۲- ابوفوزان کفایت اللہ)

اکابر صحابہ نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اور اس بیعت پر قائم تھے؛ محمد بن حنفیہ، زین العابدین اور بنو عبدالمطلب سب یزید کے ساتھ تھے؛ اس لیے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو خلفا میں شامل نہیں کیا گیا۔

دکتور ابراہیم علی شعوط الاستاذ بجامعۃ الازہر لکھتے ہیں: "**أولا يزيد بن معاوية خليفة بايعه المسلمون في العاصمة الكبرى للمسلمين وهي دمشق التي حلت محل المدينة وأهلها يقومون الآن مقام أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، ثم بايعه كل الأمصار، وفيهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن الحنفية وكل المقربين من آل البيت، ولم يخرج عليه سوى قلة من المسلمين، فأصبحت بيعته قد انعقدت شرعًا والتزم بها المسلمون، كما وضّح ذلك عبد الله بن عمر ومحمد بن الحنفية أخو الحسين رضي الله عنهما، ثم آزر هذه البيعة قوة قادرة يملكها بنو أمية**". (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص ٢٤٧، للدكتور إبراهيم علي شعوط)

عبداللہ بن مطیع اور ان کے ساتھیوں نے جب مدینہ منورہ میں یزید کی بیعت کو توڑا اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے بیعت کی اور بنو امیہ پر مدینہ منورہ میں عرصہ حیات تنگ کر دیا، اور بنو امیہ مروان کے گھر بھوکے پیاسے محصور رہے تو انھوں نے یزید کو پیغام بھیجا کہ اگر آپ نے کسی کو مدد کے لیے نہیں بھیجا تو ہماری نسل کی جڑ کٹ جائے گی، پھر یزید نے فوج بھیجی، تو ابن عمر رضی اللہ عنہ عبداللہ بن مطیع کے پاس گئے، ابن مطیع نے کہا کہ ابو عبدالرحمٰن یعنی ابن عمر کے لیے تکیہ لگا دو، تو ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: میں بیٹھنے کے لیے نہیں آیا ہوں، بس ایک حدیث سنانے کے لیے آیا ہوں

کہ جو کسی امیر کی بیعت کو توڑے تو قیامت کے دن ایسے حال میں آئے گا کہ اس کے پاس حجت اور دلیل نہیں ہوگی، اور جو ایسی حالت میں مرجائے کہ اس کی گردن میں بیعت کا ہار نہیں تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔(صحیح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱)

یاد رہے کہ عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ دونوں مدینہ کے لشکر کے امیر اور مسئول تھے اور یزید کی بیعت توڑ کر ابن زبیر رضی اللہ عنہ سے بیعت کر چکے تھے۔(حاشیۃ البخاري، بحوالہ قسطلانی ۱/۴۱۵)۔نیز ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اہل وعیال اور خدام کو جمع کیا اور ان کو یزید کی بیعت توڑنے سے بہت سختی سے منع کیا۔(صحيح البخاري، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه ، رقم: ۷۱۱۱)

ان دونوں روایتوں کی عربی عبارت مناسب مقام پر ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گی، یہاں صرف خلاصہ درج کرنا کافی ہے۔ہاں ابن زبیر رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں جو کام انھوں نے اپنے اجتہاد سے کیا یا کچھ لوگوں نے یزید کی نااہلی کی داستانیں سنا کر ان کو بدظن کر دیا تھا؛ جس کی وجہ سے وہ بیعت سے الگ رہے، وہ اس میں ماجور ہیں؛ بلکہ انھوں نے یزید سے بیعت نہیں فرمائی تھی؛ اس لیے بیعت کا توڑنا خارج از بحث بن گیا؛ بلکہ وہ خود اپنے آپ کو خلافت کا اہل اور مستحق سمجھتے تھے۔رضی اللہ عنہ وعن جمیع الصحابۃ۔

بنو امیہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد ولید بن عبد الملک کی خلافت شاندار خلافت تھی جس میں اسپین، سندھ، افغانستان، سجستان، چین اور ازبکستان اسلامی قلمرو میں شامل ہوئے اور اسلامی خلافت ترقی کے منازل طے کرتی رہی، اور ہندوستان میں گجرات کے علاقے تک اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا۔عمر بن عبد العزیز کا تقویٰ طہارت عدل وانصاف اپنی جگہ؛ لیکن ان کے زمانے میں اسلامی فتوحات کا سلسلہ تقریباً موقوف رہا۔دکتور محمد سہیل طقوش ''التاریخ الإسلامی الوجیز'' میں لکھتے ہیں: ''أما في حقل السياسة الخارجية، فقد جمَّد عمرُ العمليات العسكرية، واتبع سياسة سلمية تجاه الشعوب غير الإسلامية دعاهم فيها إلى الإسلام''. بحوالہ طبری ۶/۵۶۵، وابن کثیر ۹/۱۹۲و۲۰۰. كذا في ''التاريخ الإسلامي الوجيز'' (ص ۱۳۲).

شیعہ فرقہ کے نزدیک ۱۲ خلفا کی ترتیب:

شیعوں کے نزدیک ۱۲ خلفا کی ترتیب یوں ہے:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد (۱) علیؓ، (۲) حسنؓ، (۳) حسینؓ، (۴) زین العابدین، (۵) محمد باقر، (۶) جعفر صادق، (۷) موسیٰ کاظم، (۸) علی رضا، (۹) محمد تقی، (۱۰) علی نقی، (۱۱) حسن عسکری، (۱۲) محمد مہدی بن حسن عسکری۔لیکن مورخین کے نزدیک حسن عسکری کی کوئی اولاد نہیں تھی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا دعویٰ نہیں کیا:

اشکال: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت کا دعویٰ کیوں نہیں کیا؟ جبکہ بقول شیعہ وہ خلافت کے حقدار تھے!

شیعہ کا جواب: شیعہ اس کو تقیہ قرار دیتے ہیں۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ تقیہ نہیں کیا، نہ وہ کسی سے ڈرتے تھے؛ بلکہ حضرت ابوبکر کو خلیفۂ رسول تسلیم کیا اور ان کے دستِ حق پر بیعت کی۔

علامہ محمد عبدالعزیز الفرہاوی لکھتے ہیں: "فإنهم (أي: الشيعة) قالوا: نصَّ النبي صلى الله عليه وسلم على أن الخليفة بعده عليٌّ رضي الله تعالى عنه، وهذا باطل؛ لأنه لو كان كذلك لم يصح أن يسكت عليٌّ رضي الله عنه عن إظهار النصِّ؛ لأن السكوت عن الحق والرضاء بالباطل لا يجوز. وأُجيب بأنه خاف عن شرهم، وكذلك كل ما روي عن اتباع علي رضي الله تعالى عنه الخلفاء الثلاثة واعترافه بفضلهم إنما كان للتقية، وهذا في غاية البطلان؛ لأنه نسبة الذلِّ إلى أسد الله الغالب، ولو ثبت التقية لارتفع الاعتماد عن أقوالهم وأفعالهم". (النبراس، ص ٣٠٤-٣٠٥. وانظر أيضًا: الإمامة والرد على الرافضة لأبي نعيم الأصبهاني، ص ٢٧٣).

حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا:

دوسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہ تھا جس کو محمد بن حسن عسکری قرار دے کر شیعہ بارہواں امام تسلیم کرتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ غائب ہو گئے تھے اور غار "سُرّ من رآی" میں چلے گئے اور قربِ قیامت میں مہدی بن کر ظاہر ہوں گے۔ آج کل عراق کے علاقے میں سامرا شہر اسی سُرّ من رای کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

شیعہ کہتے ہیں کہ حسن عسکری کا بیٹا تھا؛ لیکن غائب تھا؛ اس لیے لوگوں کو نظر نہیں آیا، جب پیدا ہوا تو غار سُرَّ مَنْ رَآهُ جس کو غار سِرْ مَنْ کہتے ہیں اس میں چلا گیا، ان کے پاس پورا قرآن ہے، اور غیبتِ صغریٰ کی زمانے میں شیعہ ائمہ ان سے ملتے رہتے تھے۔ اور پھر ائمہ کا ملنا بھی بند ہو گیا جس کو وہ غیبتِ کبریٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حسن عسکری کے غائب ہونے پر شیعہ کا دجال اور حضرت خضر کے غائب ہونے سے استدلال:

بقول شیعہ ان کا غائب ہونا ایسا ہی ہے جیسے اہلِ سنت دجال کے بارے میں کہتے ہیں کہ موجود ہے: لیکن لوگوں کی رسائی اس تک نہیں ہوئی۔ اور دوسری مثال حضرت خضر کی دیتے ہیں کہ وہ بھی موجود ہیں؛ لیکن عام طور

پر نظر نہیں آتے۔

ہم کہتے ہیں کہ حضرت خضر کی موجودگی کے بارے میں بعض مشاہدات اور ضعیف روایات موجود ہیں، اسی طرح دجال کے بارے میں صحیح احادیث موجود ہیں؛ جبکہ محمد بن حسن عسکری کے بارے میں کوئی روایت ثابت نہیں۔ (۱)

تاہم حضرت خضر اگر انسان اور نبی ہوں تو محققین ان کی حیات کے قائل نہیں۔ اور اگر فرشتہ ہو، جو بکثرت انسانی شکل میں آتا ہو، جسے مولانا حبیب احمد کیرانوی نے اپنی تفسیر حل القرآن میں اختیار فرمایا اور حضرت تھانوی نے اس تفسیر پر تقریظ لکھی اور یہ قول بندہ کو پسند ہے اور بندہ عاجز بخاری کے درس میں اس کے دلائل وشواہد بھی ذکر کرتا ہے، یہاں اس کا موقع نہیں، پس اگر انسان نما فرشتہ ہو تو اس کی تا قیامت حیات قابل تعجب نہیں۔

حضرت خضر کے بارے میں تفصیل شعر نمبر ۳۲ میں گزر چکی ہے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے افضل ہیں:

اہل السنۃ والجماعۃ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل ہیں۔ اور اہل سنت ہی میں سے بعض اس کے برعکس کہتے ہیں، اور بعض نے توقف کیا ہے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: "كـنّـا نُـفـاضِـل عـلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبوبكر، ثم عمرُ، ثم عثمانُ، ثم نسكتُ". (صحيح ابن حبان، رقم: ۷۲۵۱، وإسناده صحيح).

وأخرجه البخاري بلفظ: "كنا نُخيِّر بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فنُخَيِّر أبا بكر، ثم عمرَ بن الخطاب، ثم عثمانَ بن عفان رضي الله عنهم". (صحيح البخاري، باب فضل أبي بكر بعد النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۳۶۵۵)

---

(۱) قال ابن حجر الهيتمي: "ورواية كونه (أي: المهدي) من ولد الحسين واهية جدًّا، ومع ذلك لا حجة لما زعمته الرافضة أن المهدي هو الإمام أبو القاسم محمد الحجة بن الحسن العسكري ثاني عشر الأئمة...، و مما يرد عليهم ما صحَّ أن اسم أبي المهدى يوافق اسم أبي النبي صلى الله عليه وسلم، واسم أبي محمد الحجة لا يوافق ذلك...، والكثير على أن العسكري لم يكن له ولد لطلب أخيه جعفر ميراثه من تركته لمّا مات، فدلَّ طلبه أن أخاه لا ولد له، وإلا لم يسعه الطلب، وحكى السبكي عن جمهور الرافضة أنهم قائلون بأنه لا عقب للعسكري، وأنه لم يثبت له ولد، بعد أن تعصب قوم لإثباته وأن أخاه جعفرا أخذ ميراثه. وجعفر هذا ضللته فرقة من الشيعة للكذب في ادعائه ميراث أخيه...، والحاصل أنهم تنازعوا في المنتظَر بعد وفاة العسكري على عشرين فرقة وأن الجمهور غير الإمامية على أن المهدي غير الحجة...، ثم المقرر في الشريعة المطهرة أن الصغير لا تصح ولايته فكيف ساغ لهولاء الحمقى المغفلين أن يزعموا إمامة من عمره خمس سنين وأنه أوتي الحكم صبيًّا مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يخبر به. ما ذلك إلا مجازفة وجرأة على الشريعة الغراء". (الصواعق المحرقة ۲/ ۴۸۲)

اشکال: امام ابو حنیفہؒ کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت حضرت علی رضی اللہ عنہ پر یقینی نہیں، وہ فرماتے ہیں: اہل سنت کی تین علامات ہیں "أن تُفضِّلَ الشيخَين، وتُحِبَّ الختنَين، وتَرى المسحَ على الخُفَّينِ". (البحر الرائق، باب المسح على الخفين ۱/ ۱۷۳) شیخین (ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما) کی فضیلت کو بیان کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کا ذکر نہ کیا۔

جواب: بعض لوگ حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے بارے میں نامناسب کلمات کہتے تھے؛ اس لیے امام ابو حنیفہ اور بعض دوسرے حضرات نے بھی حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہما کی محبت کو اہل سنت کی علامت قرار دیا۔ حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہما کا محبت کے ساتھ ذکر حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے منافی نہیں۔ امام سرخسی رحمہ اللہ شرح السیر الکبیر میں لکھتے ہیں: "قال مكحول: "وخصلتان من رأيي لم أسمع فيهما من رسول الله شيئًا: علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان لا تذكروهما إلا بخير"...، وخص مكحول الختنين بالذكر؛ لأنه كان يسمع من بعض أهل الشام فيهما ما يكرهه...، وهكذا فيما رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة – رضي الله عنه – فإنه قال: سألته عن مذهب أهل السنة فقال: "أن تفضل أبا بكر وعمر، وتحب عليًّا وعثمان"...، ولم يرد أبا حنيفة – رضي الله عنه – بما ذكر تقديم علي على عثمان، ولكن مراده أن محبتهما مذهب أهل السنة، فالواو عنده لا يوجب الترتيب. وإنما ذكر مكحول عليًّا– رضي الله عنه – أولاً لأنه كان إمام أهل الشام. وأهل الشام في ذلك الوقت كان يقع بعضهم في علي رضي الله عنه، فلهذا قدمه في الذكر حتى يزجرهم عن ذلك". (شرح السير الكبير ۱/ ۱۵۷–۱۵۸)

الفقہ الاکبر میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل تھے: "وأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. (شرح الفقه الأكبر مع شرحه منح الروض الأزهر، ص ۱۸۲–۱۸۶)

اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنی ان وصایا میں - جن میں آپ نے اپنے زمانے کے بارہ مختلف فیہ مسائل کے بارے میں اپنے مذہب کی وضاحت کی ہے، اور یہ وصایا علامہ اکمل الدین بابرتی کی شرح کے ساتھ دار الفتح عمان سے چھپی ہیں - فرماتے ہیں: "نقر بأن أفضل هذه الأمة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضوان الله عليهم أجمعين". (شرح وصية الإمام أبي حنيفة، للعلامة أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي، ص ۹۸)

امام ابوحنیفہ وصاحبین کے مذہب کے مطابق اہل السنۃ والجماعۃ کے عقائد کی وضاحت کرتے ہوئے امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”ونثبت الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أولًا لأبي بكر الصديق رضي الله عنه تفضيلاً وتقديمًا على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم لعثمان رضي الله عنه، ثم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه“. (العقيدة الطحاوية مع شرح الميداني، ص ۱۳۶-۱۳۷)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی جمہور اہل السنۃ والجماعۃ اور امام ابوحنیفہ وشافعی وغیرہ رحمہم اللہ کا یہی عقیدہ نقل کیا ہے: ”وجمهور الناس فضلوا عثمان، وعليه استقر أمر أهل السنة، وهو مذهب أهل الحديث، ومشايخ الزهد والتصوف، وأئمة الفقهاء: كالشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وأبي حنيفة وأصحابه...“. (منهاج السنة النبوية ۲۲۵/۸)

مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حضرت علی رضی اللہ عنہ پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل ہیں؛ البتہ ان دونوں حضرات خصوصاً حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں بعض لوگوں کے نازیبا کلمات کی وجہ سے ختنین کے ساتھ محبت کو اہل سنت کی علامت قرار دیا۔

ایوب سختیانی، احمد بن حنبل اور دارقطنی وغیرہ رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ جس نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فضیلت دی اس نے اجماع صحابہ کی تحقیر کی۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں لکھا ہے: ”فمن فضَّل عليًّا على عثمان خرج من السنة إلى البدعة لإجماع الصحابة، ولهذا قيل: من قدَّم عليًّا على عثمان فقد أزرَى بالمهاجرين والأنصار. يُروَى ذلك عن غير واحد: منهم أيوب السختياني وأحمد بن حنبل والدارقطني“. (مجموع الفتاوى ۴۳۵/۴. ورواه الخلال في ”السنة“ (رقم: ۵۵۸) عن أبي عبد الله. وأبو نعيم في ”حلية الأولياء“ (۲۷/۷) عن سفيان الثوري.)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”قد قال غير واحد من العلماء - كأيوب والدارقطني -: من قدم عليًّا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار. وهذا الكلام حقٌّ وصدقٌ وصحيحٌ ومليحٌ“. (البداية والنهاية ۱۲/۸. وانظر: ۲۷۷/۱۰)

سب سے پہلے اسلام کس نے قبول کیا؟:

اشکال: شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے پہلے مسلمان ہوئے؛ اس لیے ان کو اوروں پر فضیلت حاصل ہے۔

جواب: یہ اختلافی بات ہے کہ سب سے پہلے حضرت بلال مسلمان ہوئے، یا زید بن حارثہ، یا خدیجہ، یا

علی رضی اللہ عنہ؛ جبکہ ثعلبی نے اس بات پر علما کے اتفاق کا دعوی کیا ہے کہ سب سے پہلے اسلام لانے والی حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

بعض حضرات یوں تطبیق دیتے ہیں کہ:

آزاد مردوں میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سب سے پہلے اسلام لائے۔

عورتوں میں حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سب سے پہلے اسلام لائیں۔

بچوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے پہلے اسلام لائے۔

آزاد کردہ غلاموں میں زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ جنھیں حضرت خدیجہؓ نے خرید کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا تھا، اور آپ علیہ السلام نے انھیں آزاد کر کے اپنا منہ بولا بیٹا بنالیا تھا۔

اور باہر کے غلاموں میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ ہیں جو اس وقت بنی جمح کی غلامی میں تھے۔(۱)

اور اگر غور کیا جائے تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا ایمان لانا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں اکمل ہے؛ جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایمان بھی کامل ہے؛ کیونکہ ابوبکر رضی اللہ عنہ مستقل حیثیت کے مالک تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حیثیت تابع کی تھی، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کفالت میں تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان پر خرچ کرتے تھے؛ اگرچہ بچپن میں ایمان لانا بھی فضیلت کی بات ہے اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ اس کو فخر اور تحدیث نعمت کے طور پر بیان کرتے ہیں:

مـحـمّـدٌ الـنبيُّ أخي وصِهري ۞ و حـمـزةُ سيِّدُ الشُّهَداء عمِّي

وجـعفرٌ الّذي يُمسي ويُضحي ۞ يـطيـر مـع الـملائكة ابنُ أُمِّي

وبـنـتُ محمّدٍ سَكنِي وعِرسي ۞ مَسُـوطٌ لحمُها بدمي ولحمي

وسِبْـطـا أحـمدَ وَلَداي منها ۞ فـأيُّـكـم لـه سَهْـمٌ كسهـمي

سبـقتُـكـم إلى الإسلام طُرًّا ۞ غـلامًـا مـا بلغتُ أوان حُلْمِي

(تاريخ دمشق لابن عساكر ۵۲۱/۴۲. البداية والنهاية ۹/۸، وقال ابن كثير: وهذا منقطع)

---

(۱) قال القسطلاني: وادَّعى الثعلبيُّ اتفاقَ العلماء على أنَّ أول من أسلم خديجة، وأن اختلافهم إنما هو فيمن أسلم بعدها، قال ابن الصلاح: والأورع أن يقال: أول من أسلم من الرجال الأحرار أبو بكر، ومن الصبيان أو الأحداث علي، ومن النساء خديجة، ومن الموالي زيد، ومن العبيد بلال. والله أعلم. (المواهب اللدنية ۲۱۸/۱)

وقال الحافظ ابن كثير: "والجمع بين الأقوال كلِّها أن خديجة أول من أسلم من النساء، وقيل: الرجالِ أيضًا. وأول من أسلم من الموالي زيد بن حارثة. وأول من أسلم من الغلمان عليُّ بن أبي طالب، فإنه كان صغيرا دون البلوغ على المشهور، وهؤلاء كانوا إذ ذاك أهل البيت. وأول من أسلم من الرجال الأحرار أبو بكر الصديق، وإسلامه كان أنفع من إسلام من تقدم ذكرهم إذ كان صدرًا معظمًا ورئيسًا في قريش مكرمًا وصاحب مال وداعية إلى الإسلام، وكان مُحَبَّبًا متألِّفًا يبذل المال في طاعة الله ورسوله". (البداية والنهاية ۳۱/۳)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت ووفات کہاں ہوئی؟

اور یہ جو مشہور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت کعبہ میں ہوئی، یہ غلط ہے۔شرح النووی علی مسلم، شرح المہذب اور الاستیعاب وغیرہ میں مرقوم ہے کہ مولود کعبہ صرف حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ ہیں۔ان کی والدہ خانہ کعبہ میں داخل ہوئیں، اچانک ان کو درد زہ کی تکلیف اٹھی اور وہیں خانہ کعبہ میں حکیم بن حزام کی ولادت ہوئی۔ حاکم اور علی بن ابراہیم الحلبی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بھی خانہ کعبہ میں ولادت کا بلاسند ذکر کیا ہے، اور حاکم نے اس خبر کے متواتر ہونے کا بھی دعوی کیا ہے؛ لیکن یہ قول نہایت ضعیف ہے، دراصل یہ بعض شیعوں کی روایت ہے اور ان کی بھی معتبر کتب جیسے ''اصول کافی'' وغیرہ میں مذکور نہیں ہے۔صحیح قول یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت کعبہ میں نہیں ہوئی؛ بلکہ مقامِ سوق اللیل میں ہوئی، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جائے ولادت سے قریب ہے۔ (۱)

اور یہ بھی صحیح نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مزار نجف میں ہے۔ ابن تیمیہؒ اور علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ ان کی تدفین کوفہ کے قصر الامارۃ میں ہوئی؛ اس لیے کہ اس بات کا خطرہ تھا کہ خوارج ان کی نعش کو نکال کر بے حرمتی کریں گے۔اور شیعہ نجف میں جس قبر کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بتاتے ہیں وہ دراصل مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی قبر ہے۔ (۲)

---

(۱) امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں: ''وفيه حكيم بن حزام رضي الله عنه، ومن مناقبه أنه ولد في الكعبة، قال بعض العلماء: ولا يعرف أحد شاركه في هذا''. (شرح النووي على مسلم ۲/۱۴۲)

وقال في شرح المهذب: ''وأما حكيم بن حزام ولد في جوف الكعبة، ولم يصح أن غيره ولد في الكعبة''. (المجموع ۲/۶۶)

وقال ابن الملقن: حكيم هذا ولد في جوف الكعبة، ولا يعرف أحد ولد فيها غيره، وأما ما روي عن علي رضي الله عنه أنه ولد فيها فضعيف، خالف الحاكم في ذلك فقال في ''المستدرك'' في ترجمة علي: ''إن الأخبار تواترت بذلك''. (البدر المنير ۶/۴۸۹. وانظر أيضًا: الاستيعاب ۱/۳۲۰. والإصابة ۲/۹۸. وتاريخ دمشق لابن عساكر ۱۵/۹۸. وتاريخ الإسلام للذهبي ۴/۱۸۹. وسير أعلام النبلاء ۳/۳۶۰. والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ۱م۱۴۶.)

البتہ حاکمؒ نے مستدرک میں بلاسند لکھا ہے ''قد تواترت الأخبار أن فاطمة بنت أسد ولدت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في جوف الكعبة''. (المستدرك على الصحيحين، رقم: ۶۰۴۴. وانظر أيضًا: السيرة الحلبية ۱/۱۳۹).

وللمزيد راجع: فتاوى دار العلوم زكريا (۱/۱۳۱-۱۳۳)

(۲) قال الذهبي: ''ومثل ما يعتقد كثيرمن العوام أن أبي بن كعب وأم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم في مغائر دمشق ...أو أن قبر علي رضى الله عنه بباطن النجف، وأهل العلم يعلمون أن عليًا ومعاويةَ وعمرو بن العاص دُفِن كل واحد منهم بقصر الإمارة خوفًا عليه من نبش الخوارج''. (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۴۴۲. وانظر أيضًا: منهاج السنة ۷/۴۳).

وقال الشيخ محب الدين الخطيب: ويقول مؤرخ الشيعة لوط بن يحيى: إنه دفن في إحدى زوايا الجامع على رحبة القصر بالقرب من أبواب كندة. وما زعمته الشيعة بعد ذلك من أن قبره في النجف فهو زعم متأخر دهرًا طويلاً عن زمن عليٍّ وابنيه؛ لأنه يرجع إلى أواخر القرن الثالث. ويؤكد العارفون أن القبر المنسوب الآن إلى عليٍّ في النجف في الحقيقة قبر المغيرة بن شعبة''. (حاشية المنتقى، ص ۴۴۲)

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما میں صلح کی بات چیت:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ۴۰ھ ہجری میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو صلح کی پیشکش کی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو منتخب کیا گیا۔

چونکہ قاتلین عثمان ومخالفین عثمان حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں بڑی تعداد میں تھے، انھوں نے سوچا کہ اگر یہ صلح پائے تکمیل تک پہنچی تو ہمارے منصوبے خراب ہو جائیں گے؛ اس لیے خوارج میں سے تین آدمی: عبدالرحمٰن بن ملجم، برک بن عبداللہ اور عمر بن بکر تمیمی مکہ میں جمع ہوئے، ان کا خیال تھا کہ جب تک حضرت علی، حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہم) زندہ ہیں ہمارا مقصد پورا نہیں ہوسکتا؛ چنانچہ ابن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کی ذمہ داری لی، برک بن عبداللہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی اور عمرو بن بکر تمیمی نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قتل کی ذمہ داری لی، اور ان سب پر حملہ ایک ہی دن ۱۷ رمضان المبارک کو اور ایک ہی وقت میں تجویز کیا گیا اور یہ وقت فجر کی نماز کا وقت تھا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کولھے پر زخم آیا اور وہ بچ گئے، اور برک بن عبداللہ کو پکڑ کر قتل کیا گیا، اس کے بعد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حفاظت کے لیے محراب کی شکل بنوائی اور حارس مقرر کیے۔ حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ بیمار تھے؛ اس لیے انھوں نے اپنی جگہ کسی اور شخص کو امامت کے لیے بھیجا تھا جو شہید ہو گئے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمٰن بن ملجم کے ہاتھوں جام شہادت نوش فرمایا۔ (۱)

---

(۱) أخرجه الطبراني بإسناده عن إسماعيل بن راشد قال: كان من حديث ابن ملجم لعنه الله وأصحابَه أنَّ عبد الرحمن بن ملجم، والبرك بن عبد الله، وعمرو بن بكر التميمي اجتمعوا بمكة، فذكروا أمر الناس وعابوا عليهم عملَ وُلاتِهم، ثم ذكروا أهلَ النهروان فترحموا عليهم، فقالوا: والله ما نصنع بالبقاء بعدهم شيئًا، إخوانُنا الذين كانوا دعاةَ الناس لعبادة ربِّهم الذين كانوا لا يخافون في الله لومة لائمٍ، فلو شرَينا أنفسَنا فأتَينا أئمةَ الضلالة فالتمسنا قتلَهم فأَرَحْنا منهم البلادَ وثَأَرْنا بهم إخوانَنا، قال ابن ملجم: أكفيكم عليَّ بن أبي طالب، وقال البركُ بن عبد الله: أنا أكفيكم معاوية بن أبي سفيان، وقال عمرو بن بكر التميميُّ: أنا أكفيكم عمرو بن العاص..، فخرج عليٌّ لصلاة الغداة...، فشد عليه ابن ملجم فضربه بالسيف في قرنه...، فقال عليٌّ للحسن رضي الله عنهما: إن بقيت رأيت فيه رأيي، وإن هلكت من ضربتي هذه فاضربه ضربة، ولا تُمَثِّل به...، فلما قبض عليٌّ بعث الحسن رضي الله عنه إلى ابن ملجم ... فقدَّمه فقتَله...، وأما البرك بن عبد الله فقعد لمعاوية رضي الله عنه فخرج لصلاة الغداة، فشد عليه بسيفه وأدبر معاوية هاربًا، فوقع السيف في إليته...، فأمر به معاويةُ رضي الله عنه فقُتِل...، فأمر معاوية رضي الله عنه بعد ذلك بالمقصورات، وقيام الشرط على رأسه...، وأما عمرو بن أبي بكر فقعد لعمرو بن العاص رضي الله عنه في تلك الليلة التي ضرِب فيها معاوية، فلم يخرج وكان اشتكى بطنه، فأمر خارجة بن أبي حبيب، وكان صاحب شرطته، وكان من بني عامر بن لويّ، فخرج يصلي بالناس، فشد عليه وهو يرى أنه عمرو بن العاص فضربه بالسيف فقتله، فأخِذ وأدخِل على عمرو...، فقدَّمه فقتله". الحديث. (المعجم الكبير للطبراني، ۱/۹۷/۱۶۸. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: وهو مرسل، وإسناده حسن)

حضرت علی رضی اللہ عنہ پر شیعوں کا بہتان کہ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل پر راضی تھے:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیعوں کا یہ کہنا کہ وہ قتل عثمان پر راضی اور خوش تھے۔ یہ محض افترا ہے؛ اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے دونوں بیٹوں حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کو ان کے دروازے پر حفاظت کے لیے پابند کردیا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"اللّٰهم إني أبرأ إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمان"**. (المستدرك للحاكم، رقم: ٤٥٢٧، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)
یعنی میری عقل جاتی رہی جس دن حضرت عثمان قتل (شہید) کردئے گئے۔(۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلافت کا شوق بھی نہ تھا؛ بلکہ اس خوف سے چھپتے رہے کہ کہیں لوگ ان کو خلیفہ نہ بنائیں؛ لیکن جب ان کے درجہ اور مقام کا کوئی شخص باقی نہ رہا تو لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نزع سے قبل جن چھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو خلافت کے لیے تجویز فرمایا تھا، ان میں سے صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی باقی رہ گئے تھے۔(۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلیفہ بلافصل ہونے پر شیعوں کا بعض روایات سے استدلال:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیعہ کہتے ہیں کہ وہ خلیفہ بلافصل ہیں یعنی درمیان میں خلفائے ثلاثہ کا فصل نہیں وہ براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہیں اور بطور استدلال اس روایت کو پیش کرتے ہیں:
"اللّٰهم من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللّٰهمّ والِ مَن والاه، وعادِ من عاداه". (مسند أحمد، رقم: ٩٥٠، وإسناده صحيح، وقد روي من حديث زيد بن أرقم، والبراء بن عازب، وسعد بن أبي وقاص، وأنس، وأبي هريرة وغيرهم. راجع: تخريج أحاديث الكشاف ٢/٢٣٤).

---

(۱) وقد ذكر الحافظ ابن كثير كثيرًا من الآثار عن علي رضي الله عنه أنه لم يقتله، ولم يأمر بقتله، ولم يرض به، وتبرأ من دمه. وقال الحافظ ابن كثير في آخره: "وقد اعتنى الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر بجمع الطرق الواردة عن عليٍّ أنه تبرأ من دم عثمان، وكان يُقسِم على ذلك في خطبته وغيرها أنه لم يقتله، ولا أمر بقتله، ولا مالأَ ولا رضيَ به، ولقد نهى عنه فلم يسمعوا منه. ثبت ذلك عنه من طرق تفيد القطع عند كثير من أئمة الحديث. ولله الحمد والمنة". (راجع البداية والنهاية ٧/٢٠٦-٢٠٧. وانظر أيضًا مختصر التحفة الاثني عشرية، ص٢٦٦ لدفع مطعن الشيعة).

(۲) عن قيس بن عباد قال: سمعتُ عليًّا رضي الله عنه يومَ الجمل يقول: اللّٰهم إني أبرأ إليك من دم عثمان، ولقد طاش عقلي يوم قُتِل عثمانُ وأنكرت نفسي وجاؤوني للبيعة فقلت: والله إني لأستحيي من الله أن أبايع قومًا قتلوا رجلا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أستحيي ممن تستحيي منه الملائكة، وإني لأستحيي من الله أن أبايع وعثمان قتيل على الأرض لم يُدفَن بعد، فانصرفوا فلما دُفِن رجع الناس فسألوني البيعة فقلت: اللّٰهم إني مشفق مما أقدم عليه، ثم جاءت عزيمة فبايعت، فلقد قالوا: يا أمير المؤمنين! فكأنما صدع قلبي وقلت: اللّٰهم خذ مني لعثمان حتى ترضى". (المستدرك للحاكم، رقم: ٤٥٢٧، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي).

جواب: اس روایت میں دوستی اور محبت کا ذکر ہے، خلیفہ بلافصل کہاں سے ثابت ہوا؟ اور اگر ولی کا معنی یہی ہے تو زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "أنت أخونا ومولانا". (صحيح البخاري، باب عمرة القضاء، رقم: ٤٢٥١).

ایک روایت میں ہے کہ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شکایت کی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم علی سے بغض رکھتے ہو؟ انھوں نے کہا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: علی سے بغض مت رکھو؛ بلکہ ان سے محبت کرو اور خوب محبت کرو۔ حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے بعد میرے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ سے زیادہ کوئی محبوب نہیں رہا۔ (الاعتقاد للبيهقي ١/٣٥٤. مسند أحمد، رقم: ٢٢٩٦٧. وأخرجه البخاري في صحيحه مختصرًا، رقم: ٤٣٥٠)

دوسری روایت میں ہے: حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی اور پھر سر اٹھا کر دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک غصے کی وجہ سے سرخ ہوگیا تھا اور آپ فرما رہے تھے: "من كنتُ وليّه فعليٌّ وليه". (مسند الإمام أحمد، رقم: ٢٢٩٦١)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غزوۂ تبوک کے موقعہ پر مدینہ میں اہل وعیال پر نائب مقرر کر کے وہیں رہنے کا حکم صادر فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جہاد سے رہ جانے کا قلق تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى". (صحيح البخاري، باب غزوة تبوك، رقم: ٤٤١٦).

شیعہ اس روایت کو بھی استدلال میں پیش کرتے ہیں؛ جبکہ اس روایت سے خلافت کا استنباط ہرگز صحیح نہیں؛ اس لیے کہ یہ تو اسی خاص موقع کے لیے ارشاد فرمایا کہ میری واپسی تک امور متعلقہ کو تم سرانجام دو، جس طرح ہارون علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کے آنے تک معاملات سنبھالے۔ اور اگر کسی خاص موقع پر محدود مدت کے لیے جانشین بنایا جانا خلافت بعد وفات پر دلالت کرتا ہے تو غزوۂ ذات الرقاع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو جانشین بنایا اور غزوۂ مریسیع کے موقع پر زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو نائب مقرر فرمایا، تو پھر کیا یہ دونوں حضرات بھی خلافت بلافصل کے مستحق تھے؟!

اور ہارون علیہ السلام کے ساتھ تشبیہ کے سبب یہ دعویٰ کیسے درست ہوسکتا ہے؛ جبکہ ہارون علیہ السلام کا انتقال تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی حیات میں ہی ہوگیا تھا، تو خلافت کہاں سے ثابت ہوئی؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خلیفہ تو یوشع بن نون علیہ السلام تھے۔ (انظر لتفصيل استدلال الشيعة بالآيات والأحاديث على تقديم علي رضي الله عنه في الإمامة والرد عليهم: مختصر التحفة الاثني عشرية، ص١٣٨–١٧٥. والمنتقى من منهاج الاعتدال، الفصل الثالث. ومنهاج السنة).

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح:

حضرت علیؓ کے بعد حضرت حسنؓ چھ ماہ تک خلیفہ رہے، پھر ان کی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح ہوگئی، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عبد الرحمٰن بن سمرہ اور عبد اللہ بن عامر بن کریز کو حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پاس صلح کے لیے بھیجا اور فرمایا: ان سے کہنا کہ جو کچھ چاہتے ہو لے لو اور فتنہ کو ختم کردو۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جواب میں کہا کہ تم اس کے ذمہ دار ہوگے؟ انھوں نے کہا: ہم اس کے ذمہ دار ہیں؛ چنانچہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جو بھی مطالبہ کیا ان دونوں حضرات نے اس کی ذمہ داری قبول کرلی، اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ خلافت سے دستبردار ہوگئے۔ (صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم للحسن بن علي "ابني هذا سيد"، رقم: ٢٧٠٤)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو کس نے شہید کیا؟

شیعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ انھوں نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دے کر ہلاک کیا؛ مگر یہ بات صحیح نہیں، اور عقل کے خلاف بھی ہے کہ جس سے صلح کی اور سب کچھ دیا اسی کو زہر بھی دیدیا۔

نیز ابن جریر طبری، خطیب بغدادی وغیرہ نے زہر کی وجہ سے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے وفات پانے کا ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ حاکم نے مستدرک (رقم: ۴۸۱۶) میں، ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء (۲/ ۳۸) میں اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۱۳/۲۸۳) میں زہر دیے جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن زہر دینے والے کا ذکر نہیں۔ "قال الحسن بن علي: لقد ألقيتُ طائفةً من كبدي، وإني سُقيتُ السم مرارًا فلم أُسْق مثل هذه المرة". اللفظ لأبي نعيم. حاکم وذہبی دونوں حضرات نے اس روایت کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔

ابن سعد نے طبقات (۱/ ۳۳۶) میں، ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۱۳/۲۸۲) میں، حافظ ابن حجر نے الاصابہ (۲/ ۶۶) میں حاکم کی روایت پر اضافہ کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے یہ پوچھنے پر کہ آپ کو زہر کس نے دیا ہے؟ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے بتلانے سے انکار فرمادیا۔ سیر اعلام النبلاء (۳/ ۲۷۳) میں علامہ ذہبی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو بھی اس بات کا یقینی علم نہیں تھا کہ زہر کس نے دیا۔ ابن الاثیر نے اسد الغابۃ (۲/ ۱۳) میں بلاسند زہر دینے کی نسبت حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی زوجہ جعدہ بنت اشعث بن قیس کندی کی طرف ہے؛ لیکن ان کے ساتھ اس زہر دینے کے واقعے میں کسی اور کے ملوث ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے؛ البتہ ابن عبد البر نے الاستیعاب (۱/ ۳۹۰) میں "قالت طائفة" کہہ کر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اشارے پر ہوا۔ "وقال قتادة وأبوبكر بن حفص: سم الحسن بن علي، سمته امرأته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي. وقال طائفة: كان ذلك منها بتدسيس معاوية

إليها وما بذل لها في ذلك، وكان لها ضرائر. والله أعلم". (الاستيعاب ۱/ ۳۹۰)

علامہ ذہبی رحمہ اللہ تاریخ اسلام میں ابن عبدالبر کی تردید کرتے ہوئے ان کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے: " قلتُ: هذا شيء لا يصح، فمن الذي اطلع عليه". (تاريخ الإسلام للذهبي ٤/ ٤٠)

بعض کہتے ہیں کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ بہت طلاق دیتے تھے، اس بنا پر ایک مطلقہ عورت نے عدت میں ان کو زہر دیا(۱)؛ لیکن یہ بھی بے بنیاد بات ہے؛ اس لیے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے پہلے ہی بتا دیا تھا کہ میں چار عورتوں کو نکاح میں رکھوں گا اور جب نئی شادی کروں گا تو اس سے قبل ایک عورت کو طلاق دے دوں گا۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ بچے اور عورتیں خاندان نبوت سے منسلک ہو جائیں۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے کثرت ازدواج میں شہرت کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "قال عليٌّ: يا أهل العراق أو يا أهل الكوفة! لا تزوجوا حسناً، فإنه رجل مطلاق... قال علي: ما زال الحسن يتزوج ويطلق حتى حسبتُ أن يكون عداوةً في القبائل". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۱۹۵۳۸، و۱۹۵۳۹)

حیرت کی بات یہ ہے کہ اگر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دیے جانے کا واقعہ درست مان لیں تو بھی یہ بات مسلم ہے کہ اس واقعہ میں موجود حضرات اور خود ان کے بھائی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو زہر دینے یا دلانے والے کا علم نہ ہو سکا اور ان کے پوچھنے پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے بتانے سے انکار فرمایا اور خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو بھی زہر دینے والے کا یقینی علم نہیں تھا؛ اس لیے آپ نے کسی غیر قاتل اور ناکردہ گناہ کو محض گمان کی بنیاد پر قتل کیا جانا گوارا نہیں کیا۔ پھر تین، چار صدیاں گزر جانے کے بعد بعض لوگوں پر یہ کیسے منکشف ہوا کہ زہر دلانے والے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں!! یہ شیعوں کی خالص بدگمانی ہے جسے بعض مصنفین نے بلا دلیل اور بغیر کسی حجت وسند کے ہی ذکر کر ڈالا ہے، جو شیعوں کی کتابوں سے ماخوذ ہے؛ شیخ مفید شیعی نے الإرشاد (۲۴/۳) میں، احمد امینی شیعی نے الغدیر (۲۴/۵) میں، ابوالحسن اربلی شیعی نے کشف الغمۃ (۱/ ۲۰۸) میں اس واقعہ کا ذکر کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شیعوں کی من گھڑت روایت ہے جو حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اور خصوصاً بنوامیہ سے بغض کا نتیجہ ہے؛ چنانچہ مشہور مورخ ابن خلدون لکھتے ہیں: "وما ينقل أن معاوية دس إليه السم مع زوجه جعدة بنت الأشعث، فهو من أحاديث الشيعة، وحاشا لمعاوية من ذلك". (تاريخ ابن خلدون ۲/ ۹٤٦)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وأما قوله: إن معاوية سم الحسن، فهذا مما ذكره

---

(۱) قال الذهبي: "قال: وسم معاويةُ الحسنَ، فهذا قد قيل، ولم يثبت، فيقال: إن امرأته سمته وكان مطلاقًا رضي الله عنه، فلعلها سمته لغرض، والله أعلم بحقيقة الحال. وقد قيل: أن أباها الأشعث بن قيس أمرها بذلك، فإنه كان يتهم بالانحراف في الباطن عن علي رضي الله عنه وابنه الحسن". (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص۲۷۷)

بعض الناس، ولم يثبت ذلك ببينة شرعية، أو إقرار معتبر، ولا نقل يجزم به، وهذا مما لا يمكن العلم به، فالقول به قول بلا علم". (منهاج السنة ٤/٩٦٤)

بعض نے زہر دینے کی نسبت یزید بن معاویہ کی طرف کی ہے؛ قال محمد بن سلام الجمحي، عن ابن جعدبة: كانت جعدة بنت الأشعث بن قيس تحت الحسن بن علي، فدس إليها يزيد أن سمي حسنًا إنني زوجك، ففعلت، فلما مات الحسن بعثت جعدة إلى يزيد تسأله الوفاء بما وعدها، فقال: إنا و الله لم نرضك للحسن فنرضاك لأنفسنا". (تهذيب الكمال ٦/٢٥٣)

لیکن یہ نسبت بھی صحیح نہیں، محض بدگمانی پر مبنی ہے؛ یزید بن عیاض بن جعدبہ کو ابن معین اور امام مالک وغیرہ نے کذاب کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ٤/٤٣٦)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "وعندي أن هذا ليس بصحيح، وعدم صحته عن أبيه معاوية بطريق الأولى و الأحرى". (البداية و النهاية ٨/٣٤)

یعنی یزید کا حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی زوجہ کو زہر دینے کے متعلق کہلا بھیجنا میرے نزدیک صحیح نہیں اور ان کے والد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے متعلق یہ گمان کرنا تو بطریق اولی درست نہیں ہے۔

نیز یہ واقعہ عقلاً اس لیے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اگر یزید یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر دلایا ہوتا تو ان کے بھائی حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر ہاشمی حضرات کبھی بھی بنوامیہ کے ساتھ تعلقات نہ رکھتے ؛ جبکہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ ہر سال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس جاتے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان کا اعزاز واکرام کرتے اور عطایا دیتے، اور آپ قسطنطنیہ کے جہاد میں بھی شریک رہے جس کے امیر یزید بن معاویہ تھے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "ولما تُوُفِّيَ الحسنُ كان الحسين يفِد إلى معاوية في كل عام فيُعطيه ويكرمه، وقد كان في الجيش الذين غزوا القسطنطينيَّة مع ابن معاوية يزيد في سنة إحدى وخمسين".
(البداية و النهاية ٨/١٥١)

اورقدیم شیعہ مورخ ابوحنیفہ احمد بن داود دینوری نے لکھا ہے: "ولم يـر الحسن ولا الحسين طول حياة معاوية منه سوءًا في أنفسهما ولا مكروهًا، ولا قطع عنهما شيئا مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر". (الأخبار الطوال، ص ٢٢٥)

شیعوں کی تردید کے لیے دینوری کی یہ عبارت کافی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ زہر انھوں نے دیا ہوگا جو حضرت حسن اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی صلح کے خلاف تھے۔

دکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: "فالمتهم الأول في نظري هم السبئية أتباع عبد الله بن سبأ

الـذيـن وجه لهم الحسن صفعة قوية عندما تنازل لمعاوية ووضع حدا للصراع، ثم الخوارج الـذيـن قتلـوا أميـر الـمؤمـنين علي بن أبي طالب وهم الذين طعنوه في فخذه، فربما أرادوا الانتقام من قتلاهم في النهروان وغيرها". (أميـر الـمؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب، ص٤٣٧. وانظر: مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، ص١٤٨، لمحمد بن عبد الهادي الشيباني، ط: دار طيبة للنشر، الرياض)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے خاندان کی خاتون سے جو روایت مروی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو زہر شیعوں نے دیا ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کرنے کے بعد شیعہ ان سے مکمل نفرت کرتے تھے؛ اگرچہ بظاہر ان کو امام تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی سکینہ بنت الحسین کے شوہر کو جب سبائیوں نے شہید کیا تو انھوں نے یہ ماجرا بیان کیا: " قتلتم أبي (أي: الحسين)، وجدي (أي: علي)، وأخي (أي: ابن الحسين)، وعمي (أي: الحسن)، وزوجي (أي: المصعب)، أيتمتموني صغيرةً، وأيَّمتموني كبيرة ". (العقد الفريد ٢٧٧/٧)

حضرت حسن کی برادر زادی حضرت سکینہ فرماتی ہیں کہ تم نے میرے والد صاحب حضرت حسین کو شہید کیا، میرے دادا حضرت علی کو شہید کیا، میرے بھائی کو اور میرے تایا حضرت حسن کو شہید کیا اور میرے شوہر کو بھی شہید کیا، بچپن میں مجھے یتیم کر دیا، بڑے ہونے کے بعد مجھے بیوہ بنایا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت نہ کرنا اجتہادِ شرعی کی بنیاد پر تھا، یا محض باطل اور بے بنیاد اجتہاد تھا؟:

اشکال:

شیخ عبد اللہ ہرری نے العقیدۃ السنیۃ شرح العقیدۃ الطحاویۃ (ص ۳۴۸) میں لکھا ہے کہ حضرت معاویہ کا حضرت علی سے بیعت نہ کرنا اجتہادِ شرعی نہیں جس پر ثواب ملتا ہو؛ بلکہ اجتہادِ لغوی ہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو سرکش کہا۔ وہ لکھتے ہیں: "وكذلك تمرد معاوية على علي ليس مبنيًّا على اجتهاد شرعي بدليل ما تقدم من قول علي رضي الله عنه: "إن بني أمية يقاتلونني، يزعمون أني قتلت عثمان، وكذبوا، وإنما يريدون الملك". وكذلك قال أبو اليقظان عمار بن ياسر رضي الله عنهما.

بنی امیہ بقول ان کے مجھ سے اس لیے لڑ رہے ہیں کہ میں نے عثمان (رضی اللہ عنہ) کو قتل کیا؛ حالانکہ وہ حکومت چاہتے ہیں۔

جواب:

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول ”إن بـنـي أمية يـقـاتـلـونني. . .“ متعدد سندوں سے مروی ہے؛ لیکن سوائے مسدد کی سند کے کسی میں بھی یہ الفاظ نہیں ہیں۔ اور مسدد کی سند مسلسل تین راویوں کی جہالت کی وجہ سے ضعیف ہے؛ جبکہ دیگر سندیں صحیح ہیں۔ اور ان میں ”والـلّٰه ما قتلتُ، ولا أمرتُ، ولكن غُلِبتُ“ یا اس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔

قـال مسـدد، حـدثـنا عبد اللّٰه، عن رمح، عن أبي موسى، عن عبد اللّٰه بن أبي سفيان إن عـليًّـا رضـي الـلّٰه عنه قال: ”إن بني أمية يقاتلونني، يزعمون أني قتلت عثمان رضي اللّٰه عنه، وكذبوا، وإنما يريدون الملك، ولو أعلم أنه يُذْهِب ما في قلوبهم أني أحلف لهم عند المقام: والـلّـه مـا قتـلـت عثمان رضي اللّٰه عنه، ولا أمرت بقتله، لفعلتُ، ولكن إنما يريدون الملك، وإنـي لأرجـو أن أكـون أنـا وعـثـمـان رضـي الـلّـه عـنـه مـمن قال اللّٰه تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُوْرِهِمْ مِنْ غِلٍّ. . .﴾ الآية.“ (المطالب العالية، رقم: ٤٣٩٣. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٥٢/٣٩)

یہ سند مسلسل بالمجہولین ہے؛ عبداللہ بن سفیان کے بارے میں ابوحاتم فرماتے ہیں: **”لا أعرفه“**. (الجرح والتعديل ٦٧/٥) اور ابوموسی الہمدانی کے بارے میں مجہول کہا ہے۔ (الجرح والتعديل ٤٣٩/٩) اور رمح بن نفیل الکلابی - جسے بعض نے ربیح بن نفیل لکھا ہے - کے بارے میں ابوزرعہ کہتے ہیں: **”لا أعـرفـه إلا بـروايـة عبد اللّٰه بن داود عنه“**. (الجرح والتعديل ٥٢٢/٣)

اس روایت کی اور بھی متعدد سندیں ہیں، جن میں ”والـلّـه مـا قتلتُ، ولا أمرتُ، ولكن غُلِبتُ“ یا اس کے ہم معنی الفاظ ہیں۔ ہم یہاں پر اختصار کی خاطر سند کو حذف کر کے صرف الفاظ اور حوالے کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ تفصیل کے لیے المطالب العالیہ کی تعلیق (۱۸/ ۹۸-۱۰۰) دیکھ لیجئے:

۱- عـن عـلـي بـن أبي طالب رضي اللّٰه عنه قال: ”لو أعلم بني أمية يقبلون مني لنفلتُهم خمسين يمينًا قسامةً من بني هاشم، ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله“. (تاريخ المدينة لابن شبة ١٢٦٩/٤. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٥٢/٣٩).

یہ سند صحیح ہے اور اس کے سبھی روات ثقہ ہیں۔

۲- ”عـن ابـن عبـاس رضـي الـلّٰه عنه قال: سمعت عليًّا رضي اللّٰه عنه يقول: ”واللّٰه ما قتلتُ ولا أمرت، ولكن غلبتُ“. (تاريخ المدينة ١٢٦٠/٤ و١٢٦٧. تاريخ دمشق ٤٥١/٣٩)

یہ سند بھی صحیح ہے اور اس کے تمام روات ثقہ ہیں، سوائے عبداللہ بن رجار کے، وہ صدوق ہیں، نیز ان

کا متابع بھی موجود ہے۔

۳- ”عن ابن عباس، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم قال: ”إن شاء الناس قمت لهم خلف مقام إبراهيم فحلفت لهم بالله: ما قتلتُ عثمان، ولا أمرت بقتله، ولقد نهيتهم فعصوني“. (تاريخ دمشق ۴۵۱/۳۹)

۴- ”عن علي بن أبي طالب – وهو على منبر الكوفة– يقول: ”أي بني أمية من شاء نفلتُ له يميني بين المقام والركن، ما قتلتُ عثمان، ولا شركتُ في دمه“. (تاريخ دمشق ۴۵۲/۳۹)

۵- ”عن علي بن أبي طالب رضي الله قال: ”ما قتلتُ عثمان، ولا شايعتُ في قتله، ولا مالأت ولقد غمني“. (تاريخ دمشق ۴۵۲/۳۹)

۶- ”عن أبي خلدة الحنفي قال: سمعت عليًا يخطب فذكر عثمان في خطبته فقال: ”ألا إن الناس يزعمون أني قتلت عثمان، ولا والله الذي لا إله إلا هو ما قتلتُ ولا مالأت“. (تاريخ دمشق ۴۵۲/۳۹)

تاریخ طبری اور الکامل لابن الاثیر میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ حقیقت میں بنو امیہ دم عثمان کا مطالبہ نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ اس بہانے سے وہ لوگوں پر اپنی حکمرانی قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ”أنه قال يوم صفين: ... والله ما أرادوا الطلب بدمه ولكنهم ذاقوا الدنيا واستحبوها، وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه منها، ولم يكن لهم سابقة يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخدعوا أتباعهم بأن قالوا: إمامنا قُتِل مظلومًا ليكونوا بذلك جبابرة ملوكًا، فبلغوا ما ترون، فلو لا هذه ما تبعهم من الناس رجلان“. (تاريخ الطبري ۳۹/۵. الكامل لابن الأثير ۳۰۸/۳-۳۰۹)

شیخ عبداللہ ہرری نے اس روایت کو دمِ عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبے کے پیچھے بنو امیہ کی حکومت کی خواہش کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے؛ جبکہ اس کی سند میں ایک راوی ابو مخنف ہے جو کذاب اور کٹر شیعہ ہے، دوسرا راوی ہشام بن محمد کلبی ہے جو متروک الحدیث اور غالی شیعہ ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ شیخ عبداللہ ہرری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جن الفاظ کو نقل کیا ہے اس کی سند میں مسلسل تین راوی ضعیف ہیں؛ جبکہ اس کے مقابلے میں متعدد صحیح اسانید کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایسے الفاظ مروی ہیں جن میں دم عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبے کے پیچھے بنو امیہ کی حکومت کی خواہش کا ذکر نہیں؛ اس لیے اس روایت سے

شیخ عبد اللہ ہرری کا استدلال صحیح نہیں ؛ بلکہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اوران کی جماعت کے بارے میں بہت مناسب اوراچھے کلمات فرمائے ،اور جولوگ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شدید مذمت کرتے تھے ان کی تردید فرمائی ؛

حدثنا أبو زرعة ، نا أبو نعيم، نا سفيان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: سمع عليٌّ يوم الجمل أو يوم صفين رجلًا يغلو في القول بقول الكفرة، قال: لا تقولوا؛ فإنّهم زعموا أنّا بغينا عليهم، وزعمنا أنهم بغوا علينا". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱/۳٤۳)

قال إسحاق بن راهويه: حدثنا أبو نعيم، حدثنا سفيان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: سمع عليٌّ يوم الجمل أو يوم صفين رجلًا يغلو في القول، فقال: لا تقولوا إلا خيرًا؛ إنّما هم قومٌ زعموا أنّا بغينا عليهم، وزعمنا أنهم بغوا علينا، فقاتلناهم". (تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر المروزي، رقم: ٥٩٤. منهاج السنة ۳/۳۲۹. المنتقى للذهبي، ص ۳۳٥. سيرة معاوية ، ص ۱۷۳)

نعیم بن ابی ہند کے عم محترم نے صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا: ما تقول في قتلانا وقتلاهم ؟ فقال: "من قُتِل منّا ومنهم يريد وجه الله والدار الآخرة دخل الجنة". (سنن سعيد بن منصور ۳/۳۷٤، رقم: ۲۹٦۸)

ایک شخص نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مقتولین کے بارے میں دریافت کیا،تو فرمایا:"قتلانا وقتلاهم في الجنة". (مصنف ابن أبي شيبة ، رقم: ۳۹۰۳٥)

عدی بن حاتم قبیلہ طی کے ایک مقتول کو جسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت نے قتل کیا تھا دیکھ کر کہنے لگے کہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ یہ بے چارہ کل مسلمان تھا اور آج کافر مرا پڑا ہے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ایسا مت کہو، یہ کل بھی مؤمن تھا اور آج بھی مؤمن ہے۔

وعن سعد بن إبراهيم قال: خرج علي بن أبي طالب ذات يوم ومعه عدي بن حاتم الطائي فإذا رجل من طيئ قتيل قد قتله أصحاب علي، فقال عدي: يا ويح هذا كان أمس مسلما واليوم كافرا، فقال علي: مهلا كان أمس مؤمنا وهو اليوم مؤمن". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱/۳٤٤)

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مقتولین کے متعلق سوال کیاتو آپ نے فرمایا:وہ مؤمن ہیں۔"عن مكحول أن أصحاب علي سألوه عن من قُتِلوا من أصحاب معاوية؟ قال: هم المؤمنون". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱/۳٤٤. بغية الطلب في تاريخ حلب ۱/۲۹۹)

ایک اور روایت میں ہے: "سئل علي بن أبي طالب عن من قُتِل بصفين ما هم؟ قال: هم المؤمنون". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱/ ۳٤٤. بغية الطلب في تاريخ حلب ۱/ ۹۹۲)

ابن خلدون نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ان حضرات کا قتال کسی دنیوی غرض اور باطل کو فوقیت دینے کے لیے نہیں تھا۔ (مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۶۴)

عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يكون بين ناس من أصحابي فتنةٌ يغفِرها الله لهم بصحبتهم إيايَّ، يستن بهم فيها ناس بعدهم يدخلهم الله بها النار". (تفسير القرطبي، الأنفال: ۲٥. والمعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۳۲۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے صفین سے واپسی پر فرمایا: "أيها الناس لا تكرهوا إمارة معاوية، والله لو قد فقدتموه لقد رأيتم الرؤوس تندر من كواهلها كالحنظل". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۳۹۰۰۹)

شیعہ علما نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے بارے میں بہت مناسب کلمات نقل فرمائے ہیں؛ چنانچہ حضرت جعفر صادق اپنے والد محمد باقر سے روایت کرتے ہیں: "جعفر، عن أبيه: أنَّ عليًّا عليه السلام كان يقول لأهل حربه: إنا لم نقاتلهم على التكفير لهم، ولم نقاتلهم على التكفير لنا، ولكنا رأينا أنا على حق، ورؤوا أنهم على حق". (قرب الإسناد لأبي العباس الحميري الشيعي ۱/ ۲۲۸)

ابو العباس عبد اللہ بن جعفر الحمیر ی نے اسی کتاب میں دوسری جگہ محمد بن باقر سے یہ روایت نقل کی ہے: "جعفر، عن أبيه عليه السلام: أنَّ عليًّا عليه السلام لم يكن ينسب أحدا من أهل حربه إلى الشرك ولا إلى النفاق". (قرب الإسناد لأبي العباس الحميري الشيعي ۱/ ۲۳۰)

نہج البلاغہ اور شرح نہج البلاغہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: "والظاهر أنَّ ربنا واحدٌ، ونبينا واحد، ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله، ولا يستزيدوننا، الأمر واحدٌ إلا ما اختلفنا من دم عثمان ونحن منه براء". (نهج البلاغة ۲/ ۱۱٤. وشرح نهج البلاغة ٥/ ۱۹٤)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بسیار خوری کا الزام اور اس کی تحقیق:

بعض حضرات نے صحیح مسلم کی ایک روایت سے یہ استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بددعا فرمائی کہ اللہ تعالی اس کے شکم کو سیر نہ کرے "لا أشبع الله بطنه". اور اخلاقی اعتبار سے یہ ایک قبیح خصلت ہے۔

"عن أبي حمزة القصاب، عن ابن عباس، قال: كنت ألعب مع الصبيان، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتواريت خلف باب، قال: فجاء فحطأني حطأةً، وقال: "اذهب وادع لي معاوية"، قال: فجئت فقلت: هو يأكل، قال: ثم قال لي: "اذهب فادع لي معاوية" قال: فجئت فقلت: هو يأكل، فقال: "لا أشبع الله بطنه". (صحيح مسلم، رقم: ۲۶۰۴)

جواب:

اس روایت میں چند باتیں قابل ملاحظہ ہیں:

۱- ہمیں یہ واقعہ کتب حدیث وتاریخ میں ابوحمزہ القصاب کے علاوہ کسی اور سے نہیں ملا۔ اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابوحمزہ القصاب کی صرف یہی ایک روایت ذکر کی ہے۔ قال النووي: "وليس له عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم غير هذا الحديث...، فله في مسلم هذا الحديث وحده، لا ذكر له في البخاري". (شرح النووي على مسلم ۱۵۵/۱۶).

اور عقیلی الضعفاء الکبیر میں قصاب کے بارے میں لکھتے ہیں: "عن ابن عباس لا يتابع على حديثه ولا يعرف إلا به". (الضعفاء الكبير ۲۹۹/۳)

پھر بلاذری نے انساب الاشراف میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ترجمے کے ذیل میں اسی ابوحمزہ القصاب سے یہ عبارت نقل کی ہے: "قال أبو حمزة: فكان معاوية بعد ذلك لا يشبع". (أنساب الأشراف ۱۲۶/۵)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "لا أشبع الله بطنه" کی زیادتی ابوحمزہ نے کی ہے۔

۲- ابوحمزہ کا نام عمران بن ابی عطاء الاسدی ہے۔ شیخ شعیب ارناؤط اور دکتور بشار عواد نے ان کے بارے میں "تحریر تقریب التہذیب" (۱۱۵/۳) میں لکھا ہے: "ضعيف يعتبر به" یعنی اگر ان کا کوئی متابع ہو تو روایت قابل قبول ہوگی، ورنہ نہیں۔ اور اس واقعہ کی روایت میں ان کا کوئی متابع نہیں؛ اس لیے یہ روایت قابل قبول نہیں۔

۳- ابوحمزہ القصاب کی ابن معین اور ابن حبان نے توثیق کی ہے؛ جبکہ ابوزرعہ رازی، ابوحاتم، نسائی، ابوداود اور عقیلی وغیرہ نے ان کی تضعیف کی ہے۔ "ضعّفه أزرعة الرازي، وأبو حاتم، والنسائي، وأبو داود، والعقيلي، ووثّقه ابن معين، ...وذكره ابن حبان في الثقات". (تحرير تقريب التهذيب ۱۱۵/۳)

"قال أبو زرعة: لين. وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه. كذا في ميزان الاعتدال (۲۳۹/۳). وفي المغني في الضعفاء (۲۷۹/۲): وذكر له العقيلي حديثا استنكره.

۴- یہ روایت صحیح مسلم کے علاوہ دلائل النبوۃ للبیہقی (۲۴۳/۶)، مسند احمد (رقم:۲۶۵۱ و ۳۱۰۴)، امالی ابن بشران (رقم:۱۱۵۶)، جزء القاسم بن موسی الأشیب (المتوفی:۳۰۲) (رقم:۱۸)، مشیخۃ ابن حیویہ الخزاز (رقم:۷) میں بھی موجود ہے؛ لیکن اول الذکر کے علاوہ کسی میں بھی نہ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نہ آنے کا ذکر ہے اور نہ ہی "لا أشبع الله بطنه" کے الفاظ مذکور ہیں۔

مسند احمد کے الفاظ یہ ہیں: "اذهب فادع لي معاوية، قال: وكان كاتبه، فسعيتُ فأتيت معاوية، فقلت: أجب نبي الله صلى الله عليه وسلم، فإنه على حاجة". (مسند أحمد، رقم: ٢٦٥١، و ٣١٠٤)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم جاؤ معاویہ کو بلاؤ"؛ اس لیے کہ وہ کاتب وحی تھے۔ میں دوڑ کر گیا اور میں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو یاد فرما رہے ہیں، آپ آ جائیں، ان کو آپ کی ضرورت ہے۔

اس میں "لا أشبع الله بطنه" وغیرہ کا ذکر نہیں، اور ابن عباس کے چھپنے کی جگہ دوڑنے کا ذکر ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ مدرج فی الحدیث کے قبیل سے ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہیں۔ واللہ اعلم۔

۵- صحیح مسلم اور دلائل النبوۃ کے علاوہ مذکورہ دیگر کتب میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب ہونے کا ذکر ہے، جس سے اعتماد نبوی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی امانت داری اور کمال خوش نصیبی کا پتا چلتا ہے۔ صحیح مسلم اور دلائل النبوہ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے منصب کتابت کا ذکر چھوڑ کر "لا أشبع الله بطنه" کے الفاظ کا اضافہ قابل حیرت ہے۔

۶- جس بطن (شکم) کے بارے میں یہاں بددعا کا ذکر ہے، اسی بطن کے بارے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی منقول ہے کہ اے اللہ! اسے علم وحلم سے پر فرما دے۔ "كان معاوية ردف النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا معاوية! ما يليني منك؟ قال بطني، قال: اللّٰهم املأه علما وحلما". (التاريخ الكبير للبخاري ١٨٠/٨)

۷- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ "میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر دروازے کے پیچھے چھپ گیا"۔ یہ بات بہت بعید معلوم ہوتی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہنے کو اپنے لیے سعادت سمجھتے تھے چھپ جائیں، جبکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی نوبت میں پوری رات جاگنے کا اہتمام اس لیے فرما رہے ہیں کہ آپ کے رات والے اعمال دیکھ لیں۔

۸- بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کونہیں پہنچایا؛ بلکہ کسی نے آپ سے یہ کہا کہ وہ کھانا کھارہے ہیں۔ یہ سن کر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ واپس ہوگئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہہ دیا کہ وہ کھانا کھارہے ہیں۔ اور تینوں مرتبہ ایسا ہی ہوا۔ اس صورت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا خدمت اقدس میں حاضر نہ ہونے میں کوئی قصور نہیں؛ کیونکہ انھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بلانے کی اطلاع ہی نہیں ہوئی۔ اور بلا کسی غلطی اور قصور کے بددعا کرنا شان رحمت کے خلاف ہے۔

"قال: فذهبت، فدعوته فقيل: إنه يأكل، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال: "فاذهب فادعه" فأتيته، فقيل: إنه يأكل، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فقال في الثالثة: "لا أشبع الله بطنه". (دلائل النبوة للبيهقي ٦/٢٤٣)

۹- اگر ہم اس جملے کو کلام نبوی تسلیم کرلیں تو اس صورت میں علمانے اس کے دو معنی بیان کیے ہیں:

(ا) ان الفاظ کا لغوی معنی مراد ہے اور یہ بددعائیہ کلمات ہیں؛ لیکن یہ بات عرض کی جاچکی ہے کہ خدمت اقدس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حاضر نہ ہونے میں ان کا کوئی قصور نہیں؛ کیونکہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بلانے کی اطلاع ہی نہیں ہوئی تھی؛ اس لیے وہ بددعا کے مستحق نہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اللّٰهم إني أتخذ عندك عهدًا لن تخلفنيه، فإنما أنا بشر، فأي المؤمنين آذيته، شتمته، لعنته، جلدته، فاجعلها له صلاة وزكاة وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة". (صحيح مسلم، رقم: ۲۶۰۱)

اس صورت میں یہ حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے گرانقدر مناقب میں سے ہے، اور آپ کے لیے باعث تطہیر، اجروثواب اور قرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے اس روایت کا یہی مطلب سمجھا ہے؛ چنانچہ آپ نے اس حدیث کو "باب من لعنه النبي صلى الله عليه وسلم، أو سبه أو دعا عليه، وليس هو أهلا لذلك، كان له زكاة وأجرا ورحمة" کے تحت نقل کیا ہے۔ اور ابن حجر ہیتمی فرماتے ہیں: "إن هذا الحديث من مناقب معاوية الجليلة، لأنه بأن بما قررته أنه دعاء لمعاوية لا عليه، وبه صرح النووي". (مختصر تطهر الجنان واللسان، ص ۹۲. ط: دار علوم السنة، الرياض) اور علامہ ذہبی فرماتے ہیں: "لعلَّ أن يقال: هذه منقبة لمعاوية لقوله صلى الله عليه وسلم: اللّٰهم من لعنته أو سببته...". الحديث. (سير أعلام النبلاء ۱۴/۱۳۰)

اور حافظ ابن عساکر نے بھی اس کا یہی مطلب لیا ہے؛ چنانچہ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں اس حدیث کو صحیح ترین حدیث قرار دیا ہے: "أصح ما روي في فضل معاوية حديث أبي حمزة عن ابن عباس". (تاريخ دمشق ۵۹/۱۰۶)

(۲) یہ الفاظ بددعا کے ارادے سے نہیں نکلے اور یہاں اس کا لغوی معنی مراد نہیں، جیسا کہ "ثكلت أمك"، "تربت يداك"، "عقرى حلقى" وغیرہ الفاظ میں ان کا لغوی معنی مراد نہیں ہوتا ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں: "هذا دعاء لا يراد وقوعه، بل عادة العرب التكلم بمثله على سبيل التلطف".
(مرقاة المفاتيح، كتاب المناسك، باب خطبة يوم النحر).

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب وشتم کا الزام:

بعض کج فکر لوگوں نے صحیح مسلم کی ایک روایت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ الزام لگایا ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "سب وشتم" کرتے تھے اور دوسرے صحابہ کو بھی اس پر آمادہ کرتے تھے۔ "عن عامر بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه قال: أمر معاوية بن أبي سفيان سعدًا فقال: ما منعك أن تسب أبا التراب؟...". (صحيح مسلم، رقم: ٢٤٠٤)

جواب:

اس روایت سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "سب" نہ کرنے کی وجہ دریافت کی ہے۔ نیز "سب" ہمیشہ گالی گلوچ کے معنی میں نہیں آتا ہے، "سب" متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً: عار دلانا، نکتہ چینی کرنا، اور اپنی رائے کو درست اور دوسرے کی رائے کو غلط قرار دینا۔ ایک مرتبہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے ایک صحابی کو عار دلانے کے لیے "يا ابن السوداء" کہا اور اسے انھوں نے "سب" سے تعبیر کیا؛ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "إني ساببت رجلا فعيرته بأمه...".
(صحيح البخاري، رقم: ٣٠)

علامہ محمد طاہر پٹنی فرماتے ہیں: "هذا لا يستلزم أمر معاوية بالسب، بل سؤال عن سبب امتناعه عنه أنه تورع أو إجلال أو غير ذلك، أو المعنى ما منعك أن تخطئه في اجتهاده".
(مجمع بحار الأنوار ٣/ ١٤) علامہ نووی اور قاضی عیاض وغیرہ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے۔ (شرح النووي على مسلم ١٥/ ١٧٥. إكمال المعلم ٧/ ٢١٠)

یا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعض فضائل سننا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرنا چاہتے تھے، یعنی بطور امتحان پوچھا کہ حضرت سعد کیا جواب دیں گے؟؛ کیونکہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے تھے جو فتنوں سے دور رہے۔ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ایک ذہین وفطین انسان تھے، لوگوں کی رائے معلوم کرنا پسند کرتے تھے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ

سے بطور مذاق فرمایا: "أنت على ملة عليٍّ؟"، تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "ولا على ملة عثمان، أنا على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم". (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، رقم: ١٣٣. وانظر: الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال، ص٢٦٧)

نیز صحابہ کے درمیان "سب" گالی گلوچ کا پایا جانا ان کی شان صحابیت کے منافی ہے۔ اور اہل بیت کے بارے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حسن اخلاق اور حسن معاملہ کی تعریف خود شیعہ مورخین نے بھی کی ہے؛ چنانچہ قدیم شیعہ مورخ ابو حنیفہ دینوری نے الاخبار الطوال میں لکھا ہے: "قالوا: ولم يرَ الحسن ولا الحسين طول حياة معاوية منه سوءًا في أنفسهما ولا مكروهًا، ولا قطع عنهما شيئا مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر". (الأخبار الطوال، ص٢٢٥)

ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لله دَرُّ ابن هند ولينا عشرين سنة فما آذانا على ظهر منبر ولا بساط، صيانةً منه لعرضه وأعراضنا، ولقد كان يحسن صلتنا ويقضي حوائجنا". (أنساب الأشراف للبلاذري ٥/٨٣)

اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو "سب" گالی دینے کے لیے کیسے کہہ سکتے ہیں، جبکہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے سے افضل سمجھتے تھے۔ چنانچہ آپ نے ابو مسلم خولانی سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: "إني لأعلم أنه أفضل مني وأحق بالأمر". (فتح الباري ١٣/ ٨٦. وتاريخ الإسلام للذهبي ٢/ ٣٠١. وسير أعلام النبلاء ٣/ ١٤٠).

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کی خبر پہنچی تو آپ رونے لگے اور اپنی اہلیہ سے فرمایا: "إنكِ لا تدرين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم". (البداية النهاية ٨/ ١٣٠)

اور جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے واقعہ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو برا بھلا نہیں کہا، تو واقعہ صفین اور آپ کی وفات کے بعد کیسے آپ کو برا بھلا کہہ سکتے ہیں؟!

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر قتل نفس اور اکل مال بالباطل کا الزام:

صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ فرمان نبوی "من بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر" بیان فرمایا، اس پر عبد الرحمٰن بن عبد رب الکعبہ نے کہا: "هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نأكل أموالنا بالباطل ونقتل أنفسنا". (صحيح مسلم، رقم: ١٨٤٤) حضرت معاویہ ہم کو حکم دیتے ہیں کہ ہم ناجائز اور حرام مال کھائیں اور اپنے آپ کو قتل کریں۔

جواب:

اس روایت کا محمل وہ دور ہے جب کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان قصاص دم عثمان کے سلسلے میں باہم تنازعات قائم تھے۔ عبدالرحمٰن بن عبدرب الکعبہ کا خیال تھا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ مسئلہ خلافت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فریق مخالف ہیں؛ اس لیے انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اپنے لشکر اور متبعین پر مال خرچ کرنے کو اکل مال بالباطل اور نزاع وقتال کو قتل نفس سے تعبیر کیا۔ یہ عبدالرحمٰن کا اپنا اجتہاد تھا؛ جبکہ ان کا نزاع واختلاف قصاص دم عثمان رضی اللہ عنہ میں تھا، خلافت میں نہیں تھا۔ امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں لکھتے ہیں:

"المقصود بهذا الكلام أن هذا القائل لما سمع كلام عبد الله بن عمرو بن العاص وذِكرَ الحديث في تحريم منازعة الخليفة الأول وأنَّ الثاني يُقتَل، فاعتقد هذا القائل هذا الوصف في معاوية لمنازعته عليًّا، وكانت قد سبقت بيعة عليٍّ فرأى هذا أن نفقة معاوية على أجناده وأتباعه في حرب عليٍّ ومنازعته ومقاتلته إياه من أكل المال بالباطل ومن قتل النفس، لأنه قتال بغير حق فلا يستحق أحد مالاً في مقاتلته". (شرح النووي على مسلم ۱۲/۲۳٤)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حجر بن عدی کو قتل کرنے کا اعتراض:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک نیک، صالح، عابد صحابی حجر بن عدی کو حق گوئی کی پاداش میں بلا کر قتل کرا دیا۔ اس کے جواب میں نمبر وار چند معروضات پڑھ لیجیے اور خود فیصلہ کیجیے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ اقدام درست تھا، یا غلط؟

۱- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مغیرہ بن شعبہ اور ان کی وفات کے بعد زیاد بن ابی سفیان کوفہ کے گورنر رہے۔ حضرت مغیرہ کے خطبہ کے دوران حجر بن عدی اپنے ساتھیوں سمیت کھڑے ہو جاتے تھے اور حضرت مغیرہ کے سامنے خطبہ میں کھڑے ہو کر مغیرہ بن شیبہ پر لعنت بھیجتے تھے اور کبھی کنکریاں اٹھا کر ان کو مارتے تھے۔ یہی معاملہ زیاد کے ساتھ بھی رہا۔ ان دونوں حضرات نے حجر بن عدی کے اعتراضات کی بوچھاڑ میں کبھی صبر کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوٹنے دیا؛ بلکہ صبر وتحمل کے پہاڑ بنے رہے۔

۲- حجر بن عدی بمعہ اپنی جماعت کے حکام اور امرا پر برملا تنقید کرنے کے ساتھ ساتھ شیعوں سے دوستی کرتے رہے۔ ان کی جماعت کے لوگ شہید مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر تبرا کرتے ہوئے ان کو جابر وظالم کہتے رہے اور اپنی پوری جماعت کے ساتھ مسلح ہو کر مسجد میں آتے رہے۔

۳- حجر بن عدی کو معترضین بطور صحابی پیش کرتے ہیں؛ لیکن اسماء الرجال کے ماہرین کی اکثریت ان کو

تابعی مانتی ہے۔حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”أما البخاري وابن أبي حاتم عن أبيه وخليفة بن خياط وابن حبان فذكروه في التابعين، وكذا ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من أهل الكوفة“. (الإصابة في تمييز الصحابة ٢/٣٣)

۴- حجر بن عدی خلافت کو رافضیوں کی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خاندان کے ساتھ مخصوص سمجھتے تھے؛ یہاں تک کہ امیر المومنین کے بعض عاملین کو شہر بدر کر دیا تھا اور برملا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب وشتم کا ارتکاب کرتے تھے۔

۵-حجر بن عدی کے یہ معمولات پوشیدہ نہیں تھے؛ بلکہ پوری پوری جماعتیں ان کی گواہی دیتی تھیں۔

۶-حضرت مغیرہ بن شعبہ کی وفات اور زیاد بن ابی سفیان کے تقرر کے بعد بھی حجر بن عدی نے اپنا رویہ نہیں بدلا۔

۷-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بڑی مشکل سے امت میں اتحاد کی رونق واپس آ گئی تھی اور آپس کے قتل وقتال کا سلسلہ رک گیا تھا، بنابریں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خلافت اسلامیہ میں ایسی حرکات کو برداشت نہیں کر سکتے تھے جن سے خلافت کی عمارت دھڑام سے گر جائے۔

۸-شیعہ مورخین نے بھی لکھا ہے کہ حجر بن عدی اہل شام اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر سب وشتم کی بوچھاڑ کیا کرتے تھے۔

۹-حجر بن عدی حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور ان کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ مصالحت اور خلافت کی حوالگی پر بہت ملامت کیا کہ کاش اس سے پہلے مجھے موت دبوچ لیتی اور یہ دن نہ دیکھتا۔

۱۰-حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سامنے حجر بن عدی کے قتل کا سوال اٹھایا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے اس سلسلے میں تین جوابات مروی ہیں: ۱-حجر اور میرا معاملہ اللہ تعالی پر چھوڑ دیں، وہاں ہماری پیشی ہوگی۔ ۲- میں نے قتل نہیں کیا، جن لوگوں نے ان کے خلاف شہادت دی انھوں نے قتل کرایا۔ ۳-ان کے قتل میں لوگوں کا فائدہ اور زندہ رہنے میں فساد کا خوف تھا۔

اس سلسلے کی عبارات ملاحظہ کیجئے:

”وجعل زياد يقول في خطبته: إن من حق أمير المؤمنين – يعني كذا وكذا– فأخذ حجر كفا حصباء فحصبه وقال: كذبت! عليك لعنة الله“. (البداية والنهاية ٨/٥١)

حجر بن عدی کی جماعت کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: ”إنهم كانوا ينالون من عثمان ويطلقون فيه مقالة الجور وينتقدون على الأمراء ويسارعون في الإنكار عليهم، ويبالغون في

ذلك، ويتولون شيعة عليٍّ". (البداية والنهاية ۸/۵٤)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں: "أنه يقول: إن هذا الأمر لا يصلح إلا في آل علي بن أبي طالب".
(البداية والنهاية ۸/۵۱)

ابن جریر طبری سنہ۵۱ ھ کے حالات کے تحت لکھتے ہیں: "إنَّ حجرًا جمع إليه الجموع، وأظهر شتم الخليفة، ودعا إلى حرب أمير المؤمنين، وزعم أن هذا الأمر لا يصلح إلا في آل أبي طالب، ووثب بالمصر وأخرج عامل أمير المؤمنين". (تاريخ الطبري ۵/۲٦۸)

حجر کے خلاف گواہیوں کے بارے میں ابن خلدون لکھتے ہیں: "فشهدوا كلهم أن حجرا جمع الجموع وأظهر شتم معاوية، ودعا إلى حربه، وزعم أن الأمر لا يصلح إلا في الطالبين". (تاريخ ابن خلدون ۳/۱۵)

ابن قتیبہ نے لکھا ہے: "وكان له ابنان متشيعان يقال لهما: عبد الله وعبد الرحمن، قتلهما مصعب بن الزبير صبرا". (المعارف، ص ۳۳٤)

یعنی ان کے دو بیٹے شیعہ تھے جن کا نام عبد اللہ اور عبد الرحمٰن تھا، مصعب بن زبیر نے ان کو سامنے کھڑا کر کے قتل کیا تھا۔

ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ مختار ثقفی کے ساتھ قتل ہوئے: "وكان لحجر بن عدي ولدان: عبد الله وعبد الرحمن، قتلا مع المختار لما غلب عليه المصعب". (الإصابة في تمييز الصحابة ۲/۳٤)

الاخبار الطوال میں دینوری شیعی لکھتے ہیں: "وكان أول من لقي الحسن بن عليٍّ فندمه على ما صنع ودعاه إلى رد الحرب حجر بن عدي، فقال له: يا ابن رسول الله لوددت أني مت قبل ما رأيتُ، أخرجتنا من العدل إلى الجور، فتركنا الحق الذي كنا عليه، ودخلنا في الباطل الذي كنا نهرب منه، وأعطينا الدنية من أنفسنا". (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

پھر حضرت حسن رضی اللہ عنہ پر ان کا کلام بہت بوجھ بن گیا۔ دینوری لکھتے ہیں: "فاشتد على الحسن كلام حجر، فقال له: إني رأيت هوى عظم الناس في الصلح، وكرهوا الحرب...". (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

پھر حجر بن عدی وہاں سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور ان کے سامنے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر کیچڑ اچھالنے لگے؛ لیکن حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان کی تردید فرما کر ان کو مایوسی کے گڑھے میں ڈال دیا۔ الاخبار الطوال میں دینوری لکھتے ہیں: "قال: فخرج من عنده ودخل على الحسين رضي الله عنه مع عبيدة بن

عـمـرو، فـقـالا: أبـا عبـد الـلّـه شـريتـم الذل بالعز، وقبلتم القليل وتركم الكثير، أطعنا اليوم وأعـصـنـا الدهر، دع الحسن وما رأى من هذا الصلح، وأجمع إليك شيعتك من أهل الكوفة وغيرهـا، وولني وصاحبي هذه المقدمة، فلا يشعر ابن هند إلا ونحن نقارعه بالسيوف". (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

حجر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے یہاں سے نکل کر حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس عبیدہ بن عمرو کے ساتھ گئے اور یہ کہا کہ آپ نے عزت کے بدلے ذلت لی، زیادہ چھوڑ کر کم لیا، ہم نے ان کی تابعداری کی جن کی مدت العمر نافرمانی کرتے رہے۔ آپ حسن اور ان کی صلح والی رائے کو چھوڑ دیں، کوفہ وغیرہ سے اپنے شیعوں کو جمع کر لیں اور ہم کو اس مقدمہ میں وکیل بنا دیں؛ تاکہ ہم ابن ہند یعنی معاویہ رضی اللہ عنہ سے تلواروں سے جنگ کر کے ان کو سبق سکھائیں۔

اس پر حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "إنـا قـد بـايـعنا وعاهدنا ولا سبيل إلى نقض بيعتنا". (الأخبار الطوال، ص ۲۲۰)

اس روایت کے بارے میں حضرت مولانا محمد نافع رحمہ اللہ کی ''سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ'' صفحہ ۵۷۵ سے ۵۹۷ تک مطالعہ کیجئے۔

حافظ ابن عساکر تاریخ دمشق میں امام احمد بن حنبل کے طریق سے روایت کیا ہے: "لـمـا قـدم معاوية دخل على عائشة فقالت: أقتلت حجرًا؟ قال: يا أم المؤمنين إني وجدت قتل رجل في صلاح الناس خير من استحيائه في فسادهم". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۹/۱۲. وإسناده صحيح)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حضرت عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کے قتل کرانے اور ان کا سر کاٹ کر بازاروں میں گھمانے کا الزام بھی لگایا جاتا ہے۔ ہم اس واقعے کے متعلق بھی مختصر تحریر لکھتے ہیں: عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کو صحابۂ کرام پر تحریر شدہ کتابوں میں صحابہ میں شمار کیا گیا ہے۔ صلح حدیبیہ یا حجۃ الوداع کے بعد مسلمان ہوئے۔ حافظ ابن حجر نے الاصابہ (۵۱۴/۴-۵۱۵) میں ان کے حالات لکھے ہیں، جس میں سانپ کے کاٹنے سے ان کی موت، یا قتل کرنے سے، یا خوف کی وجہ سے وفات کا ذکر ہے۔

عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے مخالفین میں شامل تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف جو فتنہ برپا ہوا اس میں صحابیت کا شرف حاصل کرنے والے بعض مخلص صحابہ منافقین اور مفسدین کے غلط سلط پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر ان کے دام میں پھنس گئے تھے، ان میں عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ بھی شامل تھے۔ یہ بھی حجر بن عدی کے ساتھ خلافت کے خلاف سازش کرنے والوں سے متاثر ہو کر شور برپا کرنے میں شامل رہے؛

بلکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مخالفین میں شامل تھے۔ البدایہ والنہایہ میں ان کے بارے میں لکھا ہے: "ومع هذا كان أحد الأربعة الذين دخلوا على عثمان...، وكان من جملة من أعان حجرَ بن عدي". (البداية والنهاية ٤٨/٨)

یاد رہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہیں تھا۔ الفتنۃ بین الصحابۃ میں شیخ محمد حسان لکھتے ہیں: "ولذلك قال الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية (٢٠٧/٧): 'وأما ما ذكره بعض الناس من أن بعض الصحابة أسلمه ورضي بقتله، فهذا لا يصح عن أحد من الصحابة أنه رضي بقتل عثمان رضي الله عنه، بل كلهم كرهه ومقته وسبَّ من فعله، ولكنَّ بعضهم كان يودُّ لو خلع نفسه من الأمر كعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وعمرو بن الحمق وغيرهم. انتهى. وما جاء في ذلك من روايات تقدح في أحد منهم فلا يثبت بحال، إذ هي من روايات الكذابين والوضاعين كالواقدي وغيره". (تعليق، ص ١٦٥)

زیاد بن ابی سفیان نے عمرو بن حمق کی گرفتاری کا حکم جاری کیا اور موصل کے گورنر کو لکھا کہ عمرو بن حمق کو تلاش کیا جائے۔ پھر سب سے قابل اعتماد بات اور اصح قول یہ ہے کہ عمرو بن حمق گرفتاری کے خوف سے ایک غار میں داخل ہوئے، سانپ نے ان کو ڈسا اور ان کا انتقال ہوگیا۔ سپاہیوں کو ان کی لاش مل گئی تو انھوں نے ان کی وفات کی تصدیق اور حاکم موصل کے اطمینان کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور زیاد کے حکم کے بغیر ان کے سر کو کاٹا۔ اور تاریخی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو حاکم موصل کے پاس اور حاکم موصل نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں لکھا ہے: "هرب إلى الموصل ودخل غارًا، فنهشته حية فقتلته، وبعث إلى الغار في طلبه فوجدوه ميتًا، فأخذ عامل الموصل رأسه وحمله إلى زياد، فبعث زياد برأسه إلى معاوية، ورأسه أول رأس حمل في الإسلام من بلد إلى بلد". (الثقات لابن حبان ٢٧٥/٣)

عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کی وفات اور ان کے سر کو کاٹے جانے سے متعلق یہ اصح قول ہے جو آپ نے ملاحظہ کیا۔ عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کا سر کاٹ کر بازاروں میں گھمانے، اور ان کی بیوی کی گود میں رکھنے کی بات جسے ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۴۸/۸) میں ذکر کیا ہے، صحیح نہیں۔ ہوا یہ ہے کہ ابن کثیر نے ابن عساکر کی ایک غیر صحیح روایت کو- جس میں عمرو بن حمق رضی اللہ عنہ کا سر ان کی بیوی کی گود میں رکھنے کا ذکر ہے- ابن حبان کی روایت کے ساتھ جوڑ دیا ہے، اور ابن حبان کی روایت میں " ورأسه أول رأس حمل في الإسلام من بلد إلى بلد" کے الفاظ کو "فطيف به في الشام وغيرها..." سے بدل دیا، جس کی وجہ سے معنی کچھ کا کچھ ہوگیا۔

ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں روایت کیا ہے کہ عمر بن حمق رضی اللہ عنہ کے سر کو ان کی بیوی کی گود میں رکھ دیا گیا جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جیل میں مقید تھیں۔ ”...عن إسحاق بن أبي فروة عن يوسف بن سليمان عن جدته يعني ميمونة قالت: كان تحت عمرو بن الحمق آمنة بنت الشريد فحبسها معاوية في سجن دمشق زمانًا حتى وجَّه إليها برأس عمرو بن الحمق فألقي في حجرها...“. (تاريخ دمشق لابن عساكر ٦٩/ ٤٠)

یوسف بن سلیمان مجہول ہے۔ ”يوسف بن سليمان عن جدته ميمونة...، وعنه إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة مجهول“. (الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد، لأبي المحاسن محمد بن علي الشافعي (م: ٧٦٥)، ص ٤٨٠)

اور اسحاق بن أبی فروہ (اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ) متروک راوی ہے۔ ”قال البخاري: تركوه. ونهى أحمد عن حديثه. وقال أبو زرعة وغيره: متروك. وقال ابن معين وغيره: لا يكتب حديثه“. (ميزان الاعتدال ١/ ١٩٣)

اب ابن کثیر کی مخلوط عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”فبعث معاوية إلى نائبها، فوجدوه قد اختفى في غار، فنهشته حية فمات، فقطع رأسه، فبعث به إلى معاوية، فطيف به في الشام وغيرها، فكان أول رأس طيف به، ثم بعث معاوية برأسه إلى زوجته آمنة بنت الشريد، وكانت في سجنه فألقي في حجرها...“. (البداية والنهاية ٨/ ٤٨)

ان واقعات اور ان پر تعقبات کو حضرت مولانا محمد نافع صاحب نے ”سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ“ میں بھی صفحہ ۵۷۵ سے ۵۹۷ تک لکھا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان کی موت سانپ کے ڈسنے سے ہوئی۔ پھر اگر بالفرض حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یا دوسرے حکام سے جو حجر بن عدی کے قتل یا اس طرح کے دوسرے واقعات سرزد ہوئے تو ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث تھی: عن أسامة بن زيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”من فرق بين أمتي وهم جميع فاضربوا رأسه كائنا من كان“. (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٥٢٨) اس لیے ان کو ملامت نہیں کیا جا سکتا۔

معاویہ نام رکھنا کیسا ہے؟:

اشکال: معاویہ کا نام ہی اچھا نہیں، شہوت کے وقت کتیا کی آواز کو کہتے ہیں۔

جواب: تاج العروس شرح القاموس میں ہے: ”والمسمى بمعاوية سواه من الصحابة سبعة

عشر رجلا، ومن المحدثين كثيرون". (تاج العروس "عوى"، ۱۳۱/۳۹)

حافظ ابن حجر نے الاصابہ میں معاویہ نام کے آٹھ صحابہ کا ذکر کیا ہے۔ اگر یہ نام برا ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو تبدیل فرماتے جیسے عاصیہ کو جمیلہ میں تبدیل فرمایا۔ پھر لسان العرب (۴۸۸/۹) میں اس کے معنی میلان اور مہربانی کے لکھے ہیں۔ نیز "تعاوی" کے معنی تعاون بھی ہیں۔ یعنی معاویہ کے معنی: معاون و مددگار ہے۔ مسلم کی حدیث میں ہے: "قاتل المشرك الذي سبَّ النبيَّ فتعاوى المشركون عليه حتى قتلوه". أي: تعاونوا وتساعدوا. (تاج العروس ۲۵۹/۱۰)

نیز قاموس میں "عاوى القوم" کے معنی: پکارنا اور دعوت دینا بھی ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ترکستان، بخارا، سمرقند، خراسان، طبرستان اور بلاد روم میں فتوحات کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے حق کی پکار کا حق ادا کیا۔ اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دشمنوں کو کتے کے بھونکنے کے معنی پسند ہیں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ معاویہ باب مفاعلہ ہے جس میں دونوں جانب سے چیخنا شامل ہے، تو حضرت معاویہ حق کی پکار کے ساتھ آواز بلند کرتے رہے اور ان کے مخالفین ان کے خلاف کتوں کی طرح بھونکتے اور چیختے رہے۔

عرفی تو میندیش زغوغائے رقیبان ❁ آواز سگان کم نکند رزق گدا را

حضرت معاویہ کے نام کی تحقیق کے سلسلے میں ہمارا ایک فتوی "فتاوی دار العلوم زکریا" جلد اول، ص۱۶۴-۱۶۵ پر موجود ہے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات سے خوش ہونے اور بعض اشیائے محرمہ کے استعمال کا الزام:

بعض لوگوں نے سنن ابی داود کی ایک روایت سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات سے خوش ہوئے، نیز حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سونا، ریشم جن کا استعمال مرد کے لیے حرام ہے، اور درندوں کی کھالوں جیسی نامناسب اشیا استعمال کرتے تھے۔ سنن ابی داود کی روایت ملاحظہ فرمائیں:

"حدثنا عمرو بن عثمان، حدثنا بقية، عن بَحِير، عن خالد، قال: وفد المقدام بن معدي كرب وعمرو بن الأسود، ورجل من بني أسد من أهل قِنَّسرين إلى معاوية بن أبي سفيان، فقال معاوية للمقدام: أعلمتَ أن الحسن بن علي توفي؟ فرجَّعَ المقدام، فقال رجل: أتراها مصيبة؟ قال له: ولِم لا أراها مصيبة وقد وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره، فقال: "هذا مني وحسين من علي"؟ فقال الأسدي: جمرة أطفأها الله عز وجل، قال: فقال

المقدام: أما أنا فلا أبرح اليوم حتى أُغَيِّظُك وأسمعك ما تكره، ثم قال: يا معاوية إنْ أنا صدقت فصدقني، وإن أنا كذبت فكذبني، قال: افعل، قال: فأنشدك بالله، هل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن لبس الذهب؟ قال: نعم. قال: فأنشدك بالله هل تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس الحرير؟ قال: نعم. قال: فأنشدك بالله، هل تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس جلود السباع والركوب عليها؟ قال: نعم. قال: فوالله لقد رأيتُ هذا كله في بيتك يا معاوية، فقال معاوية: قد علمت أني لن أنجو منك يا مقدام...". (سنن أبي داود، رقم: ٤١٣١. المعجم الكبير للطبراني ٢٠/٢٦٩/٦٣٦)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر اس روایت کی روشنی میں اعتراضات:

۱- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سامنے قبیلہ بنی اسد کے ایک شخص نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی اہانت کی اوران کی وفات پر "جمرة أطفأها الله عز وجل" کہا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خاموش رہے۔

۲- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے گھر پر یہ ممنوع اشیا موجود تھیں: ریشم کا لباس، سونے کا استعمال اور چیتے کی کھال۔

۳- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مقدام سے کہا: کیا تم حسن کی وفات کو مصیبت سمجھتے ہو؟ یعنی یہ مصیبت نہیں۔

جواب:

اس کی سند میں ایک راوی بقیہ بن ولید ہے جس کو بہت سارے حضرات نے ضعیف کہا ہے۔ شیخ شعیب ارنؤوط اور بشار عواد نے ضعیف کہا۔ ابوحاتم نے کہا: لا يحتج به. ابومسہر کہتے ہیں: أحاديث بقية ليست نقية فكن منها على تقية. ابن خزیمہ کہتے ہیں: لا أحتج ببقية. (ميزان الإعتدال، تهذيب التهذيب، الكامل لابن عدي، تحرير تقريب التهذيب)

علاوہ ازیں بقیہ تدلیس تسویہ کا مرتکب ہوتا تھا اور ابوداود میں ان کا عنعنہ ہے، مسند احمد میں ان کا عنعنہ اپنے شیخ سے نہیں، لیکن آگے سند میں عنعنہ ہے، اور تدلیس تسویہ کے معنی یہ ہیں کہ سند میں کسی بھی جگہ سے ضعیف اور مطعون راوی کو اڑا دیں، تو صرف اپنے شیخ سے حدثنا کے ساتھ روایت لینا کافی نہیں ہونا چاہیے۔

۲- مسند احمد میں یہ روایت موجود ہے: "أعلمتَ أن الحسن بن علي توفي؟ فرجّعَ المقدام، فقال له معاوية: أتراها مصيبة؟ فقال: ولِم لا أراها مصيبة وقد وضعه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره، وقال: "هذا مني وحسين من علي". (مسند أحمد، رقم: ١٧١٨٩)

اس میں "جمرة أطفأها الله" اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب تین اشیا کا ذکر نہیں ہے۔

۳- ابوداود میں "فلان" یعنی رجل مجہول نے کہا کہ تم اس کو مصیبت سمجھتے ہو۔ اور مسند احمد میں حضرت

معاویہ رضی اللہ عنہ کا ذکر ہے۔ یہ بھی ایک تعارض اور اضطراب ہے۔

۴- ابو داود و مسند احمد کی روایت میں حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے اشبہ کہا گیا؛ جبکہ بخاری میں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشبہ کہا۔ (صحيح البخاري، ۳۷٤۸)
اسی وجہ سے حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے ابو داود و مسند احمد کی روایت کو لفظاً و معناً منکر کہا۔ (البداية والنهاية ۸/۳٦)

۵- یہ ضعیف روایت ان روایات کے خلاف ہے جن میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی وفات پر اظہار افسوس کیا؛ "**ولما جاء الكتاب بموت الحسن بن علي اتّفق كون ابن عباس عند معاوية فعزاه بأحسن تعزية، وردَّ عليه ابن عباس ردًّا حسنًا**". (البداية والنهاية ۸/۳۰٤)
اس کے بعد دس لاکھ درہم دینے اور فیملی پر تقسیم کرنے کا ذکر ہے اور یزید کو ان کے پاس تعزیت کے لیے بھیجنے کا ذکر ہے۔ (البداية والنهاية ۸/۱۳۸)

اور "**جمرة أطفأها الله**" اسدی آدمی نے کہا۔ اس کے بعد کا کلام محذوف ہے۔ ابو داود میں "ثم" کا لفظ ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اسدی کی تردید کی ہوگی، اس کو راوی نے حذف کیا۔

اگر روایت کو صحیح فرض کریں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت مقدام سے یہ کہا ہو کہ تم اس کو مصیبت سمجھتے ہو؟ تو یہ بطور امتحان ہوگا؛ تاکہ ان کی رائے معلوم کریں کہ وہ کیا کہتے ہیں؟ جب انہوں نے حسن کی تعریف کی تو ان کو سب سے زیادہ انعام دیا اور ان کے بیٹے کے لیے سینکڑوں کے حساب سے وظیفہ مقرر کیا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ایک ذہین و فطین انسان تھے، لوگوں کی رائے معلوم کرنا پسند کرتے تھے، ایک مرتبہ آپ نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے بطور امتحان پوچھا: **ما منعك أن تسب أبا التراب؟**" (صحيح مسلم، رقم: ۲٤۰٤)
اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بطور مذاق فرمایا: "**أنت على ملة عليٍّ؟**" تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "**ولا على ملة عثمان، أنا على ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم**". (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، رقم: ۱۳۳)

جہاں تک اشیائے ممنوعہ کے استعمال کی بات ہے تو جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خود ان اشیا کی ممانعت کے راوی ہیں تو وہ کیسے استعمال کر سکتے ہیں؛ اس لیے اگر روایت کو صحیح فرض کیا جائے تو یہ اشیا ان کے گھر پر خواتین استعمال کرتی تھیں، ریشم اور سونے کا استعمال عورتوں کے لے جائز ہے، اور چیتے کی کھال کو رومی مہمانوں کے دیکھنے یا بیٹھنے کے لیے رکھا ہوگا، جو ان کے ہاں بکثرت آتے تھے۔ واللہ اعلم۔

سوال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اخراجات کہاں سے لیتے تھے؟

جواب: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اخراجات بیت المال سے لیتے تھے جیسا کہ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ

عنہما اپنی تنخواہ بیت المال سے لیتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "لما ولي أبو بكر قال: قدم علم قومي أن حرفتي لم تكن لتعجز عن مؤونة أهلي وقد شغلت بأمر المسلمين وسأحترف للمسلمين في مالهم وسيأكل آل أبي بكر من هذا المال". (صحيح البخاري، رقم: ٢٠٧٠)

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ بنے تو آپ بھی اپنے اور اپنے اہل وعیال کے اخراجات بیت المال سے لیتے رہے۔ ایک موقعہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "إن شئتم أخبرتكم ما أستحل منه، ما أحج وأعتمر عليه من الظهر، وحلتي في الشتاء وحلتي في الصيف، وقوت عيالي شبعهم، وسهمي في المسلمين، فإنما أنا رجل من المسلمين. قال معمر: وإنما كان الذي يحج عليه يعتمر بعيرًا واحدًا". (مصنف عبد الزاق، جامع معمر بن راشد، رقم: ٢٠٠٤٦)

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو اپنے دورِ امارت (امارت شام) میں بیت المال سے ۸۰ دینار ماہانہ ملتے تھے۔ "إن عمر أفرد معاوية بالشام، ورزقه في كل شهر ثمانين دينار". (تاريخ الإسلام للذهبي ٣١٠/٤) اور خلافت کے بعد بھی بظاہر یہی ۸۰ دینار لیتے ہوں گے۔

البتہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا معیارِ زندگی پہلے خلفا سے اونچا تھا۔ حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے عزیمت کو اختیار کیا اور تنگی کی زندگی بسر کی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے رخصت پر عمل کیا، اور رومی کفار کے دلوں میں مسلمانوں کی شان وشوکت کا دبدبہ قائم کرنے کے لیے بسا اوقات ظاہری شان وشوکت کو بھی اپنایا؛ اگرچہ سادگی آپ کی طبیعت تھی۔ یونس بن میسرہ بن حلبس کا بیان ہے کہ میں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو دمشق کے بازاروں میں دیکھا، آپ کے بدن پر پیوند لگی ہوئی قمیص تھی اور آپ دمشق کے بازاروں میں چکر لگا رہے تھے۔ "عن يونس بن حلبس قال: رأيت معاوية في سوق دمشق على بغلة له وخلفه وصيف قد أردفه، عليه قميص مرقوع الجيب، وهو يسير في أسواق دمشق". (تاريخ دمشق لابن عساكر ١٧١/٥٩. البداية والنهاية ١٣٤/٨)

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں: "قال عمرو بن العاص وذكر معاوية وهو بمصر: إن إمامكم لمِمَّن سهل الله خليقته، وقوَّم طريقته، وأحسن صيغته، فمن كانت النعمة تُبطره إنها لتذلله وتُوقِّره". (أنساب الأشراف للبلاذري ٥٩/٥، وإسناده حسن)

آپ نے وفات سے پہلے یہ وصیت بھی فرمائی کہ آپ کے نصف مال کو بیت المال میں لوٹا دیا جائے؛ "أن معاوية لما احتضر أوصى بنصف ماله أن يرد إلى بيت المال، كأنه أراد أن يُطيَّب له". (البداية والنهاية ١٤١/٨)

مال کے سلسلے میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

پہلا اعتراض: مولانا مودودی صاحب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے: ''مالِ غنیمت کی تقسیم کے معاملہ میں بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے کتاب اللہ وسنت رسول اللہ کے صریح احکام کی خلاف ورزی کی۔ کتاب وسنت کی رُو سے پورے مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل ہونا چاہیے اور باقی چار حصے اس فوج میں تقسیم کیے جانے چاہئیں جو لڑائی میں شریک ہوئی ہو؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ مالِ غنیمت میں سے چاندی سونا اُن کے لیے الگ نکال لیا جائے، پھر باقی مال شرعی قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے۔ (خلافت وملاکیت، ص۱۷۴)

جواب:

اس اشکال کی بنیاد وہ روایت ہے جسے ابن سعد، حاکم اور ابن عبدالبر وغیرہ نے ہشام بن حسان کے طریق سے روایت کیا ہے؛ ''**عن هشام بن حسان، عن الحسن، قال: بعث زياد الحكم بن عمرو الغفاري على خراسان فأصابوا غنائم كثيرة، فكتب إليه: أما بعد، فإن أمير المؤمنين كتب أن يصطفي له البيضاء والصفراء، ولا تقسم بين المسلمين ذهبًا ولا فضةً**''. (المستدرك للحاكم، رقم: ٥٨٦٩. المعرفة والتأريخ للفسوي ٣/٢٥. الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٨/٧. الاستيعاب لابن عبد البر ١/١٠٥)

ہشام بن حسان مدلس ہیں، حسن اور عطاء سے ان کی روایات مرسل ہوتی ہیں؛ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

''**وفي روايته عن الحسن وعطاء مقال، لأنه قيل: كان يرسل عنهما**''. (تقريب التهذيب)

اور ہشام نے یہاں پر سماع کی تصریح نہیں فرمائی؛ لہٰذا یہ روایت قابلِ اعتماد نہیں؛ یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے رواۃ کے ثقہ ہونے کے باوجود امام حاکم اور علامہ ذہبی نے مستدرک حاکم کی تعلیق میں اس حدیث پر کوئی حکم لگانے میں سکوت اختیار فرمایا ہے۔

ابن جریر طبری نے بھی اس روایت کو تاریخ طبری (۲۵۱/۵) میں حاتم بن قبیصہ کی سند سے روایت کیا ہے؛ لیکن یہ روایت بھی حاتم بن قبیصہ کے مجہول ہونے، اور ابن جریر پر تشیع کے الزام کی وجہ سے قابلِ اعتبار نہیں۔

اس روایت کو حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے بھی البدایہ والنہایہ میں نقل کیا ہے اور ساتھ ہی یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یہ سونا وچاندی بیت المال میں جمع کرنا چاہتے تھے۔ ممکن ہے کہ اس وقت بیت المال میں سونے چاندی کی ضرورت ہو اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنے اندازے یا کسی اطلاع کی بنا پر یہ سمجھے ہوں کہ جبل الاسل کے جہاد میں جو سونا چاندی ہاتھ آیا ہے وہ کل مال غنیمت کے پانچویں حصے سے زائد نہیں ہے؛ اس

لیے انھوں نے بیت المال کی ضرورت کی خاطر یہ حکم جاری فرمایا ہو کہ مالِ غنیمت میں سے جو پانچواں حصہ بیت المال کے لیے بھیجا جائے گا اس میں دیگر اشیا کے بجائے صرف سونا چاندی ہی بھیجا جائے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "وفي هذه السنة غزا الحكم بن عمرو نائب زياد على خراسان جبل الأسل عن أمر زياد، فقتل منهم خلقًا كثيرًا وغنم أموالًا جمةً، فكتب إليه زياد: إنَّ أمير المؤمنين قد جاء كتابه أن يُصطفَى له كل صفراء وبيضاء -يعني الذهب والفضة- يجمع كله من هذه الغنيمة لبيت المال". (البداية والنهاية ۲۹/۸)

اور حافظ ابن عساکر نے تو اس روایت کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مناقب میں شمار کیا ہے؛ اس لیے کہ جب زیاد کا خط عمرو بن حکم رضی اللہ عنہ کو پہنچا تو آپ نے زیاد کو لکھا کہ امیر المومنین کی کتاب سے پہلے میرے پاس اللہ کی کتاب موجود ہے، اور کتاب اللہ امیر المومنین کی کتاب پر مقدم ہے۔ زیاد نے عمرو بن حکم رضی اللہ عنہ کا یہ خط اپنے خط کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھیج دیا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے عمرو بن حکم رضی اللہ عنہ کا خط پڑھ کر لوگوں کو سنایا، تو بعض نے یہ رائے پیش کی کہ عمرو بن حکم کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں اور بعض نے دوسری رائے پیش کی، اس پر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو ملامت کرتے ہوئے فرمایا: "أتأمروني أن أعمد إلى رجل آثر كتابَ الله تعالى على كتابي، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على سني فأقطع يديه ورجليه، بل أحسن وأجمل وأصاب". فكانت هذه مما تعد من مناقب معاوية". (تاريخ دمشق لابن عساكر ۱۷۰/۵۹)

دوسرا اعتراض:

مولانا مودودی صاحب نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ دیت کے معاملہ میں بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سنت کو بدل دیا، سنت یہ تھی کہ معاہد کی دیت مسلمان کے برابر ہوگی؛ مگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو نصف کر دیا اور باقی نصف خود لینی شروع کر دی۔ (خلافت وملوکیت، ص ۱۷۳-۱۷۴)

جواب:

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: "عقل الكافر نصف عقل المؤمن". (سنن النسائي، رقم: ٤٨٠٧. سنن الترمذي، رقم: ١٤١٣)

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو حسن کہا ہے اور دیت کے مسئلے میں اہل علم کے اختلاف کو بھی نقل فرمایا ہے۔ (سنن الترمذي، باب ماجاء في دية الكافر)

علامہ ابن رشد قرطبی نے بدایۃ المجتہد میں دیت کے مسئلے میں اہل علم کے اختلاف کو نقل فرمایا ہے: ”أما دية أهل الذمة إذا قتلوا خطأ، فإن للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال: أحدها: أن ديتهم على النصف من دية المسلم...، والقول الثاني: أن ديتهم ثلاث دية المسلم...، والقول الثالث: أن ديتهم مثل دية المسلمين“. (بداية المجتهد ٤/١٩٦-١٩٧)

اور مودودی صاحب کا یہ کہنا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نصف دیت اپنے لیے لیتے تھے، تو یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح الزام ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ نے سنن کبری میں زہری سے روایت کیا ہے ”كان معاوية أعطى أهل المقتول النصف، وألقى النصف في بيت المال“. (السنن الكبرى للبيهقي ٨/١٠٢)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ آدھی دیت مقتول کے ورثاء کو دیتے تھے اور نصف بیت المال میں جمع کرتے تھے۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کے سلسلے میں نہایت محتاط تھے:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کو اللہ اور مسلمانوں کا مال تصور کرتے تھے اور اسے اسلامی قواعد کے خلاف نہیں استعمال کرتے تھے۔ بیت المال کے سلسلے میں ناروا تصرف کے الزامات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں غلط بیانی پر مبنی ہیں۔ حافظ ابن عساکر نے عطیہ بن قیس سے روایت کی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بیت المال کے بارے میں بہت ہی محتاط تھے، اسے اپنا ذاتی مال نہیں سمجھتے تھے۔ ”عن عطية بن قيس قال: خطبنا معاوية فقال: إن في بيت مالكم فضلا عن عطاءِ كم وأنا قاسم بينكم ذلك، فإن كان فيه قابلا فضلا قسمته عليكم، وإلا فلا عتبية عليَّ، فإنه ليس مالي وإنما هو فئ الله الذي أفاء عليكم“. (تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٩/١٧٠)

علامہ ابن تیمیہ ابن عساکر کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وفضائل معاوية في حسن السيرة، والعدل، والإحسان كثيرة“. (منهاج السنة ٦/٢٣٤)

ابن عساکر دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”معاوية ومن كان معه في عصره بالشام من الصحابة والتابعين أتقى لله وأشد محافظة على أداء فرائضه، وأفقه في دينه“. (تايخ دمشق لابن عساكر ١/٣٦٦)

مولانا محمد نافع صاحب نے لکھا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ان ایام میں جن میں یہ واقعات پیش آئے اکابر صحابہ کرام کی ایک خاصی جماعت موجود تھی۔ مثلاً عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، مسور بن مخرمہ، زید بن ثابت، سائب بن یزید، عقیل بن ابی طالب، حسین بن علی، ابو ہریرہ اور عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم۔ ان حضرات

میں سے کسی بزرگ نے ان اموال کی تقسیم کے معاملہ میں کوئی اعتراض نہیں کھڑا کیا؛ حالانکہ یہ حضرات خلاف شرع معاملہ پائے جانے پر خاموشی اختیار کرنے والے نہیں تھے، اور شرعی قواعد کی صریح خلاف ورزی کی تائید کرنے والے نہیں تھے۔اس پر مستزاد یہ بات ہے کہ بیت المال سے اس دور میں ان تمام حضرات کو درجہ بدرجہ وظائف اور عطایا جاری ہوتے تھے۔ بیت المال کے اموال میں اگر شرعی احکام کی صریح خلاف ورزی پائی گئی تھی تو ان حضرات نے اعتراض کیوں نہیں کیا؟! اور وہاں سے اموال حاصل کرنے سے اجتناب کیوں نہیں کیا؟!... اس معاملے میں ان حضرات کا تعامل ہی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں صفائی پیش کرنے اور دفاع کرنے کے لیے کافی ووافی ہے۔ (سیرت حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ،ص ۶۹۴-۶۹۵)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا بغرض تجارت مورتیوں کو ہندوستان بھیجنا ثابت نہیں:

عبد اللہ ہریری نے طبری کی اس روایت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخی کی کوشش کی ہے:

"حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا عبد الرحمن، قال: حدثنا سفيان، عن الأعمش عن أبي وائل، قال: كنت مع مسروق بالسلسلة، فمرت عليه سفينة فيها أصنام ذهب وفضة، بعث بها معاوية إلى الهند تُباع، فقال مسروق: لو أعلم أنهم يقتلوني لغرقتها، ولكن أخشى الفتنة". (تهذيب الآثار للطبري، مسند علي، ص ۲۴۱، رقم: ۳۸۲)

بلاذری نے انساب الاشراف میں اس روایت کو اعمش عن ابی وائل کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: **"عن الأعمش عن أبي وائل قال: كان مسروق بالسلسلة، فمرت به سفائن فيها أصنام من صفر تماثيل الرجال، فسألهم عنها فقالوا: بعث بها معاوية إلى أرض السند والهند تباع له، فقال مسروق: لو (لا) أعلم أنهم يقتلونني لغرقتها، لكني أخاف أن يعذبوني ثم يفتنوني، والله ما أدري أي الرجلين معاوية، أرجل قد يئس من الآخرة فهو يتمتع من الدنيا، أم رجل زين له سوء عمله".** (أنساب الأشراب للبلاذري ۱۳۷/۵)

اس روایت کو طبری اور بلاذری کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں کیا، حتی کہ روافض کی کتابوں میں بھی یہ روایت نہیں ملتی؛ البتہ طبری اور بلاذری نے اس جیسی اور بھی بہت سی جھوٹی روایات اپنی کتابوں میں جمع کردی ہیں۔

یہ روایت سنداً و متناً دونوں طرح صحیح نہیں۔اس میں اعمش کا عنعنہ ہے اور اعمش مدلس ہیں اور ان پر تشیع کا دھبہ ہے۔ **"قال خلال: قال مهنّا: سألت أحمد عن حديث الأعمش، عن أبي وائل أن معاوية لعب بالأصنام. فقال: ما أغلظ أهل الكوفة على أصحاب رسول الله، ولم يصح الحديث.**

وقال: تكلم به رجل من الشيعة". (المنتخب من علل الخلال، ص ۲۵، رقم:۱۴۳)

امام احمد یہ اس شخص کے بارے میں فرمارہے ہیں جو یہ کہتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے (العیاذ باللہ) بتوں کے ساتھ کھیلا۔ وہ شخص کس قدر غلیظ شیعہ ہوگا جو یہ کہتا ہو کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ (العیاذ باللہ) بتوں کی تجارت کرتے تھے۔ اور کیا یہ اس صحیح حدیث کے مخالف نہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمارہے ہیں: "اللّٰهم اجعله هادِيًا مهدِيًّا واهدِ به". (سنن الترمذي، رقم:۳۸۴۲) کیا وہ شخص ہدایت یافتہ ہوگا اور لوگوں کو اس سے ہدایت ملتی ہوگی جو بتوں کا تاجر ہو؟! جیسا کہ کذابوں کا گمان ہے۔

نیز اس روایت کو ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی ذکر کیا ہے؛ لیکن اس میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں۔ "حدثنا أبو معاوية قال: حدثنا الأعمش، عن شقيق، عن مسروق، قال: مر عليه وهو بالسلسلة بتماثيل من صفر تباع، فقال مسروق: لو أعلم أن ينفُق لضربتها، ولكني أخاف أن يعذبني فيفتنني، والله ما أدري أي الرجلين؟ رجل قد زين له سوء عمله، أو رجل قد أيس من آخرته فهو يتمتع من الدنيا". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۲۲۶۸۴)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں مسروق کا یہ قول اس لیے بھی بعید معلوم ہوتا ہے کہ مسروق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بلند مقام کو بہتر طریقے پر ملحوظ رکھتے تھے؛ چنانچہ جب بعض مسائل میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا، اور کافر کو مسلمان کا وارث نہیں بنایا، اور یہ مسئلہ مسروق کے سامنے پیش ہوا تو مسروق کہنے لگے: "وما أحدث في الإسلام قضاء أحب إلي منه". (سنن الدارمي، رقم:۳۰۳) اور سنن سعید بن منصور میں ہے: "فقال مسروق بن الأجدع: ما أحدث في الإسلام قضاء أعجب منه".

(سنن سعيد بن منصور، رقم: ۱۴۵)

اس سے معلوم ہوتا کہ مسروق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے قضا اور فیصلوں کو نہایت پسندیدہ خیال کرتے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کو کسی قسم کا عناد اور رنجش نہیں تھی۔ خلیفہ ابن خیاط لکھتے ہیں کہ قاضی شریح کوفہ سے بصرہ گئے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے ان کے قائم مقام مسروق کو کوفہ کا قاضی بنایا گیا۔ "الكوفة: لم يزل شريح قاضيًا عليها حتى أحدره زياد معه إلى البصرة، فقضى عليها بعده مسروق بن الأجدع". (تاريخ خليفة ابن خياط، ص۲۲۸) اگر وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو قابلِ اعتراض اور لائقِ طعن سمجھتے تو ان کی طرف سے منصب قضا کیسے قبول کر سکتے تھے!

نیز مذکورہ روایت میں مسروق نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے ظلم زیادتی کے اندیشے کو ظاہر کیا ہے؛ جبکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کسی پر حق گوئی کی پاداش میں ظلم وزیادتی روا نہیں رکھتے تھے؛ چنانچہ مذکورہ روایت کے راوی

خود اعمش نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے عدل وانصاف کے معاملے کو بڑی اہمیت دی ہے۔آپ کا بیان ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ عدل وانصاف میں مشہور خلیفہ عادل حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے بھی فائق تھے۔ابوبکر خلال نے اپنی سند سے ابوہریرہ المکتب سے روایت کیا ہے: "قال أبو هريرة المكتب: كنا عند الأعمش فذكروا عمر بن عبد العزيز وعدله، فقال الأعمش: فكيف لو أدركتم معاوية؟ قالوا: في حلمه؟ قال: لا والله، بل في عدله". (السنة لأبي بكر الخلال، رقم:٦٦٧. وذكره الذهبي في المنتقى، ص٣٨٨. وابن تيمية في منهاج السنة ٦/٢٣٣)

مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ حق گوئی پر کوئی ظلم وزیادتی کرنے والے نہیں تھے،اور مسروق کی طرف حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں طعن کی نسبت درست نہیں۔

نیز تاریخ واسط میں طبری کی روایت أعمش عن أبي وائل ہی کی سند سے طبری کی روایت کے برعکس ہے، جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ ان کشتیوں میں ہدایا تھے جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے بھیجے گئے تھے۔ "عن الأعمش، عن أبي وائل قال: كنت مع مسروق بسلسلة واسط فمرت سفن فيها هدايا إلى معاوية". (تاريخ واسط، ص٣٧)

نیز اعمش مدلس ہیں اور انھوں نے سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔عبد الرحمٰن المعلمی لکھتے ہیں: "ففي رواية الأعمش أحاديث كذلك ضعفها أهل العلم بعضها بضعف بعض من فوق الأعمش في السند، وبعضها بالانقطاع، وبعضها بأن الأعمش لم يصرح بالسماع وهو مدلس، ومن هذا الأخير حديث في شأن معاوية ذكره البخاري في تاريخه الصغير (ص٦٨) ووهنه بتدليس الأعمش، وهكذا في رواية عبد الرزاق وآخرين". (التنكيل ١/١٣٩)

معلّمی الفوائد المجموعہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: "إذا استنكر الأئمة المحققون المتن، وكان ظاهر السند الصحة، فإنه يتطلبون له علة، فإذا لم يجدوا علة قادحة مطلقا، حيث وقعت، أعلوه بعلة ليست بقادحة مطلقا، ولكنهم يرونها كافية للقدح في ذلك المنكر، فمن ذلك: إعلاله بأن راويه لم يصرح بالسماع هذا، مع أن الراوي غير مدلس، أعل البخاري بذلك خبرا رواه عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب، عن عكرمة. تراه في ترجمة عمرو من التهذيب. ونحو ذلك كلامه في حديث عمرو بن دينار في القضاء بالشاهدين واليمين.

پھر موصوف اس کی اور بھی متعدد مثالیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وحجتهم في هذا: أن عدم القدح بتلك العلة مطلقًا إنما بني على أن دخول الخلل من جهتها نادر، فإذا اتفق أن يكون

المتن منكرا، يغلب على ظن الناقد بطلانه، فقد يحقق وجود الخلل، وإذ لم يوجد سبب له إلا تلك العلة، فالظاهر أنها هي السبب، وأن هذا من ذلك النادر الذي يجيء الخلل من جهتها". (مقدمة الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، ص ١١-١٢)

نیز اعمش پر تشیع کا الزام ہے؛ چنانچہ عجلی فرماتے ہیں: "وكان فيه تشيع". (تهذيب التهذيب ٢٢٢/٤)
اور جو شیعیت زدہ ہو اس کی روایت بنوامیہ -خصوصاً حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ- کے خلاف قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

اور اگر بالفرض مسروق کے اس قول کو ہم ثابت مان بھی لیں تو معلوم نہیں کہ مسروق کو کس نے یہ بتایا کہ کشتی میں کیا ہے؟ اور یہ کس کی ہے؟ اور کہاں جا رہی ہے؟ اور یہ بات بعید نہیں کہ یہ کسی کوفی شیعہ کی حرکت ہو جس نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر افترا پردازی کے ارادے سے مسروق سے یہ بات کہی ہو؛ جبکہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسروق "سلسلہ" پر کسی چیز کے بارے میں تفتیش نہیں کرتے تھے، صرف اپنے پاس سے گزرنے والے سے کہتے تھے کہ اگر تمھارے پاس ہمارا کچھ حق ہے تو ہمیں دے دو۔ "عن أبي إسحاق قال: كان مسروق على السلسلة، فكان من مرّ به أعطاه شيئًا قبِل منه ويقول: معك شيء لنا فيه حق؟ فإن قال: نعم، وإلا قال له: اذهب". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ١٠٦٧٣)

بلاذری نے اس روایت کو دوسری جگہ فتوح البلدان میں واقدی سے بلا سند ذکر کیا ہے: "قال الواقدي: سبى عبد الله بن قيس الدرقي سقلية، فأصاب أصنام ذهب وفضة مكللة بالجواهر، فبعث بها إلى معاوية، فوجه بها معاوية إلى البصرة لتحمل إلى الهند فتباع هناك ليثمن بها". (فتوح البلدان ١٥٨/١)

یہ روایت بلا سند ہے اور واقدی متروک و متہم بالکذب ہے۔ (میزان الاعتدال ٦٦٥/٣)

شیخ عبد اللہ ہرری نے العقیدۃ السنیہ شرح العقیدۃ الطحاویہ اور المقالات السنیۃ میں جگہ جگہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخانہ کلمات لکھے ہیں؛ جبکہ گزشتہ صفحات میں آپ نے سنی اور شیعہ کتب کے حوالے سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے عمدہ اور مناسب کلمات ملاحظہ کر چکے ہیں۔
حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کے درمیان کوئی ذاتی عناد اور نسلی عداوت نہیں تھی؛ بلکہ ان سے اپنے اپنے نظریات کے تحت یہ امور صادر ہوئے۔ یہ حضرات ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے اور فرق مراتب کا لحاظ رکھتے اور اسے تسلیم کرتے تھے؛ چنانچہ جب ابو مسلم خولانی نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے کہا: "أنت تنازع عليًّا، أم أنت مثله؟" تو آپ نے فرمایا: "لا، والله! إني لأعلم إنَّ عليًّا أفضل مني، وإنه لأحق بالأمر مني...".

(تاريخ دمشق لابن عساكر ١٣٢/٥٩)

جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کی اطلاع حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو آپ بے ساختہ رونے لگے۔ "لما

جاء قتل علي إلى معاوية جعل يبكي، فقالت له امرأته: أتبكيه وقد قاتلته؟ فقال: ويحك إنك لا تدرين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم.(تاريخ دمشق لابن عساكر ١٤٢/٥٩)

اور جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ضرار صدائی نے - جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خاص حمایتی تھے - حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس آپ کے اوصاف بیان کیے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اتنا روئے کہ آپ کی داڑھی تر ہوگئی۔ ''وكان ضرار من أصحابه (علي) فدخل على معاوية بعد موته فقال: صف لي عليًّا... فبكى معاوية حتى اخضلت لحيته'' . (شرح مئة كلمة لابن ميثم البحراني ٤٤٥/١. مواقف الشيعه للميانجي ٤١١/١. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٦٥/٤. وانظر: حلية الأولياء لأبي نعيم ٨٤/١. والتبصرة لابن الجوزي ٤٥٠/١. والاستيعاب لابن عبد البر ١١٧٠/٣. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٠١/٢٤)

دوسری طرف حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے فرماتے ہیں: ''أيها الناس لا تكرهوا إمارة معاوية، والله! لو قد فقدتموه لقد رأيتم الرؤوس تنزو من كواهلها كالحنظل''.(المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٩٠٠٩)

اگر حضرت معاویہ نہ ہوں تو تم لوگوں کے سروں کو ان کے کندھوں سے گرتے ہوئے دیکھو گے۔

مذکورہ عبارات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان دو حضرات کے درمیان جنگ وجدال جو وقتی طور پر پیش آیا وہ بنا بر عناد نہ تھا اور فسادِ نیت پر مبنی نہ تھا، یہ ہنگامی مسائل کے درجے میں تھا جو ختم ہوگیا؛ البتہ معاند راویوں اور حق سے بھٹکے ہوئے ناقلین نے ان چیزوں کو دائمی کینہ اور عداوت کی صورت میں نقل کیا ہے۔ مشہور مورخ ابن خلدون لکھتے ہیں: ''كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حق كما توهمه متوهم وينزع إليه ملحد''. (تاريخ ابن خلدون ٢٥٧/١)

حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل کون؟

اشکال:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا: ''ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار''. (صحيح البخاري، باب التعاون في بناء المسجد، رقم: ٤٤٧) اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت میں جنگ صفین میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں لڑتے ہوئے اسی لڑائی میں شہید ہوئے۔ ان کی شہادت سے معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت ''فئة باغية'' کا مصداق ہے۔

جواب:

(۱) حافظ ابن رجب نے بخاری کی شرح ''فتح الباری'' میں لکھا ہے کہ ''تقتله الفئة الباغية'' بخاری کے بعض نسخوں میں موجود نہیں۔ نیز یہ کلمات ابوسعید خدری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنے؛ بلکہ دوسرے ساتھیوں سے سنے۔ (فتح الباري لابن رجب ۳/۳۰۵)

(۲) اس حدیث کے دو حصے ہیں، ایک ''ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية''، اور دوسرا: ''يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار''.

تاریخ کی بعض کتابوں میں ایک اور جملہ ''لا أنالها الله شفاعتي'' کا بھی اضافہ ملتا ہے؛ لیکن حافظ ابن کثیر اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ نے اس کے موضوع اور بے اصل ہونے کی وضاحت کردی ہے۔ (البداية والنهاية ۶/۲۱۴. السيرة النبوية لابن كثير ۲/۳۰۹. منهاج السنة ۶/۲۵۹.)

پہلا حصہ بہت سارے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے، جن میں حضرت ابوقتادہ، حضرت عمرو بن العاص، حضرت ام سلمہ، حضرت خزیمہ، حضرت ابو ہریرہ، حضرت عثمان بن عفان، حضرت حذیفہ، حضرت ابوایوب، حضرت ابورافع، حضرت ابوالیسر، حضرت عبداللہ بن عمرو وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں، ان حضرات سے صرف پہلا حصہ یعنی ''ويحَ عمارٍ، تقتله الفئة الباغية'' مروی ہے، دوسرا حصہ ان کی روایات میں موجود نہیں۔

دوسرا حصہ صرف حضرت ابوسعید خدری اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً اور مجاہد سے مرسلاً مروی ہے۔

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت (جو عکرمہ کی سند سے مروی ہے) کو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح (رقم: ۴۴۷) میں روایت کیا ہے۔ اور ابن عمرؓ کی روایت کو طبرانیؒ نے المعجم الکبیر (رقم: ۱۳۲۷۶) میں ذکر کیا ہے، جس میں عبدالنور متہم بالوضع راوی ہے۔ اور مجاہدؒ کی روایت کو ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنف (رقم: ۳۲۹۱۳) میں ذکر کیا ہے۔

جن روایات میں صرف پہلا حصہ مذکور ہے، ان میں سے بعض روایات صحیح مسلم میں، بعض سنن ترمذی میں، بعض سنن نسائی، مسند احمد، مصنف عبدالرزاق، مسند ابی یعلی، مسند بزار، مسند حمیدی اور مستدرک حاکم میں ہیں، اور ان تمام روایات کو طبرانی نے اپنی معاجم میں ذکر کیا ہے، اور ان میں سے اکثر کی سند صحیح یا حسن ہے۔ تطویل کے خوف سے ان روایات کی سند، الفاظ اور ان پر محدثین کی تعلیقات وتشریحات کو یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔

پہلے حصے کو اکثر حضرات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت پر محمول کرتے ہیں اور ان کو باغی قرار دیتے ہیں؛ لیکن یہ حقیقت کے خلاف ہے، اس کا مصداق وہ ٹولہ ہے جو خلافت اسلامیہ کی توسیع کا دشمن تھا اور جنھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف بغاوت کی تھی۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بیعت ہی نہیں کی تھی تو بغاوت کہاں؟ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد یہ تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج میں باغیوں کی موجودگی خلافتِ

اسلامیہ کے لیے ناسور ہے، جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت چنداں مفید نہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جماعت کے مقابلے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ثابت قدمی اور شہادت کی بشارت عنایت فرمائی۔ اس ٹولے کے سرغنہ مصر میں موجود تھے، ان میں عبداللہ بن سبا، سودان بن حمران، کنانہ بن بشر نمایاں ہیں۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو جو بوڑھے ہو چکے تھے حالات کی تحقیق اور باغیوں کو سمجھانے کے لیے مصر بھیجا، حضرت عمار رضی اللہ عنہ ان کو سمجھانے گئے تھے؛ لیکن ان کی چکنی چپڑی باتوں میں آ گئے اور مصر سے واپس نہیں آئے اور عثمان رضی اللہ عنہ کے مستعفی ہونے کو مصلحت سمجھتے تھے، بعد میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے ساتھ تھے، اور جنگ صفین میں باغیوں کی جماعت نے ان کو شہید کر دیا۔

حضرت عمار رضی اللہ عنہ خود فرماتے ہیں: **"حدثني حبيبي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني لا أموت إلا قتلا بين فئتين مؤمنتين"**. (التاريخ الصغير للإمام البخاري، رقم: ۳۱۲)

مذکورہ دونوں روایتوں کو جمع کرنے کی صورت میں واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی موت مومنین کی دو جماعتوں کے درمیان میں قتل کی صورت میں واقع ہوگی اور ان کو قتل کرنے والی باغیوں کی جماعت ہوگی، جیسا کہ "تقتله الفئة الباغية" سے واضح ہے۔ اور باغیوں سے مراد خوارج کی وہ جماعت ہے جنھوں نے خلیفہ راشد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی اور بالآخر آپ کو شہید کر ڈالا۔

بعض حضرات نے تاریخ طبری اور تاریخ ابن خلدون کے حوالے سے لکھا ہے کہ باغیوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مخلص و معتمد علیہ نمائندے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو افشائے راز کے خوف سے مصر سے مدینہ آتے ہوئے دھوکہ سے ہلاک کر دیا تھا۔ اور حضرت عمار جنگ جمل و صفین میں موجود نہیں تھے؛ بلکہ شہادت عثمان رضی اللہ عنہ سے چند ماہ پہلے ہی شہید ہو چکے تھے۔

"قالوا: نشير عليك (أي: عثمان) أن تبعث رجالا ممن تثق بهم إلى الأمصار حتى يرجعوا إليك بأخبارهم، فدعا محمد بن مسلمة فأرسله إلى الكوفة، وأرسل أسامة بن زيد إلى البصرة، وأرسل عمار بن ياسر إلى مصر، وأرسل عبد الله بن عمر إلى الشام، وفرق رجالا سواهم، فرجعوا جميعًا قبل عمار... واستبطأ الناس عمارًا حتى ظنوا أنه قد أغتيل. فلم يفجأهم إلا كتاب من عبد الله بن سعد بن أبي سرح يخبرهم أن عمارا قد استماله قوم بمصر وقد انقطعوا إليه، منهم عبد الله بن السوداء وخالد بن ملجم وسودان بن حمران وكنانة بن بشر". (تاريخ الطبري ۹۹/۵، ط: مكتبة الرياض)

اور ابن خلدون کے الفاظ ہیں: **" فثبطوا عمارا عن المسير إلى المدينة"**. (تاريخ ابن خلدون

١/٦٦٣، ط: المكتبة العصرية)

یعنی لوگوں نے عمار کو مصر سے مدینہ واپس جانے سے روک لیا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جن صحابہ کو مختلف شہروں کے حالات کی تحقیق کے لیے بھیجا تھا وہ سب حضرات سوائے عمار کے اپنے سے متعلق شہروں کے حالات کی تحقیق کے بعد مدینہ واپس آ گئے ،جس سے لوگوں کو خیال ہوا کہ عمار کو شہید کر دیا گیا ہے۔

لیکن طبری وابن خلدون کی اس روایت میں ان کے مصر یا مصر سے مدینہ واپس آتے ہوئے شہید کیے جانے کی صراحت نہیں؛ جبکہ صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمار جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت میں موجود تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو لوگوں کو اپنی نصرت پر آمادہ کرنے کے لیے کوفہ بھیجا تھا۔

قال أبو وائل: لما بعث عليٌّ عمارًا والحسنَ إلى الكوفة ليستنفرهم، خطب عمار فقال: إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة، ولكن الله ابتلاكم لتتبعوه أو إياها". (صحيح البخاري، رقم: ٣٧٧٢)

لفظ "ویح" کے معنی کی وضاحت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمار کے لیے "ویح" بمعنی افسوس کا لفظ استعمال فرمایا، جس میں اشارہ ہے کہ افسوس آپ جس جماعت کے موقف کو صحیح سمجھ کر اس کے ساتھ ہوں گے وہی جماعت آپ کو قتل کرے گی۔

"ویح" افسوس کے موقع پر استعمال ہوتا ہے؛ ابن ماجہ میں اس شخص کے بارے میں جس نے سو آدمیوں کو قتل کیا تھا اور پھر توبہ کی نیت سے ایک عالم کے پاس گیا، یہ الفاظ آئے ہیں: "**ويحك ومن يحول بينك وبين التوبة**". (سنن ابن ماجه، رقم: ٢٦٢٢) یعنی آپ کی پریشانی پر افسوس ہے، آپ اور آپ کی توبہ کے درمیان کون رکاوٹ بن سکتا ہے!

ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے ہجرت کے متعلق سوال کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**ويحك، إن شأنَها شديد**". (صحيح البخاري، باب زكاة الإبل، رقم: ١٤٥٢)

علامہ عینی عمدۃ القاری میں "ويحك" کے تحت لکھتے ہیں: "**كلمة تقال عند الزجر والموعظة والكراهة لفعل المقول له**". (عمدة القاري ٦/٤٤٦، نقلاً عن الداودي)

یعنی "ويحك" وعظ، ڈانٹ اور مخاطب کے فعل کی ناپسندیدگی کے موقع پر کہا جاتا ہے۔ یہاں مراد صرف افسوس ہے۔

''فئة باغية '' کا مصداق وہ جماعت ہے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کی باغی تھی:

اب ہم کچھ قرائن اور شواہد ذکر کرتے ہیں جن سے واضح ہو جائے گا کہ ''فئة باغية'' کا مصداق حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت سے باغی جماعت ہے، اور وہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل تھے۔ عمار کا قتل کرنا اور تا قیامت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو بدنام کرنا ان کے لیے آسان تھا۔ انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ایسا بدنام کیا کہ بعض اونچے درجے کی تحقیق کرنے والے بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی سمجھنے لگے:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے '' تقتله الفئة الباغية'' فرمایا، جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ جماعت مراد ہے جس کی بغاوت سب مسلمانوں میں مسلم ہے، اور وہ قاتلین عثمان ہیں، جن کی کاروائی کو سب صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بغاوت مانتے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حفاظت کے لیے مقرر کیا تھا۔ ابن کثیر لکھتے ہیں: ''ذكر حصر أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه: لمّا وقع ما وقع يوم الجمعة... ولزم كثير من الصحابة بيوتهم، وسار إليه جماعة من أبناء الصحابة عن أمر آبائهم، منهم الحسن والحسين وعبد الله بن الزبير -وكان أمير الدار- وعبد الله بن عمرو بن العاص، وصاروا يحاجون عنه ويُناضِلون دونه أن يصل إليه أحد منهم''. (البداية والنهاية ۱۷۶/۷)

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کا لقب دیا؛ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: أن النبي صلى الله عليه وسلم صعد أُحدًا وأبو بكر وعمر وعثمان، فرجَف بهم، فقال: ''اثبُتْ أحدُ فإنما عليك نبيٌّ وصديقٌ وشهيدان''. (صحيح البخاري، رقم: ۳٦۷۵)

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ اے عثمان اگر آپ سے منافقین خلافت کی قمیص اتارنا چاہیں تو مت اتارنا؛ عن النعمان بن بشير عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ''يا عثمانُ إنْ ولّاك الله هذا الأمر يومًا، فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذي قمّصك اللهُ فلا تخلعه''، يقول ذلك ثلاث مرات. قال النعمان: فقلت لعائشة: ما منعكِ أن تعلمي الناس بهذا؟ قالت: أُنسِيتُه. (سنن ابن ماجه، رقم: ۱۱۲. وسنن الترمذي، رقم: ۳۷۰. وقال الترمذي: حديث حسن. ومسند أحمد، رقم: ۲٤۵٦٦، وإسناده صحيح)

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود دوسری حدیث میں ''فئة باغية'' کی تشریح کی طرف اشارہ فرمایا؛ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم پر اعتراض کیا اور بعض صحابہ نے اس کے قتل کا ارادہ کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور یہ فرمایا: ''دعوه سيكفِيكُموه غيرُكم، يُقتَل في الفئة الباغية،

يَـمـرُقـون مـن الدِّين كما يَمرُق السهمُ من الرَّمِيَّة، قتالُهم حقٌّ على كل مسلم". (السنة لابن أبي عاصم، رقم: ۹۱۱)

اس کو چھوڑ دو، دوسرے حضرات اس کو قتل کر کے آپ کو اس کے قتل سے بچائیں گے۔ یہ لوگ دین سے اس طرح نکلیں گے جیسے تیر شکار سے نکلتا ہے۔ ان کا قتال ہر مسلمان پر ضروری ہے۔

یہ شخص خوارج میں سے تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں قتل ہوا، اس سے واضح ہوا کہ "فـئة بـاغية" خوارج ہیں، ان کو خوارج نام بعد میں ملا؛ لیکن پہلے سے ان کی حقیقت موجود تھی، گویا کہ عثمان رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی وجہ سے اکہرے خوارج تھے، بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی منحرف ہو کر دہرے خوارج بن گئے، پہلے ان کا نام "فئة باغية" تھا، پھر ان کا نام خوارج پڑ گیا۔

(۳) مستدرک حاکم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اپنے بیٹے علی اور عکرمہ کو ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے پاس اس حدیث کے سننے کے لیے بھیجا تھا جو خوارج سے متعلق ہے: عن عـكـرمة عن ابـن عباس رضي الله عنهما أنه قال له ولابنه عليٍّ: انطلقا إلى أبي سعيد فاسمَعا منه حديثه في شـأن الـخوارج، فانطلَقا فإذا هو في حائط له يُصلِح فلما رآنا أخَذ رداءَه، ثم احتبَى، ثم أنشأ يُـحـدِّثـنـا حتـى عـلا ذكرُه في المسجد فقال: كنا نحمِل لبِنةً لبنةً وعمارٌ يحمِل لبِنتَين لبِنتين فـرآه الـنبـيُّ صـلى الله عليه وسلم فجعل ينفُض التراب عن رأسه ويقول: يا عمار! ألا تـحمل لبـنةً لبـنةً كـمـا يـحمل أصحابُك؟ قال: إني أريد الأجر عند الله، قال: فجعل ينفض ويقول: "ويح عمارٍ تقتله الفئة الباغية"، قال: ويقول عمار: "أعوذ بالله من الفتن". (المستدرك للحاكم، رقم: ۲۶۵۳. وقال الحاكم: صحيح على شرط البخاري. ووافقه الذهبي)

معلوم ہوا کہ "تقتله الفئة الباغية" کا تعلق خوارج سے ہے، اور فرقہ خوارج جو "فئة باغية" ہے اسی نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔

(۴) ایک روایت میں یوں آیا ہے: "وذلك فعل الأشقياء الأشرار".

عـن مـجـاهـد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما لهم ولعمار يدعوهم إلى الـجـنة ويـدعـونـه إلى النار، وذلك فعل الأشقياء الأشرار". (تـاريـخ دمشـق لابن عساكر ۴۳/۴۰۲، و۴۰۳. وفي المصنف لابن أبي شيبة (رقم: ۳۲۹۱۳) بلفظ: "وكذلك دأب الأشقياء الفجار". قال الشيخ محمد عوامة: هذا من مراسيل مجاهد برجال ثقات".

اور ایک روایت میں آیا ہے: "لا يـقـتـلـك أصـحــابـي، ولـكـن تـقـتلـك الفئة الـبـاغـية". (وفاء

الوفاء ١/٢٥٤) اس سے پتہ چلا کہ یہ بدبختوں کا کام تھا، صحابہ کرام قتل میں ملوث نہیں تھے۔

صحیح بخاری کی شرح میں علامہ عینی رحمہ اللہ نے ابن بطال سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: " إنما يصح هذا في الخوارج الذين بعث إليهم عليٌّ عمارًا يدعوهم إلى الجماعة". (عمدة القاري ٤/٢٠٩)

لیکن یہ جواب صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، خود علامہ عینی اس جواب کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ولكن لا يصح هذا لأن الخوارج إنما خرجوا على عليٍّ رضي الله تعالى عنه بعد قتل عمار بلا خلاف بين أهل العلم بذلك؛ لأن ابتداء أمرهم كان عقيب التحكيم بين عليٍّ ومعاويةَ، ولم يكن التحكيم إلا بعد انتهاء القتال بصفين، وكان قتل عمار قبل ذلك قطعا ". (عمدة القاري ٤/٢٠٩)

ہاں ممکن ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو مصر بھیجنے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی شامل ہوں۔

(۵) اگر " فـئة بـاغية" سے مراد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت تھی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کی بات چیت کے لیے حکم کیوں مقرر فرمایا؟! جس کے نتیجے میں قتال موقوف ہوا۔ باغیوں کے لیے تو قرآنی فیصلہ موجود ہے: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيْءَ إِلَى أَمْرِ اللّٰهِ﴾. (الحجرات: ۹) ثالثی کی ضرورت ہمیشہ وہاں پیش آتی ہے جب دونوں متحارب گروہوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہوں کہ جن سے کھل کر یہ واضح نہ ہوتا ہو کہ حق پر کون ہے، دونوں فریق اپنے اپنے دعووں کے مطابق اپنے کو حق پر سمجھتے ہوں۔

پھر اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا باغی ہونا ثابت ہو چکا تھا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے حکومت سے دستبردار ہو کر کیوں حکومت اُن کے حوالے کر دی؟ ان پر تو قتال فرض ہونا چاہیے تھا، نہ کہ مسلمانوں کی زمامِ قیادت ہی اُن کے سپرد کر دی جاتی۔ پھر مزید لطف یہ کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے کی تائید وتصدیق اُس وقت کی پوری ملت اسلامیہ نے کی اور سب نے خوشی منائی اور اس سال کا نام ہی عام الجماعۃ رکھ دیا گیا۔ علاوہ ازیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اس فعل کی تحسین وستائش کی؛ حالانکہ اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فی الواقع باغی ہوتے تو حضرت حسن کے اس فیصلے سے نہ مسلمانوں کو کوئی خوشی ہونی چاہیے تھی اور نہ ہی رسول اللہ رسول اللہ علیہ وسلم اس کی تعریف کرتے۔ اور اگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ فی الواقع باغی تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے "اللّٰهم اجعله هاديًا مهديًّا واهد به". (سنن الترمذي، رقم: ٣٨٤٢. وقال الترمذي: حديث حسن غريب) کے الفاظ کیوں استعمال فرمائے؟!

(٦) اگر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد یہ ثابت ہو جاتا کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت ہی قاتل اور باغی ہے، تو پھر ابو ایوب انصاری، ابو ہریرہ، ام سلمہ، ابن عمر اور ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم جو حدیث "ويحَ عمارٍ..."

کے راوی ہیں، کیوں قتال سے الگ رہے؟! ان کو تو پھر باغیوں کے مقابلے میں صف آرا ہونا چاہیے تھا۔

اسی طرح وہ تین صحابہ کرام: ابوقتادہ، خزیمہ بن ثابت، اور ابوالیسر رضی اللہ عنہم جنھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا اور وہ حدیث "ویح عمار" کے راوی بھی ہیں، ان میں سے کسی سے بھی صحیح سند سے یہ ثابت نہیں کہ انھوں نے محض اس حدیث کی بنا پر حق و باطل کا اندازہ لگا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا ہوں، اور نہ ہی ان سے یہ ثابت ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد انھوں نے اس حدیث کو مدارِ استدلال بنا کر دوسرے فریق کو باغی کہا ہو؛ حالانکہ ان تین اشخاص میں سے ایک حضرت ابوقتادہ سن ۵۴ھ، اور دوسرے حضرت ابوالیسر کعب بن عمرو سن ۵۵ھ تک زندہ رہے۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے متعدد حضرات جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ، عبیدہ السلمانی، اور ابومسلم خولانی صلح کی بات چیت کے لیے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس آتے جاتے رہے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گروہ میں حضرت عمار رضی اللہ عنہ موجود تھے؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب میں سے کسی نے بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یا ان کی جماعت کو یہ بات یاد نہیں دلائی کہ عمار رضی اللہ عنہ ہمارے لشکر میں موجود ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کے مطابق ان کو ایک باغی گروہ قتل کرے گا، ممکن ہے کہ تمھار گروہ کے ہاتھوں اُن کا قتل ہو جائے اور تم زبان رسالت سے باغی گروہ قرار پاؤ؛ اس لیے تمھیں ہمارے خلاف جنگ کرنی سے باز آ جانا چاہیے۔

اسی طرح اکثر اکابر صحابہ قتال سے کیوں الگ رہے؟!

شرح العقیدۃ الطحاویہ میں ہے: "**وقعد عن القتال أكثر الأكابر لما سمعوه من النصوص في الأمر بالقعود في الفتنة، ولما رأوه من الفتنة التي تربوا مفسدتها عن مصلحتها**". (شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص ٤٩٤).

اور عشرہ مبشرہ میں سے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہما بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہم خیال تھے، تو وہ کیسے باغی اور مجرم ہو سکتے ہیں! اسی طرح حضرت جریر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی اور دیگر بعض صحابہ کیوں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہ گئے؟ کیا وہ لقب یافتہ باغیوں کے ساتھ رہے؟ یہ کیسے ممکن ہے!!

اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حقیقی بڑے بھائی عقیل بن اَبی طالب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو چھوڑ کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس شام چلے گئے؛ چنانچہ شیعی مورخ لکھتا ہے: "**وفارق (عقيل) أخاه عليًّا أمير المؤمنين في أيام خلافته، وهرب إلى معاوية وشهد صفين معه**". (عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص ١٥)

(۷) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے جب کہا گیا کہ آپ کی جماعت نے عمار رضی اللہ عنہ کو قتل کیا، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ جوان کو لائے تھے انھوں نے ہی قتل کیا۔ یعنی ہماری جماعت کے کسی آدمی نے ان کو قتل نہیں کیا؛

بلکہ ان کا قتل انہی باغیوں اور منافقوں کے ہاتھوں ہوا ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں موجود ہے، انھوں نے ہی حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو قتل کیا، پھر ہمارے نیزوں اور تلواروں کے آگے ڈال دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر فرمایا: پھر تو سید الشہدا حضرت حمزہ کے قاتل حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہوئے؛ کیونکہ وہی ان کو اُحد لے کر گئے تھے؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی مراد بغاۃ اور خوارج تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ اور سچے مسلمان نہ تھے۔ اور باغی وہ لوگ ہیں جنھوں نے امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو جام شہادت پلایا، پھر رات کے اندھیرے میں حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور حضرت عائشہ کے لشکر پر حملہ کر کے صلح کی کوششوں کو سبوتاژ کیا؛ بلکہ یہ پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دوہرا معجزہ ہو جائے گی، ایک یہ کہ حضرت عمار شہید ہوں گے اور دوسرا یہ کہ جو لوگ آپ کو بظاہر قاتل نظر آرہے ہیں وہ قاتل نہیں؛ بلکہ وہ باغی قاتل ہیں جن کی بغاوت پہلے سے مسلمہ ہے۔

عن محمد بن عمرو بن حزم قال: لما قُتِل عمارُ بن ياسر دخل عمرو بن حزم على عمرو بن العاص، فقال: قُتِل عمار، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تقتله الفئة الباغية"، فقام عمرو بن العاص فزِعًا يُرَجِّع حتى دخل على معاوية، فقال له معاوية: ما شأنك؟ قال: قُتِل عمار، فقال معاوية: قد قتل عمارٌ فماذا؟ قال عمرو: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "تقتله الفئة الباغية". فقال له معاوية: دُحِضْتَ في بولك، أَوَ نحن قتلناه؟ إنَّما قتله عليٌّ وأصحابُه، جاء وا به حتى ألقوه بين رماحنا، –أو قال: بين سيوفنا–". (مسند أحمد، رقم: ١٧٧٧٨. والمستدرك للحاكم، رقم: ٢٦٦٣. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي).

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: **"وقد أجاب علي رضي الله عنه عن قول معاوية بأن قال: فرسول الله صلى الله عليه وسلم إذن قتل حمزة حين أخرجه، وهذا من علي رضي الله عنه إلزام لا جواب عنه، وحجة لا اعتراض عليها. قاله الإمام الحافظ أبو الخطاب بن دحية".** (التذكرة للقرطبي، ص ٦٢٧. وانظر أيضًا: فيض القدير ٦/٣٦٥. والبدر المنير ٨/٥٤٨)

حاکم نے مستدرک میں واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ عقبہ بن عامر الجہنی، عمر بن الحارث الخولانی اور شریک بن سلمہ، ان تینوں نے بیک وقت حملہ کر کے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔ (المستدرك، رقم: ٥٦٥٧)

حاکم نے پھر واقدی ہی کی سند سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو ابو غادیہ المزنی نے شہید کیا، اور ایک دوسرے شخص نے ان کے سر کو تن سے جدا کیا اور یہ دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور دونوں کہہ رہے تھے کہ میں نے عمار کو قتل کیا۔ (المستدرك، رقم: ٥٦٥٧)

لیکن مذکورہ دونوں روایتیں واقدی کے متروک ومتہم بالکذب ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں۔واقدی کے بارے میں مفصل کلام گزر چکا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے وہ خوارج تھے جو مسلمانوں میں فتنہ وفساد برپا کرنے اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بدنام کرنے کے درپے تھے۔حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے لشکر کی طرف اس لیے کی کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کرنے والے خوارج خفیہ طور پر فتنہ وفساد برپا کرنے کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل تھے،حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے مخلص ساتھی ہرگز نہیں۔نہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل تھے اور نہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور نہ ہی ان دونوں حضرات کی جماعت میں شامل دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم۔حضرت علی وحضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے دونوں گروہوں کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے **"فئتین عظیمتین من المسلمین"**. (صحیح البخاري، رقم: ٢٧٠٤) فرمایا ہے۔اسلام کے باغی تو اسلام کے مخالف اور اس کی جڑیں کاٹنے والے تھے وہ "المسلمین" کا مصداق کیسے ہوسکتے ہیں!! اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **"اللّٰهم اجعله هاديا مهديا واهد به"** (سنن الترمذي، رقم: ٣٨٤٢) کیا کوئی شخص ہادی ومہدی ہوتے ہوئے باغی اور داعی الی النار بھی ہوسکتا ہے؟!!

اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ جب حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے ساتھ تھے تو پھر مفسدین نے ان کو کیوں شہید کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو تا قیامت بدنام کرنے اور لوگوں کو ان سے بدظن کرنے اور ان پر باغی کی مہر لگانے کے لیے یہ کام کیا۔اکثر تاریخ کے متخصصین نے فئۃ باغیہ کا مصداق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کو قرار دیا ہے۔فوا أسفی علی ہذا۔

جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ امریکہ کے یہودیوں نے جہاد کو بدنام کرنے کے لیے ۱۱ستمبر ۲۰۰۱ء کو خود اپنے ہی ورلڈ ٹریڈ سنٹر پر دھماکہ کرکے پوری دنیا میں مجاہدین کو بدنام کیا اور ان کے خلاف کاروائی کا آغاز کیا۔ایسے واقعات بدمعاش لوگ اتنی کثرت سے کرتے ہیں کہ ان کا شمار بھی مشکل ہے۔

(۸) اس حدیث کا دوسرا حصہ **"یدعوهم إلی الجنة، ویدعونه إلی النار"** ہے،حدیث کا یہ حصہ عکرمہ عن أبی سعید الخدری کی روایت میں مذکور ہے،دوسرے صحابۂ کرام جن سے یہ حدیث مروی ہے ان سے یہ حصہ مرفوعاً مروی نہیں،ہاں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے؛ لیکن اس کی سند میں عبدالنور متہم بالوضع ہے۔

یہ روایت مسلم شریف کتاب الفتن،ترمذی شریف مناقب عمار،خصائص علی للإمام النسائی،صحیح ابن حبان ج۸و۹،مسند ابوداود طیالسی تحت احادیث زید بن ثابت،مصنف ابن ابی شیبہ کتاب الجمل باب ما ذکر فی صفین،

مسند احمد ج ۲،۳،۴،۵،۶، میں موجود ہے۔ ان مقامات پر صرف ایک روایت جو عکرمہ کے ذریعے سے مروی ہے اس میں **یدعوھم الخ** کا اضافہ پایا گیا ہے، باقی مقامات پر دستیاب نہیں ہوا۔ (سیرت حضرت امیر معاویہ لمولانا محمد نافع ص ۴۷۳)۔

یہ روایت عکرمہ عن ابی سعید الخدری کے علاوہ حضرت ابوقتادہ، عمرو بن العاص، ام سلمہ، خزیمہ بن ثابت، ابوہریرہ، عثمان بن عفان، حذیفہ، ابوایوب، ابورافع، ابوالیسر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے، ان کی روایات میں "**یدعوھم الی الجنة**" الخ کا اضافہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ اضافہ عکرمہ نے اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ مدرج ہے۔

عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام:

عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام ہے۔ **قال علي بن المديني: كان عكرمة يرى رأي نجدة الحروري**. (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۷/۲). دوسری جگہ لکھا ہے: "**وكان عكرمه يرى رأي الإباضية**". (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۱۲/۲) ذہبی نے لکھا ہے: "**عكرمة مولى ابن عباس من أوعية العلم تكلموا فيه لرأيه لا لحفظه، اتهم برأي الخوارج، وثّقه غير واحد**". (المغنى في الضعفاء للذهبي ۴۳۸/۲)

تہذیب الکمال میں ہے: "**عن عطاء: كان عكرمة إباضيًا**". امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: "**كان يرى رأي الإباضية**". یحییٰ بن معین کہتے ہیں: "**إنما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة؛ لأن عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية**". صفریہ خوارج کا فرقہ ہے۔ (تهذيب الكمال ۲۷۸/۲۰)

خوارج اگرچہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں کے مخالف تھے؛ لیکن ان کی اصل مخالفت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کے لیے حکم مقرر کیے، تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالف بن گئے۔ تو "**يدعوهم إلى الجنة**" **الخ** کا جملہ جو دراصل مشرکین مکہ سے متعلق تھا اس کو یہاں لگایا گیا؛ تاکہ ذہن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت کی طرف منتقل ہو جائے۔ یہ درحقیقت ادراج ہے، افترا نہیں۔ اسی طرح عکرمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ الفاظ نقل کیے ہیں: "**مِن أين ترى أخذها الحمار**". (شرح معاني الآثار للإمام الطحاوي، أبواب الوتر، رقم: ۱۷۱۹. و في إسناده عبد الوهاب بن عطاء، قيل: لين. وقيل: ثقة. والأكثر على أنه صدوق أو ثقة).

یعنی جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک رکعت وتر پڑھی تو ابن عباس نے کہا اس حمار نے کہاں سے لیا ہے؟ حالانکہ ابن عباس نے بخاری کی روایت کے مطابق "**دَعْهُ؛ فإنه قد صحِب رسول الله صلى الله عليه وسلم**" فرمایا اور دوسری روایت میں "**أصاب؛ إنّه فقيهٌ**" آیا ہے۔ اس لیے یہاں بھی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے

لیے حمار کے لفظ کا استعمال عکرمہ کی خارجیت کا شاخسانہ معلوم ہوتا ہے کہ " دعــه" کا مطلب ان کو اپنے حال پر چھوڑ دو، ان کو نہ چھیڑو۔ جیسے کسی احمق کو-نعوذ باللہ- چھوڑتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

اس سے قطع نظر کہ عکرمہ پر خارجیت کا الزام ہے، بظاہر عکرمہ نے حضرت عمار کے ابتدائی حالات کو جو مشرکین کے ساتھ پیش آئے تھے یہاں درج کر دیا۔ ابتدائے اسلام میں قریش حضرت عمار کو اذیت پہنچاتے تھے اور جہنم یعنی دین سے پھر جانے کی دعوت دیتے تھے، اور حضرت عمار قریش کو جنت کی طرف بلاتے تھے۔ یہ بات حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے بھی ''فیض الباری'' میں بیان فرمائی ہے، لکھتے ہیں: ''أمــا قــولــه ''یــدعوهم إلى الجنة'' فاستيناف لحاله مع المشركين، وإشارة إلى المصائب التي أتت عليه من جهة قريش وتعذيبهم وإلجائهم إياه على أن يكفر ربه، فأبى إلا أن يقول ''الله أحد''. (فيض الباري ۲/ ۵۲)

علامہ ابن کثیر نے ''البدایہ والنہایہ'' میں لکھا ہے: "اختصم رجلان في سلب عمار وفي قتله فأتيا عبد اللّٰـه بـن عمرو بن العاص، ليتحاكما إليه، فقال لهما: ويحكما اخرُجا عني، فإنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم قال -ولعبت قريشٌ بعمار-: "ما لهم ولعمار؟ يدعوهم إلى الجنة، ويدعونه إلى النار''. (البداية والنهاية ۷/ ۲۸۷. في إسناده عمرو بن شمر، قال الجوزجاني: زائغ كذاب. وقال ابن حبان: رافضي يشتم الصحابة. (ميزان الاعتدال ۳/ ۲۶۸)

اس کی سند پر کلام ہے اور اگر یہ روایت صحیح نہ بھی ہو تو یہ حقیقت ہے کہ حضرت عمار نے مکہ مکرمہ میں دعوت دین کی خاطر تکلیفیں برداشت کی ہیں۔ ویسے بھی ''دعوة'' کا لفظ عام طور پر غیر مسلموں کی دعوت میں استعمال ہوتا ہے، مسلمانوں کے لیے تذکیر کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ قـال الله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ مَنْ يَّخَافُ وَعِيْدِ﴾. (ق: ۴۵)

(۹) یہ بھی ممکن ہے کہ جنت سے مراد صلح ہو اور نار سے مراد حرب ہو، قرآن کریم میں حرب کو نار کہا گیا ہے ﴿كُلَّمَآ اَوْقَدُوْا نَارًا لِّلْحَرْبِ اَطْفَاَهَا اللّٰهُ﴾. (المائدة: ۶۴) تو حضرت عمارؓ ان کو مصر میں صلح اور تابعداری کی دعوت دیتے رہے اور مفسدین ان کو حرب وقتال اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی مخالفت کی دعوت دیتے رہے؛ لیکن بقول مؤرخین آخر میں حضرت عمار مفسدین کی باتوں سے متاثر ہو کر مصر میں ان کے ساتھ رہ گئے اور پھر بعد میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شامل ہو گئے۔ یعنی كـان يـدعـوهـم إلى الجنة، أي: الصلح، ويدعونه إلى النار، أي: الحرب.

مستدرک حاکم کی بعض روایات سے بعض صحابہ کرام پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام اور اس کی تحقیق:

حاکم نے مستدرک میں واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ عقبہ بن عامر الجہنی، عمرو بن الحارث الخولانی اور شریک بن سلمہ، ان تینوں نے بیک وقت حملہ کر کے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔(المستدرك ، رقم: ٥٦٥٧)

حاکم پھر واقدی ہی کی سند سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو ابو غادیہ المزنی نے شہید کیا، اور ایک دوسرے شخص نے ان کے سر کو تن سے جدا کیا اور یہ دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت عمر بن العاص رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور دونوں کہہ رہے تھے کہ میں نے عمار کو قتل کیا۔(المستدرك ، رقم: ٥٦٥٧، وسكت الحاكم والذهبي عن هذين الروايتين)

جواب: مذکورہ دونوں روایتیں واقدی کے متروک ومتہم بالکذب والوضع ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "متروك مع سعة علمه". (تقريب التهذيب)

اورعلامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے: "قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضًا والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث.". (ميزان الاعتدال ٣/ ٦٦٥-٦٦٦)

یہ واقدی کذاب کا عقبہ بن عامر، عمرو بن الحارث، شریک بن سلمہ اور ابو غادیہ المزنی ان چاروں صحابہ پر اتہام ہے۔ واقدی کے بارے میں مفصل کلام گزر چکا ہے۔

اب اس بحث کو ہم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر صاحب رحمہ اللہ کی بات پر ختم کرتے ہیں۔ حضرت مولانا فرماتے ہیں: ''حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے مخلص ساتھیوں اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا دامن حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قتل کرنے سے بالکل پاک وصاف ہے، نہ تو انھوں نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو قتل کیا اور نہ ہی وہ باغی اور داعی الی النار بنے۔...الغرض یہ سب کارستانی سبائی پارٹی اور اسلام کے باغی فرقہ کی تھی کہ زبان سے اسلام کا دعوی کرتی رہی اور اندر سے اسلام کی جڑیں کاٹتی رہی۔...حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتلین میں کوئی بھی صحابی اور داعی الی الجنۃ نہ تھا؛ بلکہ سبھی ہی شریر فتنہ گر اور اسلام کی بیخ کنی کرنے والے تھے۔ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کو نہ تو کسی صحابی نے قتل کیا اور نہ وہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم اور رضا سے قتل ہوئے''۔

مولانا صفدر صاحب رحمہ اللہ اس بات کے متعدد شواہد وقرائن ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ’’ان تمام اندرونی وبیرونی قرائن اور شواہد سے روز روشن کی طرح آشکارا ہوگیا کہ حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قاتل حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ، اُن کی شامی فوج اور کوئی دیگر صحابی نہ تھا؛ بلکہ وہی شرارتی سبائی تھے جو اسلام اور اہل اسلام کے ذاتی دشمن تھے اور انھوں نے اپنی جانوں پر کھیل کر اسلام کو مٹانے کی ناپاک کوشش کی‘‘۔ (بخاری شریف کی چند ضروری مباحث-افادات شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر، ص۴-۱۳)

حدیث: ’’إذا اختلف الناس کان ابن سمیة مع الحق‘‘ سے اشکال اور اس کا جواب:

اشکال: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: ’’**إذا اختلف الناس کان ابن سمیة مع الحق**‘‘. (المعجم الکبیر للطبراني، رقم: ۱۰۰۷۱)

اور ابن سمیہ یعنی حضرت عمار رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے، جس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قتال میں حق پر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جواب: اس کی سند میں ضرار بن صرد ابونعیم الکوفی متروک الحدیث کذاب راوی ہے؛ **قال ابن الجوزي: کان متعبدًا متروك الحدیث وکان یکذب. وقال النسائي: متروك الحدیث.** (الضعفاء والمتروکین لابن الجوزي ۲/۶۰)

وقال البخاري: متروك. وقال ابن معین: کذابان بالکوفة هذا، وأبو نعیم. (المغني للذهبي، ۳۱۲)

حضرت مروان پر حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام:

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کو بدنام کرنے کے لیے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کا الزام حضرت مروان پر لگایا گیا۔

حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بارے میں تین روایتیں ہیں:

ایک روایت جو مجہول اور ناقابل اعتبار رواویوں پر مشتمل ہے وہ یہ ہے: ’’**أصابت طلحة رمیةٌ فقتلته، فیزعمون أن مروان بن الحکم رماه**‘‘. کذا في تاریخ الطبري (۵۰۹/۴).

دوسری روایت جو حافظ ابن کثیر نے نقل کی ہے: ’’**وأما طلحة فجاءه في المعرکة سهم غربٌ یقال: رماه به مروان بن الحکم، فالله أعلم**‘‘. (البدایة والنهایة ۲۴۱/۷) البدایہ والنہایہ میں نامعلوم تیر آنے اور لگنے کا ذکر ہے۔ مروان پر اس کا الزام لگایا گیا۔ حاکم نے بھی مستدرک میں اس کے متعلق متعدد روایات ذکر کی ہے کہ مروان نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو شہید کیا؛ لیکن کوئی بھی روایت ضعف ونکارت سے خالی نہیں۔ تفصیل

کے لیے دیکھیے: تعلیق مستدرک حاکم ۶/۱۵۴-۱۵۶، طبع دار التاصیل۔

بعض مؤرخین نے حضرت مروان کی ایک بری تصویر پیش کرنے کی کوشش کی ہے؛ جبکہ صحابہ وتابعین کے درمیان ان کا علم وفقہ اور عدالت مشہور تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "سيد من شباب قريش". (تاريخ دمشق ۲۸۳/۵۷. تاريخ الإسلام للذهبي ۷۰۶/۲) اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "أما القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، الشديد في حدود الله، فمروان بن الحكم". (تاريخ دمشق ۱۱۸/۲۱. تاريخ الإسلام للذهبي ۷۰۶/۲). امام مالک رحمہ اللہ نے اپنی موطأ میں متعدد مواقع پر ان کی قضا اور فتاوی سے استدلال کیا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "كان عند مروان قضاء، وكان يتبع قضاء عمر". (تاريخ دمشق ۲۳۹/۵۷. تاريخ الإسلام للذهبي ۷۰۶/۲) انھوں نے بعض مشہور صحابہ سے روایت کیا ہے اور ان سے بھی صحابہ وتابعین نے روایت کی ہے۔ (تهذيب التهذيب ۹۱/۱۰-۹۲) مروان کے تقوی وطہارت، عدالت وثقاہت اور اتباع سنت سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: "الدولة الأموية المفترى عليها" (ص۱۹۹-۲۰۱)۔

تیسری روایت جو مضبوط ہے کہ یہ کام حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فوج میں شامل باغیوں اور خوارج نے کیا: "قال ربعي بن خراش: إني لعند علي جالسٌ إذ جاء ابن طلحه فسلَّم على عليٍّ فرحَّب به عليٌّ، فقال: ترحب بي يا أمير المؤمنين وقد قتلت والدي وأخذت مالي، قال: أما مالك فهو معزول في بيت المال فاغد إلى مالك فخذه، وأمّا قولك: قتلت أبي، فإني أرجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُوْرِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِيْنَ﴾.

(طبقات ابن سعد ۱۶۰/۲، تذكرة طلحة بن عبيد الله)

حافظ ابن کثیر مروان کی طرف حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے قتل کے نسبت کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ويقال: إن الذي رماه بهذا السهم مروان بن الحكم، وقال لأبان بن عثمان: قد كفيتك رجالا من قتلة عثمان، وقد قيل: إن الذي رماه غيره، وهذا عندي أقرب، وإن كان الأول مشهورًا، والله أعلم". (البداية والنهاية ۲۴۷/۷)

نیز جنگ جمل کے تحت لکھا جاچکا ہے کہ یہ جنگ سبائیوں نے برپا کی تھی، کسی ضعیف سے ضعیف قول سے بھی یہ ثابت نہیں کہ مروان نے اس کے لیے ادنی سی کوشش بھی کی ہو، تو پھر اس کی ذمہ داری سبائیوں کے بجائے مروان پر کیسے ڈالی جاسکتی ہے جو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہم خیال اور بعض علما کے بقول صحابی رسول تھے؟!

بعض روایات سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین کے باطل پر ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

کیا حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت پر شرمندہ ہوئے؟:

بعض روایات میں آیا ہے کہ جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کیا آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میرے بارے میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے نہیں سنا: "اللھم والِ من والاہ، وعادِ من عاداہ". حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے کہا: بیشک میں نے سنا ہے۔ اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ یہ کہہ کر واپس لوٹ گئے۔(مسند البزار، رقم:۹۵۸)

لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی الحسین بن الحسن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے غالی شیعہ اور ابو معمر ذہلی نے کذاب کہا ہے۔(تحریر تقریب التهذيب ۲۸۷/۱) اور دوسرا راوی رِ ایاس بن نذیر مجہول ہے۔(میزان الاعتدال ۲۸۳/۱) ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وقد استغربه البزار، وهو جدير بذلك". (البداية والنهاية ۴۶۱/۱۰)

شیخ عبداللہ ہرری نے المقالات السنیۃ (ص۳۵۰) میں ایک اور روایت کا ذکر کی ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنی زندگی کے آخری لمحہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت کے ایک شخص کے ہاتھ پر بیعت کی، جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا: "أبى الله أن يدخل طلحة الجنة إلا وبيعتي في عنقه". پوری روایت ملاحظہ فرمائیں:

"أخبرنا علي بن مؤمل بن الحسن بن عيسى، ثنا محمد بن يونس، ثنا جندل بن والق، ثنا محمد بن عمر المازني، عن أبي عامر الأنصاري، عن ثور بن مجزأة، قال: مررت بطلحة بن عبيد الله يوم الجمل وهو صريع في آخر رمق، فوقفت عليه فرفع رأسه، فقال: إني لأرى وجه رجل كأنه القمر، ممن أنت؟ قلت: من أصحاب أمير المؤمنين علي، فقال: ابسط يدك أبايعك، فبسطت يدي وبايعني، ففاضت نفسه، فأتيت عليًّا فأخبرته بقول طلحة، فقال: الله أكبر الله أكبر صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى الله أن يدخل طلحة جنة إلا وبيعتي في عنقه". (المستدرك للحاكم، رقم:۵۶۰۱)

اس روایت کی سند میں سوائے جندل بن والق کے سبھی مجہول راوی ہیں؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "إسناده ضعيف جدًّا". (إتحاف المهرة، رقم:۱۴۰۷۲)

بعض روایات میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کی ندامت کا ذکر:

ابوحرب بن ابی الاسود الدیلی کہتے ہیں: "**شهدت الزبير حتى خرج يريد عليًّا، فقال له عليٌّ أنشدك الله: هل سمعتَ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " تقاتله وأنت له ظالم" فقال: لم أذكر، ثم مضى الزبير منصرفًا**. (المستدرك للحاكم، رقم: ٥٥٧٤. قال الحاكم: هذا حديث صحيح . ووافقه الذهبي).

اس روایت کو شیخ عبد اللہ ہرری نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ اور المقالات السنیۃ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مخالفین کے باطل پر ہونے پر بطور دلیل پیش کیا ہے۔اس روایت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حق پر ہونا اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا ظالم ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جواب:

حاکم نے اس حدیث کی چار سندیں ذکر کی ہیں، جن میں سے ایک سند سے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد اگرچہ انھوں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت بھی کی ہے؛ لیکن متعدد محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے۔اور یہ حدیث کیسے صحیح ہو سکتی ہے جبکہ اس کا ایک راوی مجہول، دوسرا ضعیف، تیسرا مختلف فیہ، اور چوتھا بھی ضعیف ہے!؟

جس سند کے ذکر کے بعد حاکم وذہبی نے اس حدیث کی تصحیح ہے وہ یہ ہے: **أخبرني أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم القنطري، ببغداد، ثنا أبو قلابة عبد الملك بن محمد الرقاشي، ثنا أبو عاصم، ثنا عبد الله بن محمد بن عبد الملك الرقاشي، عن جده عبد الملك، عن أبي حرب بن أبي الأسود الديلي، قال:...**

عبد الملک بن مسلم الرقاشی کو حافظ ابن حجر نے "تقریب التہذیب" میں لین الحدیث کہا ہے۔اس پر شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط تعلیق میں لکھتے ہیں: "**بل: مجهول، تفرد بالرواية عنه ابن ابنه عبد الله بن محمد بن عبد الملك، ولم يوثِّقه أحد، وقال البخاري: لم يصح حديثه**". (تحرير تقريب التهذيب ٢/ ٣٩٠. وانظر ميزان الاعتدال ٢/ ٦٦٤)

اور عبد اللہ بن محمد بن عبد الملک الرقاشی کے بارے میں شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد لکھتے ہیں: "**ضعيف، قال أبو حاتم الرازي: في حديثه نظر. وقال البخاري: فيه نظر. وذكره العقيلي، وابن عدي، والذهبي في "الضعفاء"، ولا نعلم أحدا وثَّقه**". (تحرير تقريب التهذيب ٢/ ٣٩٠)

اور ابو قلابہ عبد الملک بن محمد الرقاشی کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "**صدوق یخطئ تغیر حفظه لما سکن بغداد**". (تقریب التهذیب) اور سند سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ حدیث بغداد میں بیان کی ہے۔

اور حاکم کے شیخ ابو الحسین محمد بن احمد القنطری کے بارے میں ابن ابی الفوارس فرماتے ہیں: "**کان فیه لین**". اور زین الدین عراقی لکھتے ہیں: "**سماع القنطري من أبي قلابة بعد اختلاطه ليس بصحيح. قال ابن خزيمة في صحيحه: ثنا أبو قلابة بالبصرة قبل أن يختلط ويخرج إلى بغداد**". (ذیل میزان الاعتدال، ص ۱۷۸)

معلوم ہوا کہ ابو الحسین القنطری بغداد جانے کے بعد اختلاط کا شکار ہو چکے تھے، اور حاکم نے سند میں اس بات کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ انھوں نے اپنے شیخ ابو الحسین قنطری سے یہ حدیث بغداد میں سنی ہے۔

سند میں ان چار ضعیف راویوں کے ہوتے ہوئے حاکم اور ذہبی کی تصحیح باعث تعجب ہے!

حاکم کی دوسری سند میں محمد بن سلیمان العابد مجہول راوی ہے۔ حاکم نے اگرچہ اس پر سکوت اختیار کیا ہے؛ لیکن ذہبی فرماتے ہیں: "**العابد لا یعرف، والحدیث فیه نظر**". (تعلیق المستدرك، رقم: ۵۵۷۳)

حاکم کی تیسری سند میں ایک راوی فضل بن فضالہ مجہول ہے اور دوسرا راوی اجلح بن عبد اللہ شیعہ ہونے کے ساتھ ضعیف بھی ہے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "**صدوق شیعي**". اس کی تعلیق میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے ہیں: "**بل ضعیف یعتبر به، ضعَّفه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والنسائي، وابن سعد، والجوزجاني، والساجي، وابن حبان....**". (تحریر تقریب التهذیب ۱/ ۱۰۶) اور جوز جانی نے تو اسے مفتر کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۱/ ۷۸)

اور تیسرا راوی ابو الاسود بھی شیعہ ہے، کما مرّ۔

حاکم کی چوتھی سند میں جعفر بن سلیمان شیعہ ہے: "**جعفر بن سلیمان الضُّبعي صدوق زاهد، لکنه کان یتشیع**". (تقریب التهذیب) اور ابو جرو المازنی مجہول ہے: "**أبو جرو المازني عن عليٍّ والزبیر مجهول**". (المغني في الضعفاء ۲/ ۷۷۷) اور عبد الملک بن مسلم الرقاشی اور اس کے پوتے عبد اللہ بن محمد دونوں کا ضعیف ہونا پہلی سند کے ضمن میں لکھا جا چکا ہے۔

ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف (رقم: ۳۸۹۸۲) میں اس روایت کو ذکر کیا ہے؛ لیکن اس کی سند منقطع ہے اور اس میں ایک راوی مجہول ہے۔ عقیلی "الضعفاء" (۳/ ۶۵) میں مصنف کی سند سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "**لا یُروی هذا المتن من وجه یثبت**". اور مصنف کی اس روایت کی تعلیق میں شیخ عوامہ

نے لکھا ہے: ”والحق أنه لا يخلو طريق من مقال“.

ابن ابی شیبہ نے مصنف (۳۸۹۸۳) میں اس روایت کو ایک اور سند سے ذکر کیا ہے، جس میں ایک راوی شریک بن عبداللہ مجہول اور دوسرا راوی مبہم ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس روایت کے اگرچہ متعدد طرق ہیں؛ لیکن کوئی بھی طریق قابل استدلال نہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت:

باقلانی نے تمہید الاوائل میں لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب واقعہ جمل کو یاد کرتی تو اتنا روتیں کہ ان کی اوڑھنی تر ہو جاتی اور فرماتیں: ”وددت أن لو كان لي عشرون ولدًا من رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم مثل عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وأني ثكلتهم ولم يكن ما كان مني يوم الجمل“. (تمهيد الأوائل، ص ۵۵۲)

باقلانی نے اس روایت کو بلا سند ذکر کیا ہے؛ البتہ بیہقی نے دلائل النبوۃ میں اسے سنداً ذکر کیا ہے: ”...أخبرنا إسماعيل ابن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم عن عائشة قالت: وددتُ أني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام وأني لم أسر مسيري الذي سرت“. (دلائل النبوة للبيهقي ۴۱۱/۶)

لیکن تحفۃ التحصیل میں ابوزرعہ نے لکھا ہے کہ اس میں أبو معاويه عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس صحیح نہیں؛ بلکہ إسماعيل عن رجل آخر غير قيس ہے۔(تحفة التحصيل لأبي زرعة، ص ۲۸. وكذا في سؤالات ابن الجنيد، ص ۴۲۸) اور رجل آخر مجہول ہے۔

اسی طرح ابوحیان اندلسی اور قرطبی نے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب آیت کریمہ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾. (الأحزاب: ۳۳) تلاوت فرماتیں تو اتنا روتیں کہ اوڑھنی تر ہو جاتی۔ (البحر المحيط ۲۳۰/۷. الجامع لأحكام القرآن ۱۸۰/۱۴)

شیخ عبداللہ ہرری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی واقعہ جمل پر ندامت سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خطا پر تھی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت اپنے موقف کے غلط ہونے پر نہیں تھی؛ بلکہ ان کی ندامت ان کے نکلنے کی وجہ سے واقعہ جمل کے پیش آنے پر تھی، جس کا وقوع پذیر ہونا ان کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھا؛ چنانچہ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: ”ولا ريب أن عائشة ندمت ندامةً كليةً على مسيرها إلى البصرة وحضورها يوم الجمل، وما ظنتْ أن الأمر يبلغ ما بلغ“. (سير أعلام النبلاء ۱۷۷/۲)

اور ان فتنوں کے وقوع پذیر ہونے پر صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی نادم نہیں تھیں؛ بلکہ حضرت

علی رضی اللہ عنہ بھی حد درجہ نادم تھے؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: "لو ددت أني مت قبل هذا بعشرين سنة". (الفتن لنعيم بن حماد، رقم: ١٧٠)

اور صفین کے موقع پر آپ نے فرما: "يا ليت أمي لم تلدني وليت إني مت قبل اليوم". (التاريخ الكبير للإمام البخاري ٦/٣٨٤)

وعن سليمان بن مهران قال: حدثني من سمع عليًّا يوم صفين وهو عاض على شفتيه: لو علمتُ أن الأمر يكون هكذا ما خرجتُ، اذهب يا أبا موسى فاحكم ولو حزَّ عنقي". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٩٠٠٧)

وعن موسى بن أبي كثير عن علي رضي الله عنه أنه قال لأبي موسى رضي الله عنه حين حكمه: خلصني منها ولو بعرق رقبتي. (كتاب الآرثار لأبي يوسف، ص٢٠٨، رقم: ٩٢٩)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: حکم بن کر مجھے اس مصیبت یا فتنہ سے چھڑاؤ؛ اگر چہ اس میں میری گردن کٹ جائے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه ندم على أمور فعلها من القتال وغيره، وكان يقول:

لقد عَجَزْتُ عَجزةً لا أعتذِرُ ۞ سوف أكِيسُ بعدَها وأَستمِرُّ

(منهاج السنة النبوية ٦/٢٠٩)

"الفئة الباغية" سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مراد کی وضاحت:

اشکال: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لم أجد آسى على شي إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي". اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت باغی تھی۔

جواب: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے تین جماعتوں کے بارے میں "الفئة الباغية" کے الفاظ مروی ہیں: ١-عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی جماعت۔ ٢-حجاج کی جماعت؛ لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہ نے حجاج کا نام نہیں لیا، ممکن ہے کہ حجاج کے مخالفین مراد ہوں۔ ٣-تیسری جماعت کی وضاحت ان سے مروی نہیں ہے، بعض حضرات نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جماعت سمجھا ہے؛ جبکہ صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد خوارج کی جماعت ہے جس کا باغی ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کی سرکوبی کی۔

١- الزهري: عن حمزة بن عبد الله، قال: أقبل ابن عمر علينا، فقال: "ما وجدتُ في نفسي شيئًا من أمر هذه الأمة، ما وجدتُ في نفسي من أن أقاتل هذه الفئة الباغية كما أمرني

اللّٰـه". قلنا: ومن ترى الفئة الباغية؟ قال: "ابن الزبير، بغى على هؤلاء القوم، فأخرجهم من ديارهم، ونكث عهدهم". (سير أعلام النبلاء ۲۳۱/۳)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی جماعت کو باغی سمجھتے تھے، اور ان کے خلاف قتال کی تمنا رکھتے تھے۔ نیز شیخ کفایت اللہ سنابلی لکھتے ہیں: "اسی طرح عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، جندب بن عبداللہ اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم نے بھی ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے اقدام کی مذمت کی، اور بعض روایات کے مطابق تو عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقاء کو باغی سمجھتے تھے اور افسوس کرتے تھے کہ میں نے ان سے قتال کیوں نہ کیا؛ کیونکہ باغیوں کے خلاف لڑنے کا حکم ہے۔ یہ بات امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی نقل کیا ہے، یاد رہے کہ جس کام کی تمنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی کر رہے تھے اہل شام نے وہی کام کیا تھا، نیز عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی شہادت پر کہا: "أَمـا واللّٰـه لَأُمَّةٌ أَنْتَ أَشرُّها لَأُمَّةٌ خَيْرٌ" (صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، رقم: ۲۵۴۵) اللہ کی قسم وہ امت کتنی بہتر ہے جس میں خطا کار لوگ بھی آپ جیسے ہوں۔ (حادثہ کربلا اور سبائی سازش، ص۹۷-۹۸)

۲- حجاج کے زمانے میں جب ایام حج میں فتنہ شروع ہوا اس وقت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بھی حج کے لیے گئے ہوئے تھے، اچانک آپ کو ایک تیر لگا جس سے آپ زخمی ہو گئے اور آپ کا مرض بڑھتا گیا۔ حجاج کو جب اس کا علم ہوا تو وہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی عیادت کے لیے آیا اور کہنے لگا کہ اگر مجھے معلوم ہو جاتا کہ کس نے آپ کو زخمی کیا ہے تو میں اس کی اچھی طرح خبر لیتا۔ اس پر ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو نے ہی مجھے زخمی کیا ہے، تم نے ایام حج میں لوگوں کو مسلح کیا اور حرم محترم میں ہتھیاروں کو داخل کیا۔

قـال ابن سعد: أخبرنا يزيد بن هارون قال: أخبرنا العوام بن حوشب قال: حدثني عياش العـامري، عن سعيد بن جبير قال: لما أصاب ابن عمر الخبل الذي أصابه بمكة، فرمي حتى أصـاب الأرض، فخـاف أن يـمـنـعه الألم، فقال: يا ابن أم الدهماء اقض بي المناسك. فلمّا اشتد وجعه بلغ الحجاج، فأتاه يعوده، فجعل يقول: لو أعلم من أصابك لفعلتُ وفعلتُ، فلما أكثر عليـه، قـال: "أنت أصبتني حملت السلاح في يوم لا يحمل فيه السلاح"، فلما خرج الحجـاج، قـال ابن عمر: "ما آسى من الدنيا إلا على ثلاث: ظَمَأُ الهواجِر، ومكابدة الليل، وألا أكون قاتلت هذه الفئة الباغية". (الطبقات الكبرى لابن سعد ۱۸۵/۴. وإسناده صحيح)

مذکورہ روایت کو علامہ ذہبی نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "لـمـا احتُضر ابن عمر، قال: "ما آسى على شيء من الدنيا إلا على ثلاث: ظَمَأُ الهواجِر، ومكابدة الليل، وأني لم أقاتل الفئة الباغية

التي نزلت بنا – يعني: الحجاج". (سير أعلام النبلاء ۳/ ۲۳۱)

بعض کہتے ہیں کہ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ حجاج کی جماعت کو باغی سمجھتے تھے؛ لیکن اس روایت میں حجاج کے نام کی تفسیر علامہ ذہبی یا کسی اور راوی نے کی ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے نہیں کی۔ اگر ابن عمر رضی اللہ عنہ حجاج کو باغی اور ظالم سمجھتے تو ان کے ساتھ کیسے رہتے؛ بلکہ حجاج جس حکومت کے نمائندے تھے ابن عمر رضی اللہ عنہ اسی حکومت کے ساتھ تھے اور اس کی بیعت کی لاج رکھے ہوئے تھے۔

ابن سعد نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اور حجاج کے مذکورہ واقعہ سے متعلق مزید چند روایات ذکر کرنے کے بعد حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے: "ما أجدني آسى على شيء من أمر الدنيا إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية". (الطبقات الكبرى لابن سعد ٤/ ١٨٥. وإسناده منقطع بين حبيب وابن عمر)

اور علامہ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں اس روایت کو حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر ... کی سند سے ذکر کیا ہے، جس سے یہ روایت متصل ہو جاتی ہے، اور اس کی سند بھی صحیح ہے۔

۳- تیسری روایت جس میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے "الفئة الباغية" سے ان کی مراد کی وضاحت مروی نہیں؛ البتہ قرائن سے یہ بات واضح ہے کہ "الفئة الباغية" سے خوارج ہی مراد ہیں۔

عن شريك، عن فطر بن خليفة، عن حبيب بن أبي ثابت، عن ابن عمر، قال: "ما أجدني آسى على شيء إلا أني لم أقاتل الفئة الباغية مع علي". (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ١٣٨٢٤)

فطر بن خلیفہ کے بارے میں ابن سعد لکھتے ہیں: "وكان ثقة إن شاء الله. ومن الناس من يستضعفه". (الطبقات الكبرى ٦/ ٣٤٤)

اور شریک بن عبد اللہ کے بارے میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے ہیں:

"خلاصة القول فيه أنه يتعين تتبع ما توبع عليه، فإنه يخاف أن يكون ضعيفًا عند التفرد لسوء حفظه وغلطه، ولم يحتج به مسلم، وإنما أخرج له في المتابعات". (تحرير تقريب التهذيب ٢/ ١١٤)

طبرانی نے اس حدیث کی ایک دوسری سند بھی ذکر کی ہے:

عن سنان بن هارون، عن عبد الله بن حبيب بن أبي ثابت، عن أبيه، قال: سمعت ابن عمر يقول: ما آسى على شيء فاتني إلا الصوم والصلاة، وتركي الفئة الباغية ألا أكون قاتلتها، واستقالتي عليا البيعة". (المعجم الكبير للطبراني، رقم: ١٣٨٢٥)

سنان بن ہارون کے بارے میں شیخ بشار عواد اور شعیب ارناؤط لکھتے:

"ضعيف، ضعّفه يحيى بن معين، وأبو داود، والنسائي، والساجيي، وابن حبان وقال: "منكر الحديث جدًّا، يروي المناكير عن المشاهير"... (تحرير تقريب التهذيب ۸٤/۲)

طبرانی کی دونوں سندوں میں ضعیف راوی ہیں، جبکہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں لکھا ہے:

"رواه الطبراني بأسانيد، وأحدها رجاله رجال الصحيح". (مجمع الزوائد ۲٤۲/۷)

البتہ ابن عبد البر نے "الاستیعاب" میں اور علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں اس روایت کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے جو متصل اور صحیح ہے:

حدثنا أبو أحمد، حدثنا عبد الجبار بن العباس، عن أبي العنبس، عن أبي بكر بن أبي الجهم، قال: سمعت ابن عمر يقول: ما آسى على شيء إلا تركي قتال الفئة الباغية مع علي". (الاستيعاب ۹٥۳/۳. سير أعلام النبلاء ۲۳۲/۳)

ابن عبد البر نے الاستیعاب میں اس روایت کی اور بھی سندیں ذکر کی ہیں؛ لیکن کسی میں بھی اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے "الفئة الباغية" سے کون سی جماعت مراد لی ہے؛ لیکن یہ الفاظ بانگ دُہل بتلاتے ہیں کہ خوارج مقصود ہیں۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے برحق ہونے اور مخالفین کے اہل باطل ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

اشکال: حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "انظروا الفرقة التي تدعو إلى أمر علي رضي الله عنه فالزموها، فإنها على الهدى". (مسند البزار، رقم: ۲۸۱۰. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ۲۳٦/۷: رجاله ثقات).

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر اور ان کے مخالفین باطل پر تھے۔

جواب: اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ سند یہ ہے: حدثنا أحمد بن يحيى الكوفي قال: أخبرنا أبوغسان قال: أخبرنا عمرو بن حريث، عن طارق بن عبد الرحمن، عن زيد بن وهب قال: بينما نحن حول حذيفة إذ قال: "كيف أنتم وقد خرج أهل بيت نبيكم صلى الله عليه وسلم في فئتين يضرب بعضكم وجوه بعض بالسيف". فقال: يا أبا عبد الله وإن ذلك لكائن؟ قال: "أي والذي بعث محمدًا صلى الله عليه وسلم بالحق أن ذلك لكائن". فقال بعض أصحابه: يا أبا عبد الله، فكيف نصنع إن أدركنا ذلك الزمان؟ قال: "انظروا الفرقة التي تدعو

إلى أمر علي رضي الله عنه فالزموها، فإنها على الهدى". (مسند البزار، رقم: ۲۸۱۰).

اس سند میں عمرو بن حریث مجہول ہے۔ (لسان الميزان ٤/ ٣٦٠). نیز "وقد خرج أهل بيت نبيكم صلى الله عليه وسلم في فئتين" سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے جنگ جمل کی طرف اشارہ کیا ہے، نہ کہ جنگ صفین کی طرف؛ کیونکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اہل بیت میں سے نہیں ہیں۔

نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف دعوت دینے والے وہ لوگ بھی تھے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتل تھے، تو کیا وہ لوگ بھی ہدایت پر تھے!؟؛ ہاں خوارج کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا برحق ہونا واضح اور منصوص ہے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے درمیان آپسی اختلاف وقتال:

اشکال: صحابہ کرام کے آپس کے قتال کے بارے میں بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ یہ ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ کی نص کے خلاف ہے کہ ان لڑائیوں میں ہزاروں صحابہ وتابعین شہید ہوئے۔

جواب: (۱) صحابہ کرام آپس میں محبت رکھتے تھے۔ جو لڑائی ان میں واقع ہوئی اس میں ایک دوسرے کے مال ومتاع اور عورتوں پر قبضہ نہیں کیا؛ لیکن چونکہ ہر ایک فریق اپنے آپ کو حق پر اور دوسرے فریق کو اس کے برعکس سمجھتا تھا اور ہر ایک فریق کے ساتھ لڑائی پر ابھارنے والے لوگ موجود تھے؛ اس لیے ان کو سزا دینے کے لیے قتال کا اقدام کیا، جیسے ڈاکٹر کے دل میں مریض پر شفقت ہوتی ہے؛ لیکن فاسد مادہ کو نکالنے کے لیے آپریشن کرتا ہے، یا استاذ اور والد کے دل میں شاگرد اور بیٹے کی محبت ہوتی ہے؛ لیکن ان کو راہ راست پر لانے کے لیے کبھی کبھی سخت پٹائی سے گریز نہیں کرتے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دل میں اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کی محبت تھی ؛لیکن تادیب کے لیے جوش میں آکر ان کے سر اور داڑھی کو پکڑا۔ قاضی کے دل میں رعیت کے ساتھ شفقت ہوتی ہے؛ لیکن معاشرے کی تطہیر کے لیے حدود اور قصاص جاری کرتا ہے۔ گویا کہ بعض صورتیں شفقت سے کسی ناگزیر حالات کی وجہ سے مستثنیٰ ہوتی ہیں۔ بقول بعض اکابر کے شفقت ہر جگہ نرمی کا نام نہیں ؛ بلکہ نرمی کی جگہ نرمی اور سختی کی جگہ سختی بھی شفقت میں داخل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے ابو شحمہ نے نبیذ مسکر پیا اور نشہ آگیا تو عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ان کو مصر میں چپکے سے کوڑے لگائے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اس سے تسلی نہیں ہوئی اور قانون کی بالادستی کے لیے ان پر دوبارہ حد جاری کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دل میں اپنے بیٹے کی محبت موجزن تھی؛ لیکن شرعی قانون کے احترام کی وجہ سے ان پر سزا نافذ کی۔ فتح الباری (۱۲/ ۶۵) اور فتاوی دار العلوم زکریا (۱/ ۱۶۹) ملاحظہ کیجئے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا: "ما تقول في قتلانا وقتلاهم ؟ فقال: "من قُتِل منّا ومنهم يريد وجه الله والدار الآخرة دخل الجنة". (سنن سعيد بن منصور ٣/ ٣٧٤، رقم: ٢٩٦٨)

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”قتلانا و قتلاهم في الجنة“. (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۳۹۰۳۵)

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابومیسرہ کا یہ خواب مروی ہے: عن أبي وائل قال: رأى في المنام أبو الميسرة عمرو بن شرحبيل وكان أفضل أصحاب عبد الله بن مسعود قال: رأيتُ كأنّي أُدخِلْتُ الجنةَ فرأيت قِبابًا مضروبةً، فقلتُ: لمن هذه؟ فقيل: هذه لذي الكَلاع وحَوشبٍ، وكانا ممن قتل مع معاوية يوم صفين، قال: قلت: فأين عمارٌ وأصحابه؟ قالوا: أمامك، قلتُ: وكيف وقد قتَل بعضهم بعضًا؟ قال: فقيل: إنهم لقوا اللّٰهَ فوجدوه واسع المغفرة“. (المصنف لابن أبي شيبة، باب ما ذكر في صفين، رقم: ۳۸۹۹۹. وسنن سعيد بن منصور، رقم: ۲۹۵۵. السنن الكبرى للبيهقي ۱۷٤/۸. تاريخ دمشق لابن عساكر ۳٤۷/۱۵)

اس قسم کا ایک خواب حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے بارے میں بھی مروی ہے۔ ابن ابی الدنیا نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمایا: ”رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام وأبو بكر وعمر جالسان عنده، فسلمتُ عليه وجلست، فبينما أنا جالس إذ أتِي بعليٍّ ومعاوية، فأدخلا بيتًا وأجيف الباب وأنا أنظر، فما كان بأسرع من أن خرج عليٌّ وهو يقول: قضي لي ورب الكعبة، ثم ما كان بأسرع من أن خرج معاوية وهو يقول: غفر لي ورب الكعبة“. (المنامات لابن أبي الدنيا، رقم: ۱۲٤. وأخرجه بإسناده ابن شبة في تاريخ المدينة ۱۲٥٤/٤. وأبو نعيم في حلية الأولياء ۳۳۸/٥. وابن عساكر في تاريخ دمشق ۱۰۰/۷۳ من طريق أبي نعيم. وذكره ابن كثير في البداية والنهاية ۱۳۰/۸)

(۲) اس اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام آپس میں شیر وشکر تھے؛ مگر جو شریر اور مفسدین ان کی افواج میں شامل تھے وہ جنگ کی آگ اس طرح بھڑکاتے کہ فریقین قتال کے جال میں پھنس جاتے؛ ورنہ وہ حضرات قتال کے مخالف تھے؛ چنانچہ جنگ جمل میں قعقاع بن عمرو کی مصالحانہ کوششوں کے نتیجے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قاتلین کو علاحدہ کرنے کا اعلان فرمایا؛ لیکن مفسدین کو یہ اعلان کب گوارا تھا! انھوں نے سب سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کا مشورہ کیا؛ مگر بوجوہ اس مشورہ کو رد کر دیا گیا اور پھر مشورہ کر کے رات کی تاریکی میں فریق مخالف پر حملہ آور ہو کر جنگ کے شعلے بھڑکائے اور حضرت طلحہ وحضرت زبیر رضی اللہ عنہما جیسی شخصیات کو شہید کر کے اپنے کلیجے کو ٹھنڈا کر دیا۔ ان اندوہناک واقعات کو مولانا محمد نافع صاحب نے ”سیرت علی المرتضیٰ“ میں، ص۲۵۰ سے ص۲۶۲ تک تحریر فرمایا ہے۔

اسی طرح جنگ صفین میں بھی بعض لوگ قتال کے درپے تھے؛ ورنہ جلیل القدر صحابہ قتال سے پہلو تہی فرماتے رہے۔ صحیح بخاری کی بعض روایات سے بھی پتا چلتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں بعض لوگ قتال پر برانگیختہ کرنے والے تھے۔ اعمش نے ابووائل سے پوچھا: آپ صفین میں حاضر تھے؟ انھوں نے کہا: ہاں ہم حاضر تھے، ہم نے سہل بن حنیف (جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرفدار تھے) کو قتال پر ابھارنے والوں سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ تم اپنے آپ کو خطاوار سمجھو، جب حدیبیہ میں مشرکین کے مقابلے میں صلح اچھی تھی تو مسلمانوں میں صلح بطریق اولی بہتر ہے۔ صحیح بخاری کی روایت کا خلاصہ ختم ہوا۔ (صحيح البخاري، رقم: ٣١٨١، باب اثم من عاهد ثم غدر)

یاد رہے کہ حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قابل اعتماد ساتھی تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی جگہ شام کا گورنر مقرر کرنا چاہا تھا؛ لیکن لوگوں نے قبول نہیں کیا اور ان کو تبوک سے واپس کر دیا۔

اسی طرح بخاری شریف کی دوسری روایت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قتال کا اقدام حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر کی طرف سے تھا۔ (صحيح البخاري، رقم: ٣٠٨١، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة)

سنہ ۳۵ھ تا سنہ ۳۷ھ میں چکی چلنے کا مطلب:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے: "تدور رحى الإسلام لخمس وثلاثين، أو ست وثلاثين، أو سبع وثلاثين، فإنْ يَهلكُوا فسبيلُ مَن هلَك، وإنْ يقُم لهم دينُهم، يقم لهم سبعين عامًا". (سنن أبي داود، رقم: ٤٢٥٤)

یعنی سنہ ۳۵، ۳۶، اور ۳۷ ہجری میں ایسی چکی چلے گی جس میں ہزاروں افراد پس جائیں گے اور پھر ستر سال (طویل عرصے) تک دین اسلام مضبوط رہے گا؛ چنانچہ سنہ ۳۵ ہجری میں باغیوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گھر کا محاصرہ کیا اور ۱۸/ذوالحجہ بروز جمعہ آپ کو شہید کر دیا۔ ربیع الاول سنہ ۳۶ ہجری میں جنگ جمل کا حادثہ پیش آیا۔ اور صفر سنہ ۳۷ ہجری میں صفین میں ہزاروں مسلمان شہید ہوئے۔ اس دوران جہاد کا سلسلہ منقطع رہا اور اہل اسلام کے درمیان ان فتنوں نے ملت اسلامیہ کو کمزور کر دیا۔ پھر سنہ ۴۱ ہجری میں ان آپسی اختلافات کا دور ختم ہوا اور حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما سمیت پوری ملت اسلامیہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلیفۃ المسلمین تسلیم کر لیا، اسی وجہ سے اس سال (۴۱ھ) کو عام الجماعۃ کہا گیا۔ اس کے بعد دوبارہ اسلامی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا اور بنی عباس کے ظہور تک یہ سلسلہ چلتا رہا۔

بعض حضرات نے اس حدیث کے اور بھی معانی بیان کیے ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: مرقاۃ المفاتیح، کتاب الفتن۔ عون المعبود، کتاب المهدي۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو برا کہنے والے پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی ساری مخلوق سے مجھے چنا اور خود اسی نے میرے لیے میرے صحابہ چنے اور اس نے میرے لیے ان میں سے وزیر، مددگار اور سسرال بنائے، سو جس شخص نے ان کو برا کہا تو اس پر اللہ تعالی کی، فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہو۔ اس شخص کی قیامت کے دن نہ تو نفلی عبادت قبول ہوگی اور نہ فرض عبادت۔

عن عويم بن ساعدة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله تبارك وتعالى اختارني واختار بي أصحابا فجعل لي منهم وُزراء وأنصارا وأصهارا، فمن سبهم فعليه لعنة اللّٰه والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل". (المستدرك للحاكم، رقم: ٦٦٥٦. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اللہ تبارک وتعالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور رفاقت کے لیے منتخب فرمایا ہے؛ اس لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر تنقید (العیاذ باللہ) اللہ تعالی پر تنقید کو مستلزم ہے، اور ان پر تنقید کرنے والا شخص اللہ تعالی، اس کے معصوم فرشتے اور تمام انسانوں کی لعنت کا مستحق ہے۔ اللہ تعالی ہم سب کو اس سے محفوظ رکھے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید سے روافض وزنادقہ کا مقصد:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید سے روافض وزنادقہ کا مقصد دین اسلام کی بنیاد کو منہدم کرنا ہے۔ خطیب بغدادی نے امام ابوداود سجستانی سے نقل کیا ہے کہ ہارون رشید نے زندیقوں کے پیشوا شاکر رافضی سے پوچھا کہ تم سب سے پہلے متعلم کو رفض اور انکار تقدیر کا سبق کیوں سکھلاتے ہو؟ شاکر نے جواب دیا کہ ہم رفض (جس میں صحابہ کرام کی تکفیر اور ان پر طعن ہے) اس لیے سکھلاتے ہیں کہ ہمارا مقصد ناقلین مذہب (صحابہ کرام) پر طعن کرنا ہے، جب ناقلین مذہب غیر معتمد قرار پائے تو دین خود بخود باطل ہو جائے گا۔ اور ہم تقدیر کا انکار اس لیے سکھلاتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ بندوں کے بعض افعال اللہ تعالی کی تقدیر سے خارج ہیں تو اس سے کل افعال کے خارج ہونے کا جواز پیدا ہو سکتا ہے۔

"لما جاء الرشيد بشاكر رأس الزنادقة ليضرب عنقه، قال: أخبرني لم تعلّمون المتعلم منكم أول ما تعلمونه الرفض والقدر؟ قال: أما قولنا بالرفض، فإنا نريد الطعن على الناقلة، فإذا بطلت الناقلة أوشك أن يبطل المنقول، وأما قولنا بالقدر فإنا نريد أن نجوز إخراج بعض أفعال

العباد لإثبات قدر الله، فإذا جاز أن يخرج البعض جاز أن يخرج الكل". (تاريخ بغداد ٦٦/٥. البداية والنهاية ١٣٩/٨)

وقال أبو توبة الحلبي أن معاوية ستر لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن كشف الستر اجترأ على ما وراءه". (تاريخ بغداد ٦٦/٥. البداية والنهاية ١٣٩/٨)

ابوزرعہ رازی فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص کو صحابہ کرام میں سے کسی کی تنقید کرتا دیکھو تو سمجھ لو کہ وہ زندیق ہے۔ ایسے لوگوں کا مقصد دین کے گواہوں کو مجروح کرنا ہے؛ تاکہ اس طرح وہ کتاب وسنت کو مجروح کر سکیں۔ ایسے لوگ خود قابل جرح اور زندیق ہیں۔ "إذا رأيت الرجل ينقص أحدامن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه زنديق... إنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة". (الكفاية في علم الرواية، ص ٤٩)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تنقید کا مدار عموماً تاریخی روایات پر ہوتا ہے؛ اور یہ بات بھی اپنی جگہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مورخین نے خواہ کتنی ہی ضخیم ضخیم کتابیں لکھی ہوں؛ لیکن ان تاریخی کتابوں کی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مجروح نہیں قرار دیا جا سکتا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معتمد، کاتب وحی، سو سے زائد احادیث کے راوی اور ایک جلیل القدر صحابی ہیں، ایک ادنی صحابی کا بھی یہ درجہ ہے کہ اس کی ثقاہت وعدالت کو ہزاروں طبری اور لاکھوں کلبی وواقدی مجروح نہیں کر سکتے۔ تاریخی روایات لکڑیوں کے تولنے کی ترازو کی طرح ہیں اور صحابۂ کرام سونے اور ہیرے کی طرح ہیں، پاؤ بھر سونے کو لکڑی کی ترازو میں تولیں گے تو بے وزن ہوگا۔ سونے اور ہیرے کے وزن کے لیے قرآن وحدیث کی زریں ترازو کافی شافی ہے۔

اللہ تعالی نے تو انھیں سورہ توبہ میں ﴿رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾ کے شاہی انعام سے نوازا ہے۔ اور آیت کریمہ: ﴿وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ آوَوْا وَنَصَرُوْا أُوْلٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ﴾. (الأنفال: ٧٤) میں ان کے یقینی طور پر مؤمن ہونے کی گواہی دی ہے، اور ان کی مغفرت کے علاوہ جنت میں ان کے لیے عزت کی روزی کا وعدہ بھی کیا ہے۔

مشاجرات بین الصحابہ کے متعلق اکابرین امت کی ہدایات:

سلف صالحین نے مشاجرات صحابہ خصوصاً واقعہ جمل وصفین میں شریک ہونے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے متعلق طعن وتنقید، رائے زنی اور تجزیہ وتبصرہ سے احتراز کیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں جو تنازعات پیش آئے ان کی وجہ سے کسی صحابی

پر بھی طعن کرنا جائز نہیں؛ اس لیے کہ ان کا باہمی قتال اجتہاد کی بنیاد پر تھا، اور اللہ تعالی نے اجتہاد میں خطا کرنے والے کو معاف فرما دیا ہے؛ بلکہ مجتہد مخطی کو ایک اجر بھی ملتا ہے؛ جبکہ مجتہد مصیب کو دو اجر دیا جاتا ہے۔ ”واتفق أهل السنة على وجوب منع الطعن على أحد من الصحابة بسبب ما وقع لهم من ذلك ولو عرف المُحِقُّ منهم؛ لأنهم لم يقاتلوا في تلك الحروب إلا عن اجتهاد، وقد عفا الله تعالى عن المخطئ في الاجتهاد، بل ثبت أنه يؤجر أجرًا واحدًا، وأن المصيب يؤجر أجرين“. (فتح الباري لابن حجر ۳۴/۱۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے الاصابہ میں لکھا ہے: ”والظن بالصَّحابة في تلك الحروب أنهم كانوا فيها متأوِّلين، وللمجتهد المخطئ أجر، وإذا ثبت هذا في حق آحاد الناس فثبوته للصحابة بالطريق الأولى“. (الإصابة في تمييز الصحابة ۲۶۰/۷)

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے اپنے مکتوبات میں متعدد جگہ مشاجرات صحابہ کے بارے میں عقیدۂ اہل سنت کی توضیح کی ہے۔ آپ نے لکھا ہے: ”مخالفت اور جھگڑے جو اصحاب کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین کے درمیان واقع ہوئے ہیں، نفسانی خواہشوں پر محمول نہیں ہیں؛ کیونکہ خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں ان کے نفسوں کا تزکیہ ہو چکا تھا اور امارہ پن سے آزاد ہو چکے تھے“۔ (مکتوبات امام ربانی ۱۲۸/۱، مکتوب نمبر ۵۴)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”اور جو کچھ ان کے درمیان لڑائی جھگڑے واقع ہوئے ہیں سب بہتر حکمتوں اور نیک گمانوں پر محمول ہیں۔ وہ حرص و ہوا اور جہالت سے نہ تھے؛ بلکہ وہ اجتہاد اور علم کی رو سے تھے۔ اور اگر ان میں سے کسی نے اجتہاد میں خطا کی ہے تو اللہ تعالی کے نزدیک خطا کار کے لیے بھی ایک درجہ ہے۔ اور یہی افراد و تفریط کے درمیان سیدھا راستہ ہے جس کو اہل سنت و جماعت نے اختیار کیا ہے“۔ (مکتبوات امام ربانی ۱۳۴/۱، مکتوب نمبر: ۵۹)

شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحابہ کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے اس سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا واجب ہے، ان کے حق میں برے کلمات کہنے سے احتراز اور ان کے فضائل اور نیکیاں بیان کرنا ضروری ہے۔ اور ان کے معاملے کو اللہ تعالی کے سپرد کرنا چاہیے۔ ”واتفق أهل السنة على وجوب الكف عما شجر بينهم، والإمساك عن مساويهم، وإظهار فضائلهم ومحاسنهم، وتسليم أمرهم إلى الله عز وجل“. (الغنية لطابي طريق الحق عز وجل ۱۱۳/۱، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت)

امام قرطبی لکھتے ہیں: ”لا يجوز أن يُنسَب إلى أحد من الصحابة خطأ مقطوع به، إذ كانوا كلهم اجتهدوا فيما فعلوه وأرادوا الله عز وجل، وهم كلهم لنا أئمة، وقد تعبدنا بالكف عما

شجر بينهم، وأن لا نذكرهم إلا بأحسن الذكر لحرمة الصحبة ولنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن سبهم، وأن الله غفر لهم، وأخبر بالرضا عنهم. هذا مع ما قد ورد من الأخبار من طرق مختلفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن طلحة شهيد يمشي على وجه الأرض، فلو كان ما خرج إليه من الحرب عصيانًا لم يكن بالقتل فيه شهيدًا". (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٢١/١٦)

بعض لوگوں نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے سامنے حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم کے آپسی اختلافات وتنازعات کا تذکرہ کیا، تو آپؓ نے فرمایا: ان حضرات سے بہت سے نیک اعمال ماقبل میں صادر ہو چکے ہیں، اب ان پر فتنے کا دور آیا ہے؛ لہٰذا ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کر دیا جائے۔ "عن أبي نضرة قال: ذكروا عليًّا وعثمانَ وطلحةَ والزبيرَ عند أبي سعيد، فقال: أقوام سبقت لهم سوابق وأصابتهم فتنة، فردوا أمرهم إلى الله". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨٩٥٦. ومثله في الفتن لنعيم بن حماد، رقم: ١٨٤. وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، رقم: ٢٣٥٢).

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کے سامنے بعض افراد نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے مناقشات اور اختلافات کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ جس سے اللہ تعالیٰ نے تمہارے ہاتھوں کو دور رکھا تم اپنی زبانوں کو اس میں کیوں ملوث کرتے ہو؟!

"عن محمد بن النضر قال: ذكروا اختلاف أصحاب محمد عند عمر بن عبد العزيز فقال: أمرٌ أخرج الله أيديكم منه ما تُعْمِلُون ألسِنتكم فيه". (الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٩٧/٥)

ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے حضرت علی وعثمان رضی اللہ عنہما اور واقعہ جمل وصفین سے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس خون سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھوں کو دور رکھا اس میں میں اپنی زبان ملوث کرنا پسند نہیں کرتا۔

"سئل عمر بن عبد العزيز عن علي وعثمان والجمل وصفين ما كان بينهم، فقال: تلك دماءٌ كف الله يديَّ عنها وأنا أكره أن أغمس لساني فيها". (الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٩٧/٥. تاريخ دمشق لابن عساكر ١٣٣/٦٥)

حسن بصری رحمہ اللہ سے کسی نے صحابہ کے مابین قتال سے متعلق سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "قتال شهده أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وغبنا، وعلموا وجهلنا، واجتمعوا فاتبعنا، واختلفوا فوقفنا". (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٢٢/١٦)

ابوعبداللہ المحاسبی فرماتے ہیں: "نحن نقول كما قال الحسن، ونعلم أن القوم كانوا أعلم بما

دخلوا فيه منا، ونبتدع ما اجتمعوا عليه، ونقف عند ما اختلفوا فيه، ولا نبتدع رأيًا منا، ونعلم أنهم اجتهدوا وأرادوا اللّٰه عز وجل إذ كانوا غير متهمين في الدين. ونسأل اللّٰه التوفيق". (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣٢٢/١٦)

ان حضرات کا مشاجراتِ صحابہ سے اجتناب کرنا اور غیر جانب دار رہنا ہمارے لیے عملی نمونہ ہے کہ ان مسائل میں بحث ومباحثہ سے کف لسان کیا جائے، جداگانہ رائے زنی سے اجتناب اور جدید تجزیے وتبصرے سے پرہیز کیا جائے۔

۳۹

وَ لِلصِّدِّيقَةِ الرُّجْحَانُ فَاعْلَمْ
عَلَى الزَّهْرَاءِ فِي بَعْضِ الْخِلَالِ

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا پر بعض صفات کی بنا پر ترجیح حاصل ہے۔

الصدیقة: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی ہونے کے سبب ان کو صدیقہ کہا جاتا ہے اور واقعۂ افک کی قرآنی تردید کے سبب بھی صدیقہ کہا جاتا ہے۔ نیز قول وفعل میں وہ انتہائی سچی تھیں۔ (۱)

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا کہنے کی وجہ:

الزهراء: بعض شارحین کہتے ہیں کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کو حیض نہیں آتا تھا، اس وجہ سے ان کو زہرا کہا جاتا ہے۔ حیض نہ آنے کا مطلب یہ ہے کہ خون کا رنگ نہ تھا؛ بلکہ سفیدی تھی اور زہرا کے معنی سفیدی اور چمک کے ہیں، مگر حیض نہ آنے کی بات صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ عادۃً جس عورت کو حیض نہ آئے وہ عقیمہ (بانجھ) ہوتی ہے۔ اگر خلافِ عادت اس بات کو کرامت کے طور پر تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے جو معدوم ہے۔ یہ شیعوں کی بنائی ہوئی باتیں ہیں جو اہل سنت میں بھی رواج پاگئی ہیں۔ البتہ زہرا کا مطلب رونق والی، نورانی، چمکدار، حسین اور خوبصورت کے ہیں؛ چنانچہ کہا جاتا ہے: **رجل أزهر، أي: أبيض مشرق الوجه، والمرأة زهراء.** (الصحاح ۵۸۱/۲)؛ اس لیے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا کہا جاتا تھا۔ اور جن روایات میں یہ آیا ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو زہرا اس لیے کہا جاتا تھا کہ ان کو حیض نہیں آتا تھا، وہ روایات موضوعی ہیں۔ (۲)

---

(۱) قال في تحفة الأعالي: "وإنما سميت بذلك لكثرة صدقها في القول والفعل غاية الصدق". (تحفة الألي، ص۶۸)

(۲) قال المناوي في "فيض القدير": "وفي الفتاوى الظهيرية للحنفية أن فاطمة رضي الله تعالى عنها لم تحض قط، ولما ولدت طهرت من نفاسها بعد ساعة لئلا تفوتها صلاة، قال: ولذلك سميت الزهراء، وقد ذكره من أصحابنا المحب الطبري في "ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى"، وأورد فيه حديثين: أنها حوراء آدمية طاهرة مطهرة لا تحيض، ولا يرى لها دم في طمث ولا ولادة". (فيض القدير ٤٢٢/٤)

وقال المناوي في "اتحاف السائل": "لكن الحديثان المذكوران رواهما الحاكم وابن عساكر عن أم سليم زوج =

حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما میں کون افضل ہے؟

حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما میں کون افضل ہے۔ اس میں چار اقوال ہیں:

پہلا قول: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا افضل ہیں۔

دلائل: (۱) ﴿يٰنِسَآءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَآءِ﴾. (الأحزاب: ۳۲). یعنی سب ازواج مطہرات ان کے علاوہ عورتوں سے افضل ہیں۔

(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا صحابیات میں سب سے زیادہ روایت کرنے والی ہیں؛ چنانچہ آپ رضی اللہ عنہا سے ۲۲۱۰ روایات مروی ہیں اور آپ کا شمار مکثرین میں ہوتا ہے۔(۱)

(۳) فضیلت سے مراد کثرتِ ثواب اور رفع درجات ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا دنیا میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھیں اور آخرت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہیں گی، اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا آخرت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ ہوں گی۔

(۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب افضلیت کا بیان کیا تو حضرت آسیہ اور مریم بنت عمران کا ذکر کیا اور

= أبي طلحة. وهما موضوعان، كما جزم به ابن الجوزي، وأقره على ذلك جمع، منهم: الجلال السيوطي مع شدة عليه". (إتحاف السائل بما لفاطمة من المناقب، ص ۱۲)

الحديث الأول: "ابنتي فاطمة حوراء آدمية لم تحض..." الخ. أخرجه الخطيب في "التاريخ" (۱۲/ ۳۳۱) بسنده عن أبي معبد عن ابن عباس مرفوعًا، وقال: "في إسناد هذا الحديث من المجهولين غير واحد، وليس بثابت".

اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن عمرو بن سیف السدوسی بھی ہے جسے ابن المدینی اور امام بخاری نے کذاب کہا ہے اور رازی نے متروک کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۲/ ۳۹)

اور دوسرے راوی قاسم بن مطیب کے بارے میں ابن حبان فرماتے ہیں: "يستحق الترك... كان يخطئ على قلة روايته". (ميزان الاعتدال ٤/ ۳۰۰)

اس روایت کو ابن جوزی نے موضوعات (۲/ ۴۲۱) میں، صیداوی نے معجم الشیوخ (۲/ ۲۱۶) میں اور سیوطی نے اللآلی المصنوعة (۱/ ۲۶۵) میں بھی ذکر کیا ہے۔ علامہ ذہبی موضوعات کی تلخیص (۱/ ۸۹) میں لکھتے ہیں: "إسناده مظلم، فيه مجاهيل".

والحديث الآخر: "أما علمت أن ابنتي طاهرة مطهرة لا يرى لها دم في طمث ولا ولادة". أورده المحب الطبري في "ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى" (ص ٤٤).

یہ روایت بھی باطل ہے؛ کیونکہ اس کی سند میں علی بن موسیٰ سے روایت کرنے والا داود بن سلیمان غازی کذاب اور واضع الحدیث ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں: "داود بن سليمان الجرجاني الغازي عن علي بن موسى الرضا وغيره، كذبه يحيى بن معين، ولم يعرفه أبو حاتم، وبكل حال فهو شيخ كذاب، له نسخة موضوعة على الرضا". (ميزان الاعتدال ۲/ ۱۹۸) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: فتاوی دار العلوم زکریا (۱/ ۱۳۴-۱۳۶)

(۱) قال الذهبي: "مسند عائشة يبلغ ألفين ومائتين وعشرة أحاديث، اتفق لها البخاري ومسلم على مائة وأربعة وسبعين حديثًا، وانفرد البخاري بأربعة وخمسين، وانفرد مسلم بتسعة وستين". (سير أعلام النبلاء ۲/ ۱۳۹)

آخر میں فرمایا: ''وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام''. (صحيح البخاري، رقم: ٣٤١١) ثرید ایسی غذا ہے جس میں قوت بھی ہے اور لذت بھی، سہل التناول اور قلیل المؤنۃ بھی ہے، اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں نرمی، حسن اخلاق، علم کی قوت اور کلام میں فصاحت و بلاغت ہے۔ واقعہ افک میں آپ رضی اللہ عنہا کی بلاغت کا اظہار ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ محبوب تھیں، اور اس بات پر شکر اور تحدیث بالنعمت کے طور پر کہتی تھیں کہ جو خصوصیات مجھ میں ہیں کسی اور زوجہ میں نہیں، مثلاً:

(۱) حضرت جبرئیل علیہ السلام نے میری تصویر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لا کر دکھائی۔

(۲) سات سال کی عمر میں میرا نکاح ہوا۔

(۳) نو سال کی عمر میں میری رخصتی ہوئی۔

(۴) میرے علاوہ کسی باکرہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح نہیں ہوا۔

(۵) میرے لحاف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہوا۔

(۶) میں سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب تھی۔

(۷) میری صفائی میں قرآن کریم کی آیات نازل ہوئیں۔

(۸) میں نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا؛ جبکہ ازواج مطہرات میں سے کسی اور نے حضرت جبریل علیہ السلام کو نہیں دیکھا۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال میری باری کے دن، میرے حجرے میں، میری گود میں ہوا۔

امام زرکشی نے اپنی کتاب ''الاجابہ'' میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی چالیس خصوصیات ذکر کی ہیں۔(۱)

اور جس روایت میں ''فاطمة سيدة نساء أهل الجنة'' (صحيح البخاري، باب مناقب فاطمة) آیا ہے اس سے امہات المؤمنین مستثنیٰ ہیں، اور یہ استثنیٰ ایسا ہی ہے جیسے دوسری حدیث میں ''الحسنُ والحسينُ سيدا

---

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتے ہیں: ''خِلالٌ لي تسعٌ لم تكن لأحد من النساء قبلي إلا ما آتى الله عز وجل مريم بنت عمران، والله ما أقول هذا إني أفخر على أحد من صواحباتي''، فقال لها عبد الله بن صفوان: وما هن يا أم المؤمنين؟ قالت: ''جاء الملك بصورتي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتزوجني رسول الله صلى الله عليه وأنا ابنة سبع سنين، وأُهدِيتُ إليه وأنا ابنة تسع سنين، وتزوجني بكرًا لم يكن في أحد من الناس، وكانت يأتيه الوحي وأنا وهو في لحاف واحد، وكنتُ من أحب الناس إليه، نزل فيَّ آيات من القرآن كادت الأمة تَهلِك فيه، ورأيتُ جبريل عليه الصلاة والسلام ولم يره أحد من نسائه غيري، وقُبِض في بيتي لم يلِه أحدٌ غير الملك إلا أنا''. (المستدرك على الصحيحين، رقم: ٦٧٣٠. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي. وقال الشيخ محمد عوامة في تعليقاته على ''المصنف لابن أبي شيبة'': ''ومما يقوي الحديث ويصححه أن لكل واحدة من هذه الخلال شاهدًا أو أكثر، هذا وقد جمع الإمام الزركشي رحمه الله تعالى في أول كتابه ''الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة'' أربعين خصيصة لها رضي الله عنها''. (حاشية مصنف ابن أبي شيبة ١٧/٢١٨)

شبـاب أهـل الجنة". (سنن الترمذي، رقم:۳۷٦۸) آیا ہے؛ حالانکہ جنت میں سب نوجوان ہوں گے، تو کیا حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما خلفائے راشدین سے بھی افضل ہیں؟؛ بلکہ خلفائے راشدین وغیرہ مستثنیٰ ہیں، اسی طرح یہاں بھی امہات المؤمنین مستثنیٰ ہیں۔

بعض علما فرماتے ہیں: جو جوانی میں انتقال کر چکے ہیں ان کے سردار ہوں گے۔ بعض کہتے ہیں کہ: جوان سے مراد شرافت اور مروت والے ہیں۔

ابوالشکور سالمی نے "التمہید" میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی افضلیت کے قول کو اہل السنۃ والجماعۃ کا قول قرار دیا ہے اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی افضلیت کو شیعوں کا قول قرار دیا ہے؛ لیکن یہ زیادتی ہے؛ اس لیے کہ بعض اہل سنت حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی افضلیت کے قائل ہیں۔

دوسرا قول: حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا افضل ہیں۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت دو وجہ سے بیان کی جاتی ہے:

(۱) ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "**سيّدة نساء أهل الجنّة**" فرمایا۔

(۲) صحیح بخاری کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "**بضعة منّي**" فرمایا۔ (صحيح البخاري، رقم:۳۷٦۷)

جواب یہ ہے کہ نسب کے اعتبار سے فضیلت مسلّم ہے۔ بات کثرتِ ثواب اور رفعِ درجات کی فضیلت کی ہے۔

تیسرا قول: مساوات۔

چوتھا قول: توقف۔ مساوات کا قول توقف سے بہتر ہے۔ (۱)

مصنف رحمہ اللہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ بعض وجوہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فضیلت حاصل ہے، مثلاً: علمی کمالات، روایاتِ حدیث کی کثرت اور دیگر فضائل۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نسب کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے اور یہ کہ آپ جنتی عورتوں کی سردار ہیں۔ (۲)

---

(۱) قال في نثر اللآلي: "وقد حكى الشارح القدسي نقلاً عن شارح البخاري ذلك (أي رجحان عائشة رضي الله عنها على فاطمة رضي الله عنها في بعض الخصال) عن أكثر العلماء، ثم حكى عن بعض تفضيل فاطمة على عائشة، وعن بعض آخر أنه لا فضل لإحداهما على الأخرى.

قال: ومراده بهذا الثالث –والله أعلم– الوقف عن المفاضلة لا القول بتساويهما في الفضيلة كما توهمه العبارة إذ لم يرد بذلك نص ولم أقف له على سلف فيه، ثم قال: والوقف هو المذهب الأسلم، وهو ما مال إليه القاضي أبو جعفر الأستروشني من الحنفية، وبعض الشافعية". (نثر اللآلي، ص ١٣٤)

(۲) ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "ثم اعلم أن المصنف أراد أنه لم يرد نص بتفضيل عائشة على فاطمة، وإنما ورد رجحانها عليها من جهة كثرة الرواية والدراية، أو من حيثية كونها في الآخرة مع النبي صلى الله عليه وسلم في الدرجة العالية، وفاطمة =

اشکال: حضورا کرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا: "هي أفضل بناتي أصيبتْ فِيَّ". وفي بعض الروايات "هي خير بناتي...".(۱)

جواب: اس لحاظ سے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو فضیلت حاصل ہے کہ انھوں نے ہجرت کی شدید مشقتیں برداشت کیں۔

افضل اور خیر میں فرق:

افضل وہ ہے جس کی بہتری اور افضلیت لازمی ہو، دوسروں تک متعدی نہ ہو۔ اور خیر میں بہتری متعدی الی الغیر ہوتی ہے۔

بعض نے کہا جب تک زینب رضی اللہ عنہا زندہ تھیں وہ افضل تھیں، ان کی وفات کے بعد حضرت فاطمہ

= مع عليٍّ رضي الله عنهما، فشتان ما بينهما، وهذا لا ينافي ما نقل عن الإمام مالك من أن فاطمة بضعة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا أفضل على بضعة منه أحدًا، فإنه من هذه الحيثية ليس يخالفه أحد في هذه القضية". (ضوء المعالي، ص ۱۳۱)

وقال في نشر اللآلي: "وأقول: لا مانع من أن يكون معنى قول الناظم (في بعض الخصال) من أن عائشة أفضل من فاطمة رضي الله عنهما من حيث العلم، وأن فاطمة أفضل من عائشة من حيث البضعة، ولو جعل هذا محل الأقوال لانتفى الخلاف". (نشر اللآلي، ص۱۳۶. ومثله في الكوكب الدري ۲۱/۳)

وقال الملا علي القاري في جمع الوسائل: "والحاصل أن الحيثيات مختلفة، والروايات متعارضة، والمسألة ظنية، والتوقف لا ضرر فيها قطعًا، فالتسليم أسلم، والله أعلم". (جمع الوسائل ۱/ ۲۲۰)

وقال ابن قيم: "الخلاف في كون عائشة أفضل من فاطمة، أو فاطمة أفضل إذا حرر محل التفضيل صار وفاقًا، فالتفضيل بدون التفصيل لا يستقيم، فإن أريد بالفضل كثرة الثواب عند الله عز وجل، فذلك أمر لا يطلع عليه إلا بالنص؛ فالتفضيل بدون التفصيل لا يستقيم، فإن أريد بالفضل كثرة الثواب عند الله عز وجل، فذلك أمر لا يطلع عليه إلا بالنص؛ لأنه بحسب تفاضل القلوب لا بمجرد أعمال الجوارح، وكم من عاملين أحدهما أكثر عملا بجوارحه والآخر أرفع درجة منه في الجنة. وإن أريد بالتفضيل التفضل بالعلم فلا ريب أن عائشة أعلم وأنفع للأمة وأدت إلى الأمة من العلم ما لم يؤد غيرها واحتاج إليها خواص الأمة وعامتها. وإن أريد بالتفضيل شرف الأصل وجلالة النسب فلا ريب أن فاطمة أفضل، فإنها بضعة من النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك اختصاص لم يشركها فيها غير إخواتها، وإن أريد السيادة ففاطمة سيدة نساء الأمة، وإذا ثبتت وجوه التفضيل وموارد الفضل وأسبابه صار الكلام بعلم وعدل". (بدائع الفوائد ۲/ ۱۱۰۱)

(۱) أخرجه البزار في مسند عائشة رضي الله عنها، رقم:۹۳. والطحاوي في شرح مشكل الآثار، رقم:۱۴۲. والحاكم في المستدرك، رقم:۲۸۱۲، و۶۸۳۶ كلهم بلفظ "أفضل بناتي...". وقال الحاكم: "صحيح على شرط الشيخين". وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (۲۱۳/۹): "رجال البزار رجال الصحيح". وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (۱۰۵۱/۴۳۱/۲۲) بلفظ" خير بناتي ".

رضی اللہ عنہا افضل قرار پائیں۔(۱)

یہ بھی ممکن ہے کہ سیادت ایک کے پاس ہو اور افضلیت دوسرے کے پاس ہو، جیسے سیادت اور امارت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس تھی، اور فضیلت میں حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما فوقیت رکھتے تھے۔

سیادۃ النساء کی حکمت:

حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے لیے عورتوں کی سیادت کی حکمت یہ ہوگی کہ خواتین مصیبت سے بہت متاثر ہوتی ہیں، پھر سید العالمین کی وفات سے لاڈلی بیٹی کا متاثر ہونا ظاہر ہے، اور احادیث میں ان کے غم سے متاثر ہونے کا ذکر بھی ہے؛ یہاں تک کہ فاطمہ رضی اللہ عنہا نوجوانی کے عالم میں اس غم کی تاب نہ لاکر واصل بحق ہوگئیں، تو سید العالمین کی وفات کی مصیبت برداشت کرنے پر ان کو خواتین کی سیادت کا سرٹیفکٹ مل گیا۔ جیسے حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے حکومت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حوالے کی تو رہبر و مقتدی بننے کی قربانی دے کر وہ سید شباب اہل الجنۃ بن گئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو جب کوفہ کے شیعوں کی غداری کا پتا چلا تو شام کا راستہ لیا اور یزید کے ہاتھ پر بیعت کا ارادہ کیا اور سیادت کی قربانی دی؛ یہاں تک کہ جان کی قربانی دی تو وہ بھی سید شباب اہل الجنۃ بن گئے۔ قال علیہ الصلاۃ والسلام: "الحسنُ والحسينُ سيدا شباب أهل الجنة". (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۶۸)

---

(۱) قال الحافظ ابن حجر: "وأما ما أخرجه الطحاوي وغيره من حديث عائشة في قصة مجيئ زيد بن حارثة بزينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة، وفي آخره قال النبي صلى الله عليه وسلم: "هي أفضل بناتي أصيبت فيَّ" فقد أجاب عنه بعض الأئمة بتقدير ثبوته بأن ذلك كان متقدمًا، ثم وهب اللهُ لفاطمة من الأحوال السنية والكمال ما لم يشركها أحد من نساء هذه الأمة مطلقًا. والله أعلم". (فتح الباري ۱۰۵/۷)

اس کے بعد صفحہ ۱۰۹ پر لکھا ہے: "ذكر الرافعي أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم أفضل نساء هذه الأمة، فإن استثنيتَ فاطمةَ لكونها بضعةً فأخواتها شاركنها. وقد أخرج الطحاوي والحاكم بسند جيد عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلمقال في حقِّ زينب ابنته لما أُوذِيت عند خروجها من مكة: "هي أفضل بناتي". (فتح الباري ۱۰۹/۷)

وقال السهيلي: "وقد تكلم الناس في المعنى الذي سادت به فاطمة غيرها دون أخواتها، فقيل: إنها ولدت سيد هذه الأمة، وهو الحسن الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم: "إن ابني هذا سيد" وهو خليفة، بعلُها خليفةٌ أيضًا، وأحسن من هذا القول قول من قال: سادت أخواتها وأمها لأنهن متن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فكن في صحيفته، ومات أبوها وهو سيد العالمين، فكان رزؤه في صحيفتها وميزانها". (الروض الأنف ۲۷۹/۲)

وقال يوسف بن موسى الملَطي: "وأما تفضيل زينب على سائر بناته فإن ذلك كان ولا ابنة له يومئذ تستحق الفضيلة غيرها لما كانت عليه من الإيمان والاتباع ولما نزل في بدنها من أجله، ثم بعد ما أقر الله تعالى عينه بفاطمة من توفيقه إياها للأعمال الزاكية، وما وهب لها من الولد الذين صاروا له ولدًا وغير ذلك مما لم يشركها فيه أحد من بناته سواها، وكانت في وقت استحقاق زينب الفضيلة صغيرة ممن لا يجري لها ثواب بطاعتها ولا عقاب بخلافها ثم بلغت بعد وسادت بما فضله الله أفضل من زينب". (المعتصر من المختصر من مشكل الآثار ۲۴۶/۲).

ایک اور تطبیق یہ بھی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا علماً وحبّاً افضل ہیں۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور جمیع بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم نسباً افضل ہیں۔ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عوناً للإسلام، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلّی، تشفی، دلاسہ اور خیر خواہی کے سبب افضل ہیں؛ جبکہ امم سابقہ میں حضرت مریم کی فضیلت مسلّم ہے۔(۱)

حدیث حوأب اور واقعہ جمل:

بعض حضرات حدیث حوأب کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے موقف کو غلط اور باطل کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کو تنبیہ فرمائی تھی کہ "تمھارا کیا حال ہوگا جب حوأب کے کتے تم پر بھونکیں گے"۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس پانی کے پاس پہنچیں اور کتے بھونکنے لگے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے وہاں سے واپسی کا ارادہ فرمایا اور بصرہ کے سفر کو ملتوی کرنا چاہا؛ لیکن حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما نے ان کو سمجھایا کہ آپ تو مسلمانوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کے لیے جا رہی ہیں۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آگے بڑھ گئیں۔ اب ہم اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان روایات کا ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد اس کی توجیہ ناظرین کی خدمت میں پیش کریں گے۔

قیس بن ابی حازم کہتے ہیں: "**لما أقبلت عائشة بلغت مياه بني عامر ليلًا نبحت الكلاب، قالت: أي ماء هذا؟ قالوا: ماء الحوأب، قالت: ما أظُنُّني إلا أني راجعة، فقال بعض من كان معها: بل تقدمين فيراك المسلمون فيصلح الله عز وجل ذات بينهم، قالت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا ذات يوم: "كيف بإحداكن تنبح عليها كلاب الحوأب"**. (مسند أحمد، رقم: ٢٤٢٥٤. مسند إسحاق بن راهويه، رقم: ١٥٦٩. مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٢٨٩٢٦. صحيح ابن حبان، رقم: ٦٧٣٢. مسند أبي يعلى، رقم: ٤٨٦٨. المستدرك للحاكم ٣/١٢٠. وسكت عنه الذهبي)

پھر مسند احمد (رقم: ۲۴۶۴۵) میں ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے آپ سے کہا ...اور مصنف ابن ابی شیبہ

---

(۱) قال الحافظ ابن حجر: وأما ما امتازت به عائشة من فضل العلم فإن لخديجة ما يقابله وهي أنها أول من أجاب إلى الأسلام ودعا إليه وأعان على ثبوته بالنفس والمال والتوجه التام، فلها مثل أجر من جاء بعدها ولا يقدر قدر ذلك إلا الله". (فتح الباري ١٠٩/٧)

وقال ابن قيم: "ومنها: أنه (أي ابن تيمية) سئل عن خديجة وعائشة أمي المؤمنين أيهما أفضل؟ فأجاب بأن سبق خديجة وتأثيرها في أول الإسلام ونصرها وقيامها في الدين لم تشركها فيها عائشة ولا غيرها من أمهات المؤمنين، وتأثير عائشة في آخر الإسلام وحمل الدين وتبليغه إلى الأمة وإدراكها من العلم ما لم تشركها فيه خديجة ولا غيرها مما تميزت به عن غيرها، فتأمل هذا الجواب الذي إذا أجبت بغيره من التفضيل مطلقًا لم تتخلص من المعارضة". (بدائع الفوائد ١٠٠٤/٢. مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: فتح الباري ١٣٩/٧. مرقاة المفاتيح ٣٢/١١-٣٣. لامع الدراري ٩٥/٣. ضوء المعالي، ص ١٣١. سبل الهدى والرشاد ١٦١/١١-١٦٢. رد المحتار ٩٣/٣.

(رقم: ۲۸۹۲۶) میں ہے کہ حضرت طلحہ وزبیر رضی اللہ عنہما دونوں حضرات نے کہا کہ آپ کیوں واپس جارہی ہیں؟ آپ کے ذریعے اللہ تعالی مسلمانوں میں صلح کی راہ ہموار فرمائیں گے: "**فقال لها طلحة والزبير: مهلا رحمك الله، بل تقدمين فيراك المسلمون فيصلح الله ذات بينهم**".

اس روایت کے راوی ثقہ ہیں، ہاں اس کی سند میں قیس بن ابی حازم ہیں جن کو ذہبی نے میزان (۳۹۲/۳) میں ثقہ حجۃ کہا اور یحییٰ بن سعید نے منکر الحدیث کہا اور یحییٰ نے کلاب الحوأب کی حدیث ان کے مناکیر میں ذکر کیا۔ کما فی میزان الاعتدال، وکذا في تہذیب التہذیب (۳۴۷/۸)۔ پھر ذہبی نے ان کے منکر الحدیث ہونے کی تردید کی اور منکر الحدیث کے معنی بعض روایات میں متفرد ہونا لیے ہیں؛ لیکن یہ تسلیم کیا ہے کہ سوسال سے متجاوز ہونے کی وجہ سے ان کا حافظہ متغیر ہو چکا تھا۔

حافظ نے فتح الباری (۶۹/۱۳) میں، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴۷۴/۷) میں، شیخ احمد شاکر اور شیخ شعیب ارناؤط نے مسند احمد کی تعلیقات میں اور شیخ عوامہ نے مصنف ابن ابی شیبہ کی تعلیقات میں اس روایت کی سند کو صحیح کہا۔ ہاں حافظ مزی نے تہذیب الکمال (۱۵/۲۴) میں اسماعیل بن ابی خالد سے نقل کیا " **كبر قيس بن أبي حازم حتى جاوز المئة بسنين كثيرة حتى خرف وذهب عقله، فاشتروا له جارية سوداء أعجمية، وجعل في عنقها قلائد من عهن وودع وأجراس من نحاس، فجعلت معه في منزله وأغلق عليه باب، قال: فكنا نطلع عليه من وراء الباب وهو معها، قال: فيأخذ تلك القلائد فيحركها بيده ويعجب منها، ويضحك في وجهها**".

خلاصہ یہ ہے کہ قیس کی عمر سوسال سے بہت متجاوز ہو چکی تھی، ہوش وحواس کھو چکے تھے، ان کے لیے ایک افریقی باندی خریدی گئی تھی اور اس کے گلے میں ہار، اون اور گھنٹی وغیرہ ڈالی گئی تھی اور قیس کے ساتھ رکھی گئی تھی۔ ہم دروازے کے باہر سے دیکھتے تھے کہ قیس گھنٹی اور اون کو ہلاتے رہتے تھے اور ہنستے رہتے تھے۔

نیز ابوالیسر ابن عابدین نے اغالیط المورخین میں لکھا ہے کہ یہ پیش گوئی ام زمل سلمی بنت مالک کے بارے میں ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی معتقہ تھی۔ یعنی ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور انھیں "**إن إحداكن تستنبح عليها كلاب الحوأب**". کی خبر دی۔ پھر ام زمل مرتد ہوئی اور مسلمانوں کے مقابلے میں لشکر کشی کی اور مقام حوأب پر حضرت خالد کے لشکر کی سربراہی میں قتل ہوئی. (أغاليط المؤرخين، ص ۱٦۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (رقم: ۳۸۹۴۰)، مسند بزار (رقم: ۴۷۷۷) اور مشکل الآثار للطحاوی (رقم: ۵۶۷۱) پر ابن عباس سے یہ الفاظ مروی ہیں: "**ليت شعري أيتكن صاحبة الجمل الأدبب، تخرج فينبحها كلاب حوأب، فيقتل عن يمينها وعن يسارها قتلا كثيرا، ثم تنجو بعدما كادت**". **واللفظ**

للبزار.

والجمل الأدبب كثير وبر الوجه، ولم تدغم الباء في الباء لرعاية الحوأب. (النهاية في غريب الحديث ۲/۲۰۳)

وإسناده صحيح، وفيه عصام بن قدامة، قال ابن معين: صالح. وقال أبو زرعة وأبو حاتم: لا بأس به. وقال أبو داود: ليس به بأس. وقال النسائي: ثقة. كذا في التهذيب (۷/۱۷٦) ہاں ابوحاتم اور ابوزرعہ نے اس روایت کو عصام بن قدامہ کی وجہ سے منکر کہا۔ انظر: العلل لابن أبي حاتم ۲/٤۲٦.

مصنف عبد الرزاق (رقم: ۲۰۷۵۳) میں یہ روایت طاؤس بن کیسان سے مروی ہے؛ لیکن یہ روایت مرسل ہے۔

یہ روایت خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے طبرانی کی اوسط میں سند ضعیف کے ساتھ مروی ہے۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٦۲۷۲. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (۸/۵۱۲): رجاله وثقوا، وفي بعضهم ضعف).

نیز اس پیش گوئی کی تائید ام سلمہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے؛ قالت: ذكر النبي صلى الله عليه وسلم خروج بعض أمهات المؤمنين فضحكت عائشة، فقال: "انظري ياحميراء! أن لا تكوني أنت"، ثم التفت إلى عليٍّ فقال: "إن وليت من أمرها شيئا فارفق بها". (رواه الحاكم (۳/۱۱۹) والبيهقي في دلائل النبوة (٦/٤۱۱. وفي إسناده عبد الجبار وثقه أحمد وابن معين وأبوحاتم وأبو داود، كما في تحرير تقريب التهذيب)

اس کی تائید مسند احمد (رقم: ۲۷۱۹۸)، مسند البزار (رقم: ۳۸۸۱) اور طبرانی کی معجم کبیر (رقم: ۹۹۵) کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے۔ "عن أبي رافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعلي بن أبي طالب: "أنه سيكون بينك وبين عائشة أمر" قال: أنا يا رسول الله! قال: "نعم"، قال: فأنا أشقاهم يا رسول الله! قال: "لا، ولكن إذا كان كذلك فارددها إلى مأمنها". ہیثمی نے مجمع الزوائد (۷/۴۷۴) میں لکھا ہے: رجاله ثقات.

سابقہ روایات سے معلوم ہوا کہ کتب حدیث کی روشنی میں ماء الحوأب کی پیشین گوئی ثابت ہے؛ لیکن اس واقعے میں ایک افسوسناک اور دردانگیز واقعہ کے وقوع پذیر ہونے کی طرف اشارہ ہے اور اس کی خبر ہے اور واقعہ جمل کی درد بھری ہوئی داستان ہونے میں کیا شک ہے؟ جبکہ یہ واقعہ قاتلین عثمان کی جماعت کی شرارت اور فریب کاری کا نتیجہ تھا؛ ورنہ فریقین صلح کرنے پر بالکل تیار تھے۔

اس خبر میں حضرت عائشہ کے موقف کے باطل اور حضرت علی کے موقف کے حق اور صحیح ہونے کی طرف اشارہ نہیں، ہاں حضرت علی کے غلبہ کی طرف اشارہ "إن وليت من أمرها شيئا فارفق بها" میں موجود ہے۔اور لشکر علی کا غلبہ اس لیے ہوا کہ حضرت طلحہ اور زبیر تو قتال چاہتے نہیں تھے، اس لیے مغلوب ہو گئے۔ بلکہ مسند احمد اور مسند بزار کی روایت میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے علی! آپ کے اور حضرت عائشہ کے درمیان تلخی یا جنگ ہونے والی ہے، اور حضرت علی نے کہا: میں تو بہت بد بخت ہوں گا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمایا کہ آپ حق پر اور عائشہ بد بخت ہوں گی؛ بلکہ یہ فرمایا کہ آپ اشقی نہیں، ہاں عائشہ کو اپنے مسکن پہنچائیں اور ان کے ساتھ نرمی کریں۔

بعض روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ندامت کا تذکرہ بھی ہے کہ انھوں نے فرمایا: کاش حارث بن ہشام کی طرح میرے دس بچے مر جاتے؛ مگر میں اس راہ پر نہ چلتی۔ "...أخبرنا إسماعيل ابن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم عن عائشة قالت: وددتُ أني ثكلت عشرة مثل ولد الحارث بن هشام وأني لم أسر مسيري الذي سرت". (دلائل النبوة للبيهقي ٦/٤١١)

لیکن تحفۃ التحصیل میں ابوزرعہ نے لکھا ہے کہ اس میں أبو معاويه عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس صحیح نہیں؛ بلکہ إسماعيل عن رجل آخر غير قيس ہے۔(تحفة التحصيل لأبي زرعة، ص٢٨. وكذا في سؤالات ابن الجنيد، ص٤٢٨) اور رجل آخر مجہول ہے۔

بفرض صحت جس واقعہ میں امت کے ہزاروں ہیرے خاکستر ہو جائیں اس پر افسوس معقول ہے اور اس قسم کی ندامت حضرت علی سے بھی مروی ہے۔ حضرت حسن حضرت علی سے راوی ہیں: "يا ليت أمي لم تلدني وليت إني مت قبل اليوم". (التاريخ الكبير للإمام البخاري ٦/٣٨٤)

اور سلیمان بن مہران حضرت علی سے بالواسطہ یہ مقولہ نقل کرتے ہیں: "لو علمتُ أن الأمر يكون هكذا ما خرجتُ، اذهب يا أبا موسى فاحكم ولو حزَّ عنقي". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٣٩٠٠٧)

بعض روایات میں مذکور ہے کہ جب حضرت عائشہ نے کتوں کے بھونکنے کے بعد واپسی کا ارادہ کیا تو عبداللہ بن زبیر نے ان سے کہا یہ جھوٹی بات ہے یہ ماء الحوأب نہیں؛ لیکن یہ روایت صحیح نہیں اس میں زہری کہتے ہیں: "فزعم أنه قال". یہ افواہ پھیلی کہ ابن زبیر نے یہ کہا۔ انظر: تاریخ الطبری (۵/۱۶۸-۱۶۹) اور اس میں زہری کی بلغني کا ذکر ہے۔ زہری نے کسی ثقہ راوی سے روایت کا ذکر نہیں کیا۔

روافض کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر برتن توڑنے والی روایت سے اشکال اور اس کا جواب:

اشکال:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر تشریف فرما تھے۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کھانا تیار کیا تھا، اتنے میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے گھر سے کھانا لائیں،حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہنے پر ان کی باندی نے حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے ہاتھ کو دھکا دیا اور برتن ٹوٹ گیا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹوٹا ہوا برتن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر رکھ چھوڑا اور اس کے بدلے میں صحیح سالم برتن حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر بھیج دیا۔ یہ روایت حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے۔ (سنن ابن ماجه، رقم: ۲۳۳۳، باب الحكم فيمن كسر شيئًا)

روافض اس واقعہ کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اخلاق پر دھبہ تصور کرتے ہیں اور اماں عائشہ رضی اللہ عنہا پر بداخلاقی کا الزام لگاتے ہیں۔

جواب:

۱- یہ روایت صحیح بخاری (رقم:۲۴۸۱) باب إذا كسر قصعة أو شيئًا لغيره میں مذکور ہے۔اس میں پلیٹ توڑنے والی کا نام مذکور نہیں ؛ بلکہ ازواج مطہرات میں سے ایک کا ذکر ہے۔صحیح بخاری میں "إحدى أمهات المؤمنين" آیا ہے۔سنن ابن ماجہ میں برتن توڑنے کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی گئی ہے؛لیکن اس کی سند میں رجل من بني سُواءة مجہول ہے؛البتہ اس پر دوسرا اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نہ سہی دوسری زوجہ پاک کی بھی اس طرح کی حرکت قابل اشکال ہے۔

۲- جب سید المرسلین امام النبیین رحمۃ للعالمین کے سامنے یہ واقعہ پیش آیا اور انھوں نے کچھ نہیں فرمایا اور توڑنے والی کو معاف فرمایا تو امت کو کیا حق ہے کہ اس واقعہ سے ازواج مطہرات پر طعنہ زنی کرے۔شریعت کے احکام واسرار کو سب سے زیادہ جاننے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ،اور مخلوق میں سے سب سے زیادہ غیرت والے بھی وہی ہیں۔

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب کے محبوب تھے۔ازواج مطہرات بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بے پناہ محبت رکھتی تھیں اور اپنی باری کا انتظار فرماتی تھیں اور کھانے کے وقت اگر گھر میں کچھ موجود ہوتا تھا تو اس کو تیار کر کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کرتی تھیں ۔اب عین کھانے کے وقت جب دوسری زوجہ محترمہ نے کچھ کھانا تیار کر کے بھیجا تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ موجود زوجہ نے اپنے حق میں

مداخلت تصور فرمایا اور جوشِ محبت میں ہاتھ سے مداخلت کر کے دوسری زوجہ کی مداخلت کا ازالہ کیا جیسے کوئی کسی خاص مہمان کے لیے کھانا تیار کرے اور باہر سے کوئی اور آدمی مہمان کے سامنے اپنا کھانا لا کر رکھ دے اور میزبان کا کھانا رہ جائے تو میزبان کو اس سے تکلیف ہوگی۔

یا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جوشِ دعوتِ توحید میں حضرت ہارون علیہ السلام کی داڑھی پکڑ لی کہ انھوں نے قوم کو سختی سے کیوں منع نہیں کیا۔

حدیث میں آتا ہے کہ توبہ سے اللہ تعالیٰ اتنا خوش ہوتے ہیں جیسے جنگل میں کسی کے پاس سواری ہو، اس پر خورد و نوش کا پورا سامان ہو، سواری بھاگ جائے، یہ آدمی سواری کو نہ پائے، بھوک و پیاس کی وجہ سے موت کی تیاری میں لگ جائے اور سو جائے، اتنے میں اچانک جب یہ اٹھ جائے تو سواری کو اپنے پاس پا کر خوشی کے جوش میں یہ کہے: ''یا اللہ میں آپ کا رب اور آپ میرے بندے''۔ (صحیح مسلم، رقم: ٢٧٤٧) تو جوش کی وجہ سے یہ کلمات معاف ہیں۔

اسی طرح یہاں بھی جوشِ محبت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کی مذمت نہیں فرمائی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جوشِ ایمانی کی وجہ سے صلح حدیبیہ کے موقع پر فرمایا: یا رسول اللہ! ہم حق پر اور کفار باطل پر ہیں، پھر ہم ذلت والی صلح کو کیوں برداشت کریں۔ (صحیح البخاري، رقم: ٢٧٣١)؛ حالانکہ وہ صلح درحقیقت فتوحات کا دروازہ تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہیں ڈانٹا۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عبد اللہ بن ابی بن سلول کی جنازہ کی امامت کے لیے کھڑے ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ جوشِ ایمانی کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑے ہو گئے اور بار بار آپ کو اس منافق کی نمازِ جنازہ پڑھانے سے روکتے رہے اور اس کی خباثتیں یاد دلاتے رہے۔ (صحیح ابن حبان، رقم: ٣١٧٦)؛ لیکن چونکہ قوتِ ایمانی کارفرما تھی؛ اس لیے قابلِ ملامت نہیں ٹھہرے۔ بعد میں ان کی رائے کے مطابق آیت کریمہ اتری۔

احادیث میں اس کی بے شمار مثالیں تلاش کی جا سکتی ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی شادی اور رخصتی کے وقت عمر کتنی تھی؟:

کچھ عرصہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر کے بارے میں پرویزی مزاج لوگوں نے اور بعض علما نے لاشعوری طور پر بحث و مباحثہ کا بازار گرم کیا ہوا ہے۔ متعدد صحیح احادیث کی روشنی میں ان کی عمر نکاح کے وقت چھ سال اور رخصتی کے وقت ۹ سال تھی۔ یہ صحیح واقعہ روشن خیال لوگوں کو ہضم نہیں ہوتا تو اس کی مختلف تاویلات وتشریحات کرتے رہتے ہیں۔ ہم پہلے نہایت اختصار کے ساتھ وہ حدیث پیش کرتے ہیں جس سے ان کی عمر

بوقت نکاح چھ سال اور بوقت رخصتی ۹ سال ثابت ہوتی ہے، پھر اس پر معترضین کے اہم اشکالات میں سے ایک اشکال اور اس کے جوابات عرض کریں گے۔

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهي بنت ست سنين، وادخلت عليه وهي بنت تسع سنين، ومكثت عنده تسع سنين. (صحيح البخاري، رقم: ۵۱۳۳. صحيح مسلم، رقم: ۳۵۴۵. سنن ابن ماجه، رقم: ۱۸۷۶. السنن الكبرى للنسائي، رقم: ۵۳۴۵) اس کے علاوہ یہ حدیث مسند ابی یعلی، المعجم الأوسط، مسند احمد، سنن کبری للبیہقی، سنن سعید بن منصور، مسند حمیدی، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

یہ پکی بات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ چھ سال کی عمر میں نکاح فرمایا اور رخصتی کے وقت ان کی عمر ۹ سال تھی، اور ۹ سال شادی کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ بوقت نکاح چھ سال کی عمر تھی، اور تنہائی کے وقت ۹ سال تھی۔

اس روایت کو پرویزی مزاج لوگ عقل کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یہ عقل نہیں مانتی کہ ۹ سال کی بچی کے ساتھ ہم بستری کر لی جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں رخصتی یا تنہائی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچانے کا ذکر ہے، ہم بستری کا ذکر نہیں؛ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر امت کی خواتین کے لیے ایک دینی جامعہ تھا؛ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسی لڑکی کی ضرورت تھی جو ذہین، ہوشیار، حاضر باش اور حفظ و یادداشت میں ممتاز ہو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ صفات مکمل طور پر موجود تھیں اور یہ حاضر باشی نکاح کے بغیر سرانجام نہیں ہو سکتی تھی؛ اس لیے آپ نے ان سے کم عمری میں نکاح اور کم عمری میں تنہائی فرمائی؛ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ سے زیادہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رہنا چاہتے تھے؛ تاکہ افادہ اور استفادہ کا سلسلہ چلتا رہے اور اسی لیے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہبہ فرما دی تھی۔ مرض وفات میں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس رہنے کی تمنا کرتے رہے؛ یہاں تک کہ آپ کی وفات بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر ہوئی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے مقصد کی خوب لاج رکھی؛ چنانچہ وہ مکثرین صحابہ جن سے ایک ہزار سے اوپر احادیث مروی ہوں وہ سات ہیں ان میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا چوتھا نمبر ہے: ۱- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ۵۳۷۴۔ ۲- حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ۲۶۳۰۔ ۳- حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ۲۲۸۶۔ ۴- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ۲۲۱۰۔ ۵- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ۱۶۶۰۔ ۶- حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ۱۵۴۰۔ ۷- حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے ۱۱۷۰ احادیث مروی ہیں۔

ہم کوکوئی ایسی روایت معلوم نہیں جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ رخصتی کی رات ہم بستری کا ذکر ہو؛ ہاں یہ ثابت ہے کہ وہ ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کی امین رہیں اور صحابہ کرام مشکلات میں انہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔

معترضین حضرات کو ایک نکتہ سمجھنا چاہیے ، وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت کے لیے رہبر ورہنما ہیں اور سب کے لیے آپ کی ذات اقدس میں بہترین نمونہ ہے ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ۲۱) امت کا بہت بڑا طبقہ بالغ لڑکیوں اور بقول معترضین ۱۷ سالہ یا اس سے زیادہ عمر کی لڑکیوں سے نکاح اور شادی کرتا ہے اور اکثر لوگوں کا یہی معمول ہے؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر ازواج مطہرات میں اس طریقے پر عمل فرمایا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور ازواج مطہرات کو بندہ عاجز نے اس جملے میں ضبط کیا "صاح أخ عز جسم" ص۔صفیہ، ا۔ام حبیبہ، ح حفصہ، أ ام سلمہ، خ خدیجہ، ع عائشہ، ز زینب بنت جحش، زینب بنت خزیمہ، ج۔جویریہ، س سودہ، م میمونہ رضی اللہ عنہن ۔(ترجمہ: بھائی نے اعلان کیا کہ ازواج کے اجسام اور شخصیات عزیز ہیں۔)

آپ نے سب شادیاں سوائے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بالغات ؛ بلکہ شوہر دیدہ خواتین سے فرمائیں ۔اس پر امت کی اکثریت کا عمل درآمد ہے، اور ایک شادی نوعمر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمائی ؛ تاکہ امت کے ایک چھوٹے طبقے کے لیے نمونہ بن جائیں ؛اس لیے کہ امت میں کبھی ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ نابالغ لڑکی رہ جاتی ہے،شادی کے بغیر اس کی عزت خطرے میں ہوتی ہے تو اس کی عزت کی حفاظت کے لیے شادی کی جاتی ہے، اور بعض دفعہ کسی خوبصورت بچی کے نکاح کے خواہشمند زیادہ ہوتے ہیں تو ایک کے ساتھ نکاح کی وجہ سے بقیہ کے جھگڑے سے خلاصی ہو جاتی ہے؛ اسی لیے قرآن کریم نے باقاعدہ نابالغ لڑکیوں کے نکاح کا ذکر فرمایا:﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَاءِ كُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ (الطلاق: ٤)

ترجمہ: تمھاری عورتیں جو حیض سے ناامید ہو چکی ہیں اگر تم کو شبہ پڑ جائے تو ان کی عدت تین مہینہ ہے اور ان کی عدت بھی تین ماہ ہے جن کو ابھی تک حیض نہیں آیا۔

مفسرین نے اس کی تفسیر نابالغ لڑکیوں سے کی ہے۔

اشکال: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾. (النساء: ٦)

ترجمہ: یتیموں کو آزماؤ، یہاں تک کہ جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پس اگر تم ان میں ہوشیاری محسوس کرو

تو ان کا مال ان کو دیدو۔

اس آیت کریمہ میں نکاح سے مراد بلوغت ہے، معلوم ہوا کہ بلوغت نکاح کی عمر ہے اس سے پہلے نکاح کی عمر نہیں ہے۔

جواب: بلوغت کو نکاح اس لیے کہا گیا کہ نکاح کی لذت بلوغت کے ساتھ ہے۔ قطرۂ نطفہ کے اچھلنے سے لذت کی تکمیل ہے، تو پہلی آیت سے معلوم ہوا کہ نابالغہ کا نکاح ہوسکتا ہے اور دوسری آیت سے پتا چلا کہ نکاح کی لذت اور نکاح و جماع کے ثمرات کا حصول بلوغت کے ساتھ ہے۔ اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نو سال کی عمر مین رخصت اوخلوت کا ذکر ہے ہم بستری کا ذکر نہیں۔

ہشام بن عروہ کا نکاح فاطمہ بنت منذر سے ہوا اور رخصتی کے وقت فاطمہ کی عمر ۹ سال تھی۔ (تاریخ بغداد ۱/۲۲۱) حضرت معاویہ کی بیٹی کا نکاح عبداللہ بن عامر سے ۹ سال کی عمر میں ہوا۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۷۰/۱۸۷)

اور اگر بالفرض ۹ سال کی عمر میں ہم بستری فرض کی جائے تو اللہ تعالی کی اس پھیلی ہوئی کائنات میں اس کی کئی نظائر موجود ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں تحریر فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں ایک لڑکی ۱۹ سال کی عمر میں نانی بن گئی۔ (المبسوط ۴/۲۶۷)

ایک لڑکی ۱۸ سال کی عمر میں نانی بن گئی۔ نو سال کی عمر میں ایک لڑکی کو جنم دیا پھر ۹ سال میں اس کی لڑکی کی شادی ہوئی اور ایک لڑکی کو جنم دیا۔ (سنن دار قطنی، رقم: ۸۸۱)

امام شافعی نے فرمایا: میں نے دیکھا کہ ایک لڑکی ۲۱ سال میں نانی بن گئی۔ (فتح الباری ۵/۲۷۷)

دوسرا اعتراض:

معترضین کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ عمر کے راوی عروہ سے ہشام ہیں اور ہشام کی مدنی دور کی احادیث صحیح ہیں، عراقی دور کی روایات صحیح نہیں، ان میں خلط ملط ہو چکا ہے اور ان کا حافظہ عراق میں متغیر ہو چکا تھا۔

جواب: یہ سمجھ لیں کہ عائشہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت عروہ کے علاوہ اسود، جابر بن زید، قاسم بن محمد، یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن حاطب، ابن ابی ملیکہ، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کرتے ہیں۔

پھر عروہ سے ہشام کے علاوہ عبداللہ بن عروہ، مسلم بن شہاب زہری، ابوالزناد راوی ہیں۔

پھر ہشام سے ابواسامہ، اسماعیل بن زکریا، عبدہ، عبدالرحمٰن، علی بن مسہر، سفیان، عبداللہ بن محمد بن یحییٰ، وہیب بن خالد، وکیع، ابومعاویہ اور حماد بن زید راوی ہیں۔

اس سے قطع نظر کہ ہشام پورے عراقی دور میں مختلط ہوئے تھے یا آخری دور میں ہوئے، بالفرض پورے

عراقی دور کو اختلاطی دور مان لیا جائے تو اس حدیث کے راوی عروہ سے صرف ہشام نہیں دیگر راوی بھی ہیں، اور ہشام سے مدنی راویوں نے بھی اس حدیث کو لیا، زہری مدنی ہیں، ابوالزناد، عبدالرحمٰن بن عبداللہ اور عبداللہ بن محمد بن یحییٰ مدنی ہیں۔ یہ تینوں حضرات ہشام سے راوی ہیں۔ نیز کوفی راوی کوفہ تک محدود نہیں تھے؛ بلکہ حجاز جا کر وہاں بھی علم حاصل کرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے عروہ کے علاوہ دیگر راویوں کی اسانید درج ذیل ہیں:

عائشہ

- ۱-ابوعبیدہ، (الطبرانی فی الکبیر)،
- ۲-اسود، (احمد وابن ابی شیبہ)،
- ۳-ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، (النسائی)،
- ۴-جابر بن زید، (الربیع فی مسندہ)،
- ۵-عروہ، (بخاری ومسلم)،
- ۶-قاسم بن محمد، (طبرانی، واحمد)،
- ۷-یحییٰ بن عبدالرحمٰن، (ابویعلی)،
- ۸-ابن ابی ملیکہ، (اسحاق بن راہویہ)،
- ۹-عبدالملک بن عمیر (الطبرانی فی الکبیر)

عروہ

- ۱-ابوالزناد عبداللہ المدنی، (الطبرانی فی الأوسط)،
- ۲-ابن شہاب الزہری المدنی، (مسلم)،
- ۳-ہشام بن عروہ، (بخاری ومسلم)،
- ۴-عبداللہ بن عروہ، (العجلی فی الثقات)

ہشام بن عروہ

- ۱-ابواسامہ، (بخاری ومسلم)،
- ۲-اسماعیل، (سعید بن منصور)،
- ۳-عبدۃ، (مسلم)،
- ۴-عبدالرحمٰن، (طبرانی کبیر)،
- ۵-علی بن مسہر، (ابن ماجہ)،
- ۶-سفیان، (بخاری ومسلم)،
- ۷-عبداللہ بن محمد بن یحییٰ المدنی، (طبرانی کبیر واوسط)،
- ۸-وہیب بن خالد، (بخاری)،
- ۹-وکیع، (اسحاق بن راہویہ)
- ۱۰-ابومعاویۃ، (نسائی)
- ۱۱-حماد بن زید (طبرانی، ابوعوانہ)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نو سال کی عمر میں رخصتی کے سلسلے میں مخالفین نے دوسرے اشکالات بھی کیے ہیں، جن کے تسلی بخش جوابات علمائے کرام نے دئے ہیں، ہم نے اختصار کا دامت تھامتے ہوئے بقیہ اشکالات وجوابات سے پہلوتہی کی۔

اس سلسلے میں صحیح روایات سے منہ موڑنے والوں میں سے حکیم نیاز احمد صاحب نے ''تحقیق عمر عائشہ'' نامی

کتاب لکھی۔حبیب الرحمٰن کاندہلوی صاحب نے بھی ''تحقیق عمر عائشہ'' لکھی۔حضرت مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ تعالی نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی فرمائی اور'' سیرت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا'' کے آخر میں معترضین کے بعض اعتراضات اوراعتراضات کے جوابات تحریر فرمائے۔مولانا ظفر قادری صاحب نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے نکاح ورخصی کی عمر کے نام سے ۴۸ صفحات کا رسالہ لکھا اور حبیب الرحمٰن کاندہلوی صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیۓ ہیں۔ہم نے اہل حق ناظرین کو اس مسئلے کی طرف متوجہ کرانے کے لیے یہ چند سطور لکھیں۔

۴۰

وَلَمْ يَلْعَنْ يَزِيْدًا بَعْدَ مَوْتٍ
سِوَى المِكْثَارِ فِي الإِغْرَاءِ غَالِي

ترجمہ: یزید پر ان کی وفات کے بعد وہی شخص لعنت کرتا ہے جو بسیار گو اور یزید کے خلاف لوگوں کو ابھارنے میں حدود کو پھلانگنے والا ہو۔

بعد موت: زیادہ شناعت اور تقبیح کے لیے بیان ہوا کہ خصوصاً ان کی وفات کے بعد۔

مکثار: کثرت سے بکواس کرنے والا۔

إغراء: فساد۔ کسی کو کسی کے اوپر یا خلاف ابھارنا۔

غالي: غلو کرنے والا۔

یزید بن معاویہ بن ابی سفیان ۲۵ھ ہجری میں پیدا ہوئے، دمشق میں نشو ونما پائی، بچپن اپنے ماموں کے ساتھ بنو قزاعہ میں گزارا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مشورہ اور حالات کے پیش نظر ان کو اپنا جانشین مقرر فرمایا۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے درمیان صلح کرانے کے لیے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم میں سے دو آدمیوں کا انتخاب عمل میں آیا: ایک حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ دوسرے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ۔ یہ دونوں حضرات کافی دیر تک بات چیت کے باوجود کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکے، اور ایک روایت کے مطابق انھوں نے آخر کار یہ فیصلہ کیا کہ دونوں اپنی اپنی جگہ برقرار رہیں؛ لیکن لڑائی بند ہو اور صلح میں شام اور اس کے آس پاس کے علاقے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو، اور حجاز اور اس کے اطراف حرمین، طائف اور کوفہ وغیرہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تحویل میں دے دئے گئے، اور آئندہ اکابر صحابہ کی شوری فیصلہ کرے؛ لیکن اس کا موقع نہیں ملا۔ جس کی تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں گزر چکی ہے۔

یہ سنہ ۳۷ ہجری کا واقعہ ہے۔ پھر اس واقعۂ تحکیم کے بعد ایک قول کے مطابق حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اہل شام سے بیعت خلافت لی۔ اور دوسرے قول کے مطابق سنہ ۴۰ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد اہل شام نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی۔ (تاریخ خلیفه بن خیاط، ص ۱۹۲. التاريخ الإسلامي الوجيز، ص ۱۱۲)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے چھ ماہ تک خلافت کی، اور پھر انھوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلیفہ تسلیم کرلیا اور مدۃ العمر مقرر شدہ وظائف لیتے رہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ۶۰ھ ہجری میں وفات پا گئے اور اپنے بیٹے یزید کو خلافت کے لیے نامزد کر گئے۔

۶۰ھ ہجری میں یزید خلیفہ بنے۔ ان کی خلافت سے اختلاف کرنے والے تین صحابہ تھے:

۱- حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ۔

۲- حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما۔

لیکن علما کہتے ہیں کہ حضرت حسین نے بیعت سے انکار نہیں فرمایا؛ بلکہ یہ فرمایا کہ میں کل عام مجمع میں بیعت کروں گا، اور پھر بیعت لینے والے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مشغول رہے؛ اس لیے بیعت کا عمل نہیں ہوا، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ ابن جریر لکھتے ہیں: "**ودعاه إلى البيعة، فقال حسين: إنا لِلّٰه وإنا إليه راجعون! ورحم اللّٰه معاوية، وعظم لك الأجر! أما ما سألتني من البيعة فإنَّ مثلي لا يعطي بيعته سرًّا ولا أراك تجتزئ بها مني سرًّا دون أن نُظهِرها على رؤوس الناس علانيةً، قال: أجل، قال: فإذا خرجت إلى الناس فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس، فكان أمرًا واحدًا، فقال له الوليد، وكان يحب العافية: فانصرفْ على اسم اللّٰه حتى تأتينا مع جماعة الناس**". (تاريخ الطبري ۳۳۹/۵)

اس کا خلاصہ یہی ہے کہ میں بیعت کے لیے تیار ہوں؛ لیکن انفرادی بیعت نہیں کروں گا؛ بلکہ مجمع میں سب کے سامنے بیعت کروں گا؛ لیکن بوجوہ اس پر عمل نہیں ہوسکا۔ تاریخ طبری میں ہے: "**فتشاغلوا عن حسين بطلب عبد اللّٰه يومهم ذلك حتى أمسوا، ثم بعث الرجال إلى حسين عند المساء فقال: أصبحوا ثم ترون ونرى، فكفوا عنه تلك الليلة، ولم يُلِحُّوا عليه، فخرج حسين من تحت ليلته**". (تاريخ الطبري ۳٤۱/۵)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے معاملے میں مشغولی کی وجہ سے بیعت نہیں ہوسکی اور جب شام کو ان سے رابطہ کیا گیا تو انھوں نے کہا: کل دیکھیں گے اور رات کو مکہ چلے گئے۔

۳- عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ۔ صحیح قول کے مطابق ان کا انتقال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات سے دو سال پہلے ہوچکا تھا۔ "**والصحيح أن عبد الرحمن كان قد توفي قبل موت معاوية بسنتين**". (البداية والنهاية ۱۱۵/۸)

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ ابتداءً حضرت عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما

نے بھی اس مسئلے میں اختلاف کیا تھا؛ لیکن بعد میں انھوں نے اختلاف کو ترک کر دیا۔ "ولما أخذت البيعة ليزيد في حياة معاوية كان الحسين ممن امتنع من مبايعته هو وابن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وابن عمر وابن عباس، ثم مات ابن أبي بكر وهو مصمم على ذلك، فلما مات معاوية سنة ستين بويع ليزيد، بايع ابن عمر وابن عباس، وصمم على المخالفة الحسين وابن الزبير". (البداية والنهاية ۸/۱۵۱)

ابن کثیر کی اس عبارت کا ماخذ تاریخ طبری کی وہ روایت ہے جس کی سند مجہول راوی کی وجہ سے نا قابل اعتبار ہے؛ قال الطبري: " حدثني يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن عون، قال: حدثني رجل بنخلة، قال: بايع الناس ليزيد بن معاوية غير الحسين بن علي وابن عمر وابن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وابن عباس...". (تاريخ الطبري ۵/۳۰۳)

ابن کثیر کی مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد یزید کی بیعت سے انکار کرنے والے صرف دو صحابہ تھے، ایک حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرت حسین رضی اللہ عنہ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے نہ تو یزید کی مخالفت ثابت ہے اور نہ ہی بیعت سے انکار؛ بلکہ آپ نے مجمع عام میں بیعت کے لیے فرمایا اور آپ اپنے وعدے کے مطابق دوسرے روز مدینہ منورہ میں موجود بھی رہے؛ لیکن بچند وجود آپ سے رسمی بیعت نہیں لی جاسکی اور آپ مکہ مکرمہ روانہ ہو گئے۔ یہی وجہ ہے کہ مشہور مورخ ابن خلدون نے یزید کے مخالفین میں صرف عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کا نام لیا ہے؛ "ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف". (تاريخ ابن خلدون ۱/۲۶۳)

استخلاف کی تاریخوں میں اختلاف ہے، ایک روایت میں ۵۶ھ ہے، کما فی "سیرت حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ" ص ۶۳۵۔ اگر ایسا ہو تو عبدالرحمٰن بن ابی بکر مخالفین بیعت میں شامل نہیں ہوں گے؛ اس لیے کہ ان کا انتقال ۵۳ھ میں ہوا۔ تحریر تقریب التہذیب میں ہے: "ومات سنة ثلاث وخمسين في طريق مكة فجاءةً، وقيل بعد ذلك". (۳۰۹/۲)۔ لیکن بخاری کی ایک روایت سے پتا چلتا ہے کہ حضرت مروان نے جب یزید کے لیے منبر پر بیعت کی درخواست کی تو عبدالرحمٰن بن ابی بکر نے ان کو ٹوکا تھا۔ "عن يوسف بن ماهك قال: كان مروان على الحجاز استعمله معاوية فخطب، فجعل يذكر يزيد بن معاوية لكي يبايع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمٰن بن أبي بكر شيئًا، فقال: خذوه، فدخل بيت عائشة فلم يقدروا، فقال مروان: إن هذا الذي أنزل الله فيه ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا

أَتَعِدَانِنِي﴾ (الأحقاف:١٧) فقالت عائشة من وراء الحجاب: ما أنزل الله فينا شيئًا من القرآن إلا أن الله أنزل عذري". (صحيح البخاري، رقم:٤٨٢٧)

اس روایت کو حاکم اور نسائی نے محمد بن زیاد کی سند سے کچھ اضافے کے ساتھ روایت کیا ہے، جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "كذب والله، ما هو به، وإن شئتُ أن أسمي الذي أنزِلتْ فيه لسمَّيتُه، ولكنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن أبا مروان، ومروان في صلبه، فمروان فضَضٌ من لعنة الله". (المستدرك للحاكم (٤/٤٨١). السنن الكبرى للنسائي (رقم:١١٤٢٧)

بخاری کی روایت میں یوسف بن ماہک نے اپنا مشاہدہ بیان نہیں کیا ہے، ممکن ہے کہ انھوں نے اس واقعہ کو کسی سے سن کر روایت کیا ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور حاکم ونسائی کی سند منقطع ہے، محمد بن زیادہ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں۔ قال الذهبي:" قلت: فيه انقطاع محمد لم يسمع من عائشة". (تعليق الذهبي على المستدرك للحاكم ٤/٤٨١) نیز اس کا متن بھی منکر ہے؛ کیونکہ نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی ایسے شخص پر لعنت کرنا جو ابھی پیدا بھی نہ ہوا ہو، بعید از عقل ہے۔

نیز مذکورہ آیت صحیح قول کے مطابق عبد الرحمٰن بن ابی بکر کے بارے میں نازل نہیں ہوئی۔ ابن جوزیؒ اولاً لکھتے ہیں کہ یہ عبد الرحمٰن بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی اور یہی جمہور مفسرین کی رائے ہیں۔ پھر اس قول کے بطلان کو بیان کرنے کے لیے زجاج کا قول نقل کرتے ہیں: " قال الزجاج: وقول من قال: إنها نزلت في عبد الرحمن، باطل بقوله: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِيْنَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾ فأَعلم الله أن هؤلاء لا يؤمنون، وعبد الرحمن مؤمن، والتفسير الصحيح أنها نزلت في الكافر العاق". (زاد المسير ٤/١٠٨-١٠٩)

اور یہی رائے ابومنصور ماتریدی کی بھی ہے کہ یہ آیت عبد الرحمٰن بن ابی بکر کے بارے میں نازل نہیں ہوئی۔ (تأويلات أهل السنة ٩/٢٤٨) اور اسی قول کو امام رازی، خازن، ابو الحسن واحدی، ابن عطیہ اندلسی، ابن کثیر، قاضی شوکانی، قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہ نے بھی ترجیح دی ہے۔ (مفاتيح الغيب ٢٨/٢١. لباب التأويل ٤/١٣١. الوسيط في تفسير القرآن المجيد ٤/١٠٨. المحرر الوجيز ٢/٣٠٧. تفسير ابن كثير ٧/٢٨٣. فتح القدير ٥/٢٥. التفسير المظهري ٨/٤٠٧)

اور ماوردی نے اس آیت کے شان نزول سے متعلق تین اقوال ذکر کیے ہیں اور تیسرے قول کو ترجیح دی ہے: ١- عبد الرحمٰن بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی۔ ٢- عبد اللہ بن ابی بکر کے بارے میں نازل ہوئی۔ ٣- کفار کی ایک جماعت کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنھوں نے اپنے والدین سے اس طرح کی باتیں کہیں۔

مسئلہ استخلاف یزید:

سنہ ۵٦ھ میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو نائب اور ولی عہد نامزد کیا، ان کو خلیفہ نامزد کرنے کی درج ذیل وجوہات مورخین حضرات نے بیان فرمائی ہیں:

یزید کو نائب اور ولی عہد نامزد کرنے کی وجوہات:

۱- شام کافی مدت سے دار الخلافہ رہا اور ارباب حل وعقد اب شام میں رہتے تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے وہاں کے ارباب شوریٰ سے مشورہ کے بعد یزید کو نامزد کیا، اور اس سلسلے میں مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کا سفر بھی فرمایا۔ ابن خلدون لکھتے ہیں: "**والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنّما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتّفاق أهوئهم باتّفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية**". (تاريخ ابن خلدون ۲٦۳/۱)

۲- بنو امیہ کافی عرصہ سے مختلف عہدوں پر کام کرتے رہے اور وہ کسی دوسرے شخص کو کرسی اقتدار پر پسند نہیں کرتے تھے۔ ابن خلدون نے لکھا ہے: "**وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفًا من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى من سواهم. فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه**". (تاريخ ابن خلدون ۲۵۷/۱-۲۵۸)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "**وكان رأى معاوية في الخلافة تقديم الفاضل في القوة والرأي والمعرفة على الفاضل في السبق إلى الإسلام والدين والعبادة**". (فتح الباري ۳۲٤/۷)

۳- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے سامنے خلافت میں نامزدگی کا طریقہ موجود تھا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نامزد کیا تھا؛ اس لیے انھوں نے بھی اپنے بیٹے کو نامزد کیا، اور نامزدگی کے لیے اہلیت ضروری ہے، اس میں رشتہ حائل نہیں ہونا چاہیے؛ بلکہ گھر کا آدمی رموز مملکت کو اچھی طرح جانتا ہے اور والد کی جانب سے سونپی ہوئی ذمہ داری کے نبھانے میں کوشاں رہتا ہے۔

علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ نصب خلافت کے لیے اسلام میں سب سے بہترین طریقہ نامزدگی ہی ہے؛ کیونکہ اس سے بہت ساری خرابیوں کا قلع قمع ہوجاتا ہے۔

"**فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه، أولها وأفضلها وأصحها: أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره، إمّا بعد موته، وسواء فعل ذلك في صحته أو في مرضه وعند موته، إذ لا نصّ ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي**

بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، وهذا هو الوجه الذي نختاره ونكره غيره لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع". (الفصل في الملل والأهواء والنحل ۱۴۸/۳-۱۴۹)

ابن خلدون نے لکھا ہے: "ولا يتّهم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه؛ لأنه مأمون على النظر لهم في حياته فأولى أن لا يحتمل فيها تبعة بعد مماته". (تاريخ ابن خلدون ۲۶۲/۱)

۴- حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مسلمانوں کے اختلاف وافتراق کا مشاہدہ کیا تھا؛ اس لیے ان کو خطرہ ہوا کہ اگر یزید کو میں نامزد نہ کروں تو امیدواروں کی کثرت اور قبائل کی رقابت اور فوجی کمانڈروں کی مختلف آرار کی وجہ سے امت کا شیرازہ بکھر جائے گا۔

ابن خلدون نے لکھا ہے: "وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصًا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع". (تاريخ ابن خلدون ۲۶۲/۱)

وقال حميد بن عبد الرحمن دخلنا على يُسَير رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، حين استخلف يزيد بن معاوية، فقال: أتقولون أن يزيد ليس بخير أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ولا أفقه فيها فقهًا، ولا أعظمِها فيها شرفًا؟ قلنا: نعم، قال: وأنا أقول ذلك، ولكن والله لئن تجمع أمة محمدٍ أحب إلى من أن تفترق...". (تاريخ خليفة بن خياط، ص۲۱۷. الطبقات الكبرى لابن سعد ۶۷/۷. وانظر: التاريخ الكبير للبخاري ۴۲۲/۸. الاستيعاب لابن عبد البر ۱۵۸۴/۴. تاريخ الإسلام للذهبي ۱۶۹/۴. واسم الصحابي في بعض الكتب "أُسير" وفي بعضها "بشير")

صحابی رسول یسیر فرماتے ہیں: لوگ کہتے ہیں کہ یزید امتِ محمدیہ میں نہ سب سے بہتر ہیں اور نہ سب سے بڑے عالم وفقیہ اور نہ ہی سب سے زیادہ عزت وشرف والے ہیں، اور میں بھی یہی کہتا ہوں؛ لیکن اللہ کی قسم! امت محمدیہ کا متحد ہونا اس کے متفرق ہونے سے زیادہ محبوب ہے۔

آپ یزید کی فقاہت وشرافت کے معترف ہیں اور امت کے اتحاد کی خاطر یزید کی خلافت آپ کو محبوب ہے؛ البتہ آپ یزید کو سب سے بڑا فقیہ اور سب سے زیادہ شرافت والا نہیں سمجھتے، اور اِس سے کس کو انکار ہوسکتا ہے؛ کیونکہ جس وقت یزید خلیفہ بنے اس وقت صحابہ بھی موجود تھے۔

مشہور مورخ علامہ محمد خضری فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یزید کو ولی عہد بنانا اصلاح امت کے لیے

ضروری اور ناگزیر تھا؛ تاکہ امت فتنہ وفساد اور خون خرابہ کا شکار ہونے سے بچ جائے؛ کیونکہ حلقۂ انتخاب جس قدر وسیع ہوتا ہے اتنے ہی امیدوار بھی زیادہ ہوتے ہیں اور جہاں امیدواروں کی کثرت ہو وہاں اختلاف کا ہونا ایک لازمی امر ہے"۔ (محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، ص۴۴۷، البيعة ليزيد بولاية العهد)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "قال (معاوية) لعبد الله بن عمر فيما خاطبه به: إنّي خِفت أن أذَر الرعية من بعدي كالغنم المطيرة ليس لها راع". (البداية والنهاية۸/ ۸۰)

۵-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ فکر بھی دامن گیر تھی کہ فتوحات کا سلسلہ اللہ تعالی کے فضل وکرم سے پھیلتا جارہا ہے اگر ہم شوری اور ہر علاقے کے لوگوں کی آراء اور صواب دید کو معلوم کرنے میں لگ جائیں تو ممکن ہے کہ آپس میں اختلافات پیدا ہو جائیں اور کہیں فتوحات کا پھیلا ہوا سلسلہ سکڑ نہ جائے۔(أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص۲۲۲-۲۲۵)

۶-یزید کی صلاحیت ماضی میں غزوہ قسطنطنیہ میں ظاہر ہو چکی تھی۔اس غزوہ میں یزید کے ماتحت جلیل القدر صحابہ شریک تھے،جن میں حضرت ابن عمر،حضرت ابوایوب انصاری،حضرت حسین وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل تھے۔

ابوالیسر ابن عابدین کی ایک طویل عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یزید نے اپنے والد کی وفات کے بعد زمام حکومت سنبھالا اور مسلمانوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی؛لیکن حضرت حسین اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے بیعت نہیں فرمائی اور بیعت سے چھپ گئے۔حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے سال ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کی طرف لوگوں کو مکہ مکرمہ میں دعوت دی۔یزید نے اپنے قائد لشکر مسلم بن عقبہ کو حکم دیا کہ مدینہ کے راستے مکہ چلے جائیں اور مقاتلین کے ساتھ ہی قتال کریں۔اہل مدینہ ان کے قتال کے لیے نکلے جس میں مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے،پھر مسلم مکہ کے راستے میں انتقال کر گئے اور حصین بن نمر سکونی ان کی جگہ امیر بن گئے۔انھوں نے مکہ کا محاصرہ کیا،اسی اثنا میں سنہ۶۴ھ میں تین سال ۹ ماہ حکومت کرنے کے بعد ۳۹ سال کی عمر میں یزید کا انتقال ہوا،ان کے بعد معاویہ بن یزید خلیفہ بنے،لیکن ۴۰ دن کے بعد مستعفی ہو گئے اس کے بعد مروان بن حکم ۱۰ مہینے خلیفہ رہے ان کو بیوی نے زہر دیا اور ۸۳ سال کی عمر میں اس دنیا سے پردہ کر لیا ان کے بعد حکومت کی باگ ڈور عبدالملک بن مروان کے ہاتھ آئی۔(أغاليط المؤرخين، ص۹۸)

بعض صحابہ کرام کی بیعتِ یزید سے توقف یا اختلاف کی وجہ:

عبداللہ بن عباس،عبداللہ بن عمر،عبدالرحمن بن ابی بکر،عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حیات میں یزید کی بیعت نہیں فرمائی۔(تاريخ الطبري ۳۰۳/۵، وإسناده ضعيف) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے یزید کی بیعت کر لی،اور عبدالرحمن

بن ابی بکر کا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حیات میں ہی انتقال ہوگیا۔(البدایة والنهایة ۱۱۵/۸ و ۱۵۱) اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے عام مجمع میں بیعت کا وعدہ فرمایا؛ لیکن بیعت لینے والے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مشغول رہے؛ اس لیے بیعت کا عمل نہیں ہوا، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔(تاریخ الطبري ۳۳۹/۵)؛ البتہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اپنی رائے پر باقی رہے۔

اختلاف کی وجہ یہ تھی کہ ان حضرات کے نزدیک بیٹے کو باپ کی جگہ خلیفہ نامزد کرنے میں اس بات کا اندیشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ آگے چل کر یہ اصول بن جائے اور ہر خلیفہ کے بعد اس کے بیٹے ہی کو خلیفہ بنایا جانے لگے۔ نیز تقوی وطہارت میں یزید سے افضل لوگ اس وقت موجود تھے۔

جب مروان نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حکم پر اہل مدینہ سے یزید کے لیے بیعت لینی چاہی تو عبدالرحمٰن بن ابی بکر نے بیعت سے اس وجہ سے انکار فرمایا کہ یہ تو قیصر کا طریقہ ہے۔(صحيح البخاري، رقم:۴۸۲۷)

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب مکہ مکرمہ میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کو بلوایا اور ان سے یزید کے لیے بیعت لینی چاہی تو انھوں نے بھی اسی وجہ سے معذرت کی کہ باپ کا بیٹے کو اپنی جگہ نامزد کرنا آپ سے پہلے خلفائے راشدین کا طریقہ نہیں تھا۔ ساتھ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ایک وقت میں دو خلیفہ نہیں ہو سکتے ہیں۔(تاریخ خلیفة بن خیاط، ص۲۱۳-۲۱۵، أخذ البيعة ليزيد بن معاوية) حالانکہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ یزید کو اپنی وفات کے بعد خلیفہ نامزد کرنا چاہتے تھے، نہ کہ اپنی حیات میں؛ اس لیے ایک وقت میں دو خلیفہ ہونے کا اشکال درست نہیں معلوم ہوتا۔ نیز حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد یہ عذر ختم ہوگیا؛ لیکن اس کے باوجود عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے بیعت نہیں کی، معلوم ہوا کہ ان کی مخالفت کی بھی اصل بنیاد یہی تھی کہ وہ باپ کے بعد بیٹے کو خلیفہ بنانے کو ناپسند کرتے تھے۔

قابل لحاظ بات یہ ہے کہ یزید کی بیعت سے اختلاف کرنے والے صحابہ کرام میں سے کسی نے بھی یزید کے اندر کسی بری عادت یا ان کے اندر امارت کی اہلیت نہ ہونے، اور نہ ہی ان میں کسی قسم کے فسق وفجور کا ذکر کیا؛ جبکہ یہ یزید پر تنقید کا یہ اچھا موقع تھا اور یہ حضرات ان کو بچپن سے جانتے تھے اور ان کی قیادت میں جہاد قسطنطنیہ اور بعض دیگر اہم مواقع میں موجود بھی تھے۔ ان صحابہ کرم کا جو یزید کی بیعت کے مخالف تھے ایسے موقع پر یزید کے اخلاق وکردار کو موضوع بحث نہ بنانا اور نہ ہی ان کی عدالت وصلاحیت سے انکار کرنا؛ بلکہ صرف ابنیت کو لے کر اعتراض کرنا یزید کے صلاح وتقوی اور ان کے اندر امارت وخلافت کی اہلیت کی واضح دلیل ہے۔

کیا بیٹے کو باپ کی جگہ منتخب کرنا قیصر وکسری کی اتباع ہے؟:

بعض لوگ اشکال کرتے ہیں کہ بیٹے کو باپ کی جگہ منتخب کرنا قیصر وکسری کی اتباع ہے۔

جواب: اگر ایسا ہے تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دفن کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو اپنی بیعت کی دعوت کیوں دی؟ "ثم انصرف الحسنُ بن علي من دفنه فدعا الناسَ إلى بيعته فبايعوه". (الطبقات الكبرى لابن سعد ۳/۲۷) اگر یہ قیصر وکسری کی اتباع ہے تو کیا حضرت حسن رضی اللہ عنہ اوران سے بیعت کرنے والوں نے قیصر وکسری کی سنت کو زندہ کیا؟ اور ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ میں حضرت سلیمان علیہ السلام حضرت داود علیہ السلام کے خلیفہ کیوں بنے؟!

افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کو کیوں خلیفہ بنایا؟

دوسرا اشکال یہ ہے کرتے ہیں کہ یزید سے بہتر لوگ موجود تھے ان کو کیوں خلیفہ نہیں بنایا؟

جواب: علما نے اس کا جواب دیا ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول کچھ مصالح کی وجہ سے خلیفہ بن سکتا ہے۔علامہ ماوردی "الأحكام السلطانية" میں لکھتے ہیں: "ولا يكون وجود الأفضل مانعًا من إمامة المفضول إذا لم يكن مقصِّرًا عن شروط الإمامة، كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل". (الأحكام السلطانية، تحت الباب الأول في عقد الإمامة، ص ۲۷)

اور قاضی ابویعلی نے "الأحكام السلطانية" میں لکھا ہے: "ويجوز أن يعهد إلى من ينتسب إليه بأبوة أو بنوة إذا كان المعهود له على صفات الأئمة؛ لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين، والتهمة تنتفى عنه". (الأحكام السلطانية تحت فصول في الإمامة، ص ۲۵)

ابن خلدون لکھتے ہیں: "وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصًا على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع...وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه (أي: استخلاف يزيد) دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم في الحق هَوادَةٌ، وليس معاوية ممن تأخذه العزة في قبول الحق، فإنهم كلهم أجل من ذلك، وعدالتهم مانعة منه... ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف". (تاريخ ابن خلدون ۱/۲۶۳)

معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو فیصلہ حالات حاضرہ کے پیش نظر فرمایا تھا وہ فیصلہ ان کی نظر اور اکثریت کی رائے میں صحیح تھا؛ چونکہ یہ مسئلہ اجتہادی تھا اور اکثر حضرات کے نزدیک یہ طریقۂ کار صحیح تھا؛ البتہ حضرت عبد اللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے نزدیک یہ طریقۂ کار مناسب نہیں تھا۔حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں لکھتے ہیں: "وكان رأي معاوية في الخلافة تقديم الفاضل في القوة والرأي

والمعرفة على الفاضل في السبق إلى الإسلام والدين والعبادة". (فتح الباري ٣٢٤/٧)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی نظر میں یہ بات بھی اہم تھی کہ جو اہل شام سالہا سال سے وفاداری کے معیار پر پورے اترے ہیں اور حوصلہ شکن قتالوں میں بھی ان کا ساتھ نہیں چھوڑا وہ کسی غیر اموی شخص کو قبول نہیں کرتے۔ نیز بنوامیہ کی صلاحیت بھی مشہور و مسلم تھی؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے بنوامیہ مختلف مناصب پر مقرر چلے آرہے تھے؛ چنانچہ حضرت عثمان بن عفان، معاویہ بن ابی سفیان، یزید بن ابی سفیان، ابوسفیان بن حرب، عتاب بن اسید، ولید بن عقبہ، خالد بن سعید بن العاص، عمرو بن سعید بن العاص، اُبان بن سعید بن العاص، سعید بن سعید بن العاص رضی اللہ عنہم شروع سے مختلف جگہوں اور مناصب کی نمائندگی سنبھالے ہوئے تھے۔ (کذا فی سیرت عثمان ذوالنورین، ص۲۲۰)

بنوامیہ کا سیاست پر چھا جانے کا تقاضا بھی یزید کا انتخاب تھا، جبکہ غزوہ قسطنطنیہ میں یزید کی صلاحیت اجاگر ہو چکی تھی اور ابن عمر، ابن عباس اور ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہما جیسے قدسی صفات حضرات ان کی ماتحتی میں رہے تھے، یہاں تک کہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ نے یزید کو اپنی نماز جنازہ پڑھانے کی وصیت کی اور انھوں نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی۔

البدایہ والنہایہ میں سنہ ۴۹ کے تحت مذکور ہے: "وفيها (سنة ٤٩) غزا يزيد بن معاوية بلاد الروم حتى بلغ قسطنطينية، ومعه جماعات من سادات الصحابة، منهم ابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، وأبو أيوب الأنصاري،... وقد كان (الحسين بن علي) في الجيش الذي غزوا القسطنطينية مع ابن معاوية يزيد، في سنة إحدى وخمسين". (البداية والنهاية ٣٢/٨، و ١٥١، تحت قصة الحسين وسبب خروجه بأهله)

حکیم محمود ظفر سیالکوٹی صاحب لکھتے ہیں: "صحیح اور درست بات یہ ہے کہ اُس زمانے میں شاید ہی کوئی ایسا ہو جس میں یزید سے زیادہ کاروبارِ حکومت چلانے کی اہلیت ہو؛ اس لیے کہ اس وقت صحابہ یا ان کی اولاد میں جتنے لوگ بھی موجود تھے ان میں سے ایسا کوئی بھی نہیں تھا جو کاروبارِ مملکت میں اتنا ماہر اور پختہ کار ہو، جتنے یزید بن معاویہ ماہر تھے۔ مورخین کے بیان کے مطابق متواتر سات سال تک بازنطینی حکومت کے خلاف بحری و بری سرگرمیوں میں آپ نے کارہائے نمایاں سرانجام دیئے۔ کریم النفس، حلیم الطبع، انتظامی امور میں فکری اور ذہنی خوبیوں کے حامل، غرض کہ ایک حکومت کو چلانے کے لیے ایک شخص میں جس قدر خوبیاں اور صفات ہونی چاہئیں وہ سب یزید بن معاویہ میں موجود تھیں۔ خاندانی نجابت، ذہنی اور عملی شرافت آپ کی خاص صفات میں سے تھیں۔ آنکھ کھولی تو باپ کو شام جیسے سرحدی اور متمدن صوبے کا والی اور گورنر پایا۔ حافظ ابن کثیر اور علامہ ذہبی نے

متعدد صحابہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ میں سیادت اور قیادت کی صفات سیدنا عمر الفاروق رضی اللہ عنہ سے بھی زیادہ تھیں؛ **عن العوام، عن جبلة ابن سحيم، عن ابن عمرو قال: "ما رأيتُ أحدًا أسودَ مِن معاوية. قال: قلتُ: ولا عمر؟ قال: كان عمرُ خيرًا منه، وكان معاويةُ أسود منه". ورواه أبو الحيري، عن العوام بن حوشب به. وقال: "ما رأيتُ أحدًا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أسودَ من معاوية، قيل: ولا أبو بكر؟ قال: كان أبو بكر وعمر وعثمان خيرًا منه، وهو أسود". وروي من طُرُقٍ عن ابن عمر مثله".** (البداية والنهاية ۸/۱۳۵. تاريخ الإسلام ۲/۵۴۰)

باپ نے حسن تربیت سے وہ ساری خوبیاں بیٹے میں پیدا کیں؛ لیکن اور صحابہ اور ان کے صاحبزادے جو اس زمانے میں موجود تھے، ان میں سیادت اور قیادت کی اس قدر خوبیاں جمع نہیں تھیں۔

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا خیال تھا کہ یزید حکومت کا اہل ہے۔ اس کی ایک وجہ تو والد کی اپنے بیٹے سے شدید محبت تھی، دوسری وجہ وہ دنیوی شرافت تھی جو انھیں اس کے اندر نظر آرہی تھی، بالخصوص امرا وسلاطین کی اولاد کی وہ خصوصیات جو ان کو فنونِ حرب، ملکی انتظام اور اس کی شان وشکوت کو قائم رکھنے سے متعلق معلومات کے سلسلے میں حاصل ہوتی ہیں؛ چنانچہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان خصوصیات کے لحاظ سے صحابہ کی اولاد میں کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو اس کی جگہ لے سکے۔

"لما مات الحسن قوي أمر يزيد عند معاوية، ورأى أنه لذلك أهلا، وذاك من شدة محبة الوالد لولده، ولِما كان يتوسَّم فيه من النَّجابة الدنيوية، وسِيَّما أولاد الملوك ومعرفتهم بالحروب، وترتيب الملك والقيام بأبهته، وكان ظن أن لا يقوم أحد من أبناء الصحابة في هذا المعنى". (البداية والنهاية ۸/۸۰)

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے یزید کو ولیعہد نامزد کرنے کی دو وجوہات لکھی ہیں۔ ان میں اصل وجہ دوسری تھی؛ چنانچہ آپ چند سطروں بعد لکھتے ہیں: **"ورُوِّينا عن معاوية قال يومًا في خطبته: اللّٰهم إنْ كنتَ تعلم أني وليتُه لأنه فيما أراه أهلٌ لذلك فأتمِمْ له ما وليته، وإنْ كنتُ وَلَّيتُه لأني أحبه فلا تُتمِم له ما وليتُه".** (البداية والنهاية ۸/۸۰)

حکومت کے لیے زہد وانقاء کی اتنی ضرورت نہیں (اگر چہ خلیفۂ وقت میں زہد وانقاء کا پایا جانا بھی ضروری ہے) جتنی انتظامی امور میں صالحیت اور عزم وشجاعت، دانائی وحکمت کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اگر چہ امت میں سیدنا عمر الفاروق سے زیادہ زاہدان شب زندہ دار، صائم الدہر اور سنت نبوی کے متبع موجود تھے، لیکن کاروبار حکومت چلانے کے لیے جو خوبیاں اللہ رب العزت نے ان میں ودیعت فرمائی تھیں، وہ نہ تو ابوذر غفاری

جیسے زاہد شب زندہ دار میں تھیں اور نہ ابن عمر جیسے متبع سنت میں، نہ ابن عباس جیسے ترجمان القرآن میں اور نہ قرآن کو بہترین انداز میں پڑھنے والے ابی بن کعب میں، نہ ابوعبیدہ بن الجراح جیسے ''امین الامۃ'' میں اور نہ خالد بن ولید جیسے ''سیف من سیوف اللہ'' میں تھیں۔ کاروبار حکومت میں ''اشد فی امر اللہ'' کی ضرورت ہے۔ خود سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں آپ سے زیادہ افضل صحابہ موجود تھے؛ لیکن کاروبار حکومت چلانے کے لیے جن صفات کی ضرورت تھی وہ اور کسی میں نہیں تھی، یہی وجہ تھی کہ جب سیدنا حسن نے کاروبار حکومت ان کے سپرد کیا تو تمام صحابہ نے -جن میں عشرہ مبشرہ کے لوگ بھی شامل تھے اور بیعت عقبہ اور بیعت رضوان کے سند یافتہ بھی- بے چون و چرا بیعت فرمالی اور کسی نے ان پر معمولی سا اعتراض بھی نہ کیا۔ خود سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنی اس حیثیت کا اعلان ان الفاظ میں فرمایا، بلکہ دوسرے لفظوں میں آپ نے خلیفہ کی صفات ضروریہ کا اظہار فرمایا، آپ نے لوگوں کو مخاطب کر کے فرمایا:

''یا أیھا الناس! ما أنا بخیرکم، وإنَّ منکم لمن ھو خیر مني عبد اللّٰہ بن عمر، وعبد اللّٰہ بن عمرو، وغیرھما من الأفاضل، ولکن عسی أن أکون أنفعکم وِلایة، وأنکاکم في عدوِّکم، وأدرَّکم حَلبًا''. (البدایة والنھایة ۱۳۴/۸)

معلوم ہوا کہ حکومت چلانے کے لیے الگ صفات ہیں جو بعض دفعہ بڑے بڑے صاحب تقوی بزرگوں میں بھی نہیں پائی جاتیں۔ سیدنا ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کا زہد و تقوی میں کس قدر بلند مقام ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوذر غفاری میں عیسی ابن مریم جیسا زہد ہے۔ (اسد الغابة ۱۸۷/۸) اور آپ کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''ابوذر کا علم عبد اللہ بن مسعود کے برابر ہے''۔ (تذکرۃ الحفاظ ۱۵/۱) لیکن اس کے ساتھ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوذر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: ''ابوذر! اگر دو آدمیوں پر بھی تمھیں امیر مقرر کیا جائے تو اسے قبول نہ کرنا''۔ (مسند احمد، رقم: ۲۱۵۷۴)

اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ یزید اگر چہ زہد و تقوی میں سیدنا عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عمرو، سیدنا حسین بن علی اور سیدنا عبد اللہ بن عباس وغیرہم سے کم تھا، لیکن حکمرانی اور جہانبانی کے کمالات اس میں دوسروں کے مقابلہ میں شاید زیادہ ہی تھے؛ کیونکہ بچپن ہی سے امارت اور قیادت کے سائے میں تربیت حاصل کی ہوئی تھی اور کئی سال تک تجرباتی میدان میں بھی سرگرم عمل رہے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ جب ولی عہدی کے لیے ان کا نام تجویز کیا گیا تو سوائے چند صحابہ کے سب نے بلا اختلاف اس کو قبول کر لیا۔ صحابہ کی کثیر تعداد نے جو حجاز، شام، بصرہ اور کوفہ میں تھی نہ از خود یزید کے خلاف خروج کیا اور نہ سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ مل کر جنگ کی؛ بلکہ خود حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی لشکر لے کر جنگ کے لیے نہیں گئے تھے؛ حالانکہ اس زمانہ میں اور صحابہ کو چھوڑ کر خود اہل بیت

نبوت کے گھر کے کئی لوگ ایسے تھے جنھوں نے اپنی آنکھوں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ اقدس کی زیارت کی تھی؛ لیکن سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کا کسی نے ساتھ نہ دیا، نہ ہی آپ کے چچا عبداللہ بن عباس نے اور نہ ہی آپ کے بھائی محمد بن الحنفیہ نے اور نہ ہی دیگر دس بھائیوں نے؛ چنانچہ اتمام الوفاء فی سیرۃ الخلفاء میں لکھا ہے:

”وقد كان في ذلك العصر كثير من الصحابة بالحجاز، والشام، والبصرة، والكوفة، ومصر، وكلهم لم يخرج على يزيد، ولا وحده، ولا مع الحسين“. (إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، ص ١٢. مزید دیکھئے: ”سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ شخصیت اور کردار“ ۔حکیم محمود احمد ظفر سیالکوٹی ۲/۱۹۶-۱۹۹)

استخلاف یزید پر ہونے والے بعض دوسرے اشکالات:

جن روایات میں یہ آیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے زرِ کثیر خرچ کر کے طمع و لالچ دلا کر یزید کی بیعت کا راستہ ہموار کیا۔ ان روایات کی مولانا نافع صاحب نے سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ، ص ۶۴۳ پر تردید و تضعیف فرمائی ہے کہ ان کی سند میں مؤمل بن اسماعیل جیسے منکر الحدیث راوی پائے جاتے ہیں۔ نیز اس طرح کی دیگر روایات کی تردید بھی وہاں دیکھ لی جائے۔ بیعت یزید کا مسئلہ سیرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے صفحہ ۳۹۸ تا ۴۰۲ پر تحریر کیا گیا ہے۔

مختصر یہ کہ مسئلہ بیعت یزید میں اگرچہ بعض حضرات نے اختلاف رائے ظاہر کیا تھا؛ لیکن بعد میں حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس اور محمد بن حنفیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم نے ان کی بیعت تسلیم کر لی تھی اور سیدنا حسین بن علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے مجمع عام میں رسمی بیعت کا وعدہ فرمایا؛ لیکن بچند وجوہ بیعت لینے کا انتظام نہ ہو سکا اور آپ مکۃ المکرّمہ تشریف لے گئے؛ البتہ عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ اپنے نظریاتی اختلاف پر قائم رہے؛ لیکن اس دور کے باقی اکابر صحابۂ کرام، تابعین اور دیگر لوگوں نے عموماً مسئلہ بیعت کو تسلیم کر لیا۔

مختصر واقعۂ کربلا:

ایک بات بطور تمہید عرض کرنا مناسب ہے کہ یہودیت کو چھوڑ کر بظاہر مسلمان ہونے والا عبداللہ بن سبا اور اس کے ہم پیالہ و ہم نوالہ روافض حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور بنوامیہ کے مخالف تو تھے ہی، لیکن در پردہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور خانوادہ حضرت علی کے بھی مخالف تھے۔ عبداللہ بن سبا یمن کا رہنے والا یہودی تھا، اسلام اور اہل اسلام کو برباد کرنے کے لیے بظاہر اسلام کا لبادہ اوڑھا اور فسادی مشن شروع کیا۔ آج کل بعض روافض اس کو ایک افسانوی شخصیت قرار دے رہے ہیں؛ لیکن محققین اور متخصصین شیعوں اور اہل سنت نے اس کا یہودی سے مسلمان ہونا لکھا ہے۔ ابوجعفر طوسی نے ”رجال کشی“ (۲/۲۰) میں اور حسین بن حمدان خصیبی نے ”الہدایۃ الکبریٰ“ (۱/۱۳۹) میں اور ابن ابی الحدید نے ”شرح نہج البلاغہ“ (۵/۶) میں اس کی واقعی شخصیت کو مان لیا ہے۔ اسی طرح ”مقالات

الاسلامیین للأشعری (۱/ ۸۵-۸۶) میں اور ''التبصیر فی الدین''للإسفرائینی (ص ۷۱-۷۲) میں اور ''الملل والنحل''للشہرستانی (۱/ ۱۵۲) میں اس کی واقعی شخصیت کی تعیین کی گئی ہے۔دکتور مجید خلف نے بھی علامہ محمود الآلوسی کی کتاب ''نہج السلامۃ'' (ص ۴۷-۴۸) کی تعلیق میں اس کا ذکر کیا ہے۔اور اسی طرح دوسری کتب میں بھی اس کا ذکر ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جزیرۃ العرب میں یہود کے آخری مرکز خیبر کو تہہ و بالا کر دیا تھا اور ان کی کمر میں آخری کیل ٹھونک دی تھی ،جس کا زخم وہ آج تک چاٹ رہے ہیں؛ اسی لیے جب یہود اور فلسطینیوں میں جھگڑے کی حالت ہو تو فلسطینی یہ نعرہ لگاتے ہیں:''خیبر خیبر یا یهود، سوف یعود سوف یعود''.

واقعۂ خیبر کے بعد رافضی نما یہودی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے کیسے دوست بن سکتے ہیں !؛ چنانچہ سب سے پہلے سبائیوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کر کے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی ؛ اگر چہ وہ اس کے لائق تھے ؛ لیکن سبائی اپنا مقصد ہاتھ میں لئے ہوئے تھے۔اس کے بعد جنگ جمل و جنگ صفین میں ان کو مسلمانوں سے لڑایا اور مسلمانوں کی فتوحات کے منہ میں لگام لگا دی۔اس کے بعد جب حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما میں صلح کی بات چیت چلی تو سبائی آپے سے باہر ہو گئے اور انھوں نے دل میں یہ سوچا کہ اگر اسلام کے یہ دونوں جرنیل متحد ہو گئے تو ہمارے منصوبوں کا کیا بنے گا !اس لیے تین آدمیوں کو تین شخصیات کے قتل کے لیے بھیجا ،حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قتل کے لیے عمرو بن بکر گیا؛ لیکن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ بچ گئے۔ برک بن عبداللہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے قتل کے لیے گیا، ان کو بھی اللہ تعالیٰ نے بچایا۔عبدالرحمٰن بن ملجم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قتل کے لیے گیا، جس میں وہ کامیاب ہوا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ شہادت کی خلعت سے سرفراز ہوئے۔اس کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ ان کے جانشین بنے اور شیعوں کی کتاب کشف الغمۃ فی معرفۃ الأئمۃ (۱/ ۵۳۱) میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو اپنا جانشین بنایا۔

حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے روافض کے غلط منصوبوں کا اچھی طرح ادراک کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ عالم اسلام کی سربلندی کا راز اتفاق میں ہے؛ لہٰذا وہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح پر آمادہ ہوئے۔اس صلح کا تفصیلی ذکر صحیح البخاری، کتاب الصلح ، (رقم: ۲۷۰۴) میں موجود ہے۔حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے کچھ شرائط کے ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح فرمائی اور جب شیعوں نے ان کو ملامت کیا تو آپ نے فرمایا: تمھارے لیے ہلاکت ہو۔ یہ صلح میرے نزدیک دنیا کی تمام چیزوں سے بہتر ہے ۔ (احتجاج طبرسی ۲/ ۱۰) اور یہ بھی فرمایا : اے کوفہ کے لوگو! تین وجوہات سے میں نے تمھارا ساتھ چھوڑ دیا: ۱-تم نے میرے والد حضرت علی کو شہید کیا۔ ۲-تم نے میرے خیمے پر حملہ کر کے میرے سامان کو لوٹ لیا۔ ۳-تم نے مجھے نیزہ مارا۔میں نے حضرت معاویہ سے بیعت کر لی ہے،

اب تم پر ان کے فرامین کا ماننا لازم ہے۔ (مروج الذہب للمسعودی ۲/ ۴۳۱)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے اخلاص وقربانی اور امت کے درد وغم میں ڈوبے رہنے کی وجہ سے مسلمان متفق ہو گئے اور یہ سال عام الجماعۃ کہلایا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ امت کے متفقہ امیر بن گئے اور فتوحات کا سلسلہ پھر رواں دواں ہوا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ۶۴ لاکھ ۵۵ ہزار مربع میل زمین پر حکومت کرنے لگے۔ پھر جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بوڑھے ہو گئے تو اپنی زندگی میں خلافت کے مسئلے کو حل کیا۔ اختلافات اور شریروں کے شر سے بچنے کی خاطر یزید کو ولیعہد مقرر کیا۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے کہا: مجھے خوف ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ امت محمدیہ ان بھیڑ بکریوں کی طرح رہ جائے جن کا کوئی چرواہا نہ ہو۔ (البدایۃ والنہایۃ ۸/ ۸۰)

حضرت عبد اللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما یزید کی ولیعہدی کو پسند نہیں کرتے تھے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ایک تابعی کو آگے بڑھانا ان کے نزدیک معقول نہیں تھا۔ نیز ان حضرات کو یہ اندیشہ تھا کہ کہیں یہ اصول نہ بن جائے کہ ہر خلیفہ کے بعد اس کے بیٹے ہی کو خلیفہ بنایا جانے لگے؛ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور دوسرے بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس انتخاب کو حالات اور یزید کی صلاحیت وسیاست پر عبور رکھنے کی وجہ سے اجتماعیت کو قائم رکھنے کے لیے درست سمجھتے تھے۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ زہر خورانی کے نتیجے میں واصل بحق ہوئے اور ۵۶ھ سے ۶۰ھ تک حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ امیر المومنین اور یزید ولیعہد رہے۔ اور ۶۰ھ سے ۶۴ھ تک یزید امیر المؤمنین رہے۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید سے بیعت نہیں فرمائی۔ بیعت نہ فرمانا یا اس لیے تھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ایک تابعی کیوں خلیفہ بنے، یا اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو اس منصب کے لیے اہل اور زیادہ مستحق سمجھتے تھے، یا یہ کہ باپ کے بعد بیٹے کو خلیفہ نامزد کرنے کو ناپسند کرتے تھے؛ وجہ جو بھی ہو؛ لیکن حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حیات میں بیعت نہیں فرمائی؛ البتہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد جب یزید خلیفہ بنے تو آپ نے فرمایا تھا کہ کل مجمع عام میں بیعت کرلوں گا؛ لیکن اس پر عمل نہ ہوسکا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت حضرت حسین رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں موجود تھے۔ یزید نے جب خلافت کی باگ ڈور سنبھالی تو مدینہ کے گورنر ولید بن عتبہ بن ابی سفیان کو خط بھیجا کہ اہل مدینہ سے عموماً اور اشرافِ قریش خصوصاً حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما سے میرے لیے بیعت لیں اور ان کے ساتھ نرمی کا معاملہ کریں۔ گورنر نے اسی رات حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس بیعت لینے کا پیغام بھیجا کہ یزید کو آپ کی بیعت مطلوب ہے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے بیعت پر رضامندی ظاہر کی؛ البتہ آپ نے فرمایا کہ میں انفرادی بیعت نہیں کروں گا؛ بلکہ عام مجمع میں سب کے سامنے بیعت کروں گا۔ اور اگلے دن وعدے کے مطابق حضرت حسین رضی اللہ عنہ مدینہ میں موجود

رہے۔ حکام اگلے دن عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے سلسلے میں مشغول رہے؛ یہاں تک کہ شام ہوگئی، پھر شام کو انھوں نے بعض لوگوں کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا تو آپ نے فرمایا صبح ہو جائے پھر دیکھیں گے؛ چنانچہ یہ لوگ واپس ہوگئے، پھر آپ اسی رات اپنے خاندان کے ساتھ سوائے ابن حنفیہ کے مکہ چلے گئے۔

"**ودعاه إلى البيعة، فقال حسين:... أما ما سألتني من البيعة فإنَّ مثلي لا يعطي بيعته سرًّا ... فإذا خرجت إلى الناس فدعوتهم إلى البيعة دعوتنا مع الناس، فكان أمرًا واحدًا،... فتشاغلوا عن حسين بطلب عبد الله يومهم ذلك حتى أمسوا، ثم بعث الرجال إلى حسين عند المساء فقال: أصبحوا ثم ترون ونرى، فكفوا عنه تلك الليلة، ولم يُلِحُّوا عليه، فخرج حسين من تحت ليلته، وإنه خرج ببنيه وإخوته وبني أخيه وجل أهل بيته، إلا محمد بن الحنفية**". (تاريخ الطبري ٥/٣٣٩-٣٤١)

اس وقت محمد بن حنفیہ اور دیگر حضرات نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ کے سفر سے منع فرمایا؛ لیکن آپ مکہ جانے کا عزم کر چکے تھے۔(تاريخ الطبري ٥/٣٤١)

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اس موقع پر حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے مکہ مکرمہ کے سفر کو ناپسند کیا اور فرمایا: "**اتقيا الله ولا تفرِّقا جماعة المسلمين**". (البداية والنهاية ١٤٨/٨)

کچھ مدت حضرت حسین رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں رہے، پھر کوفہ کے روافض نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بہت سارے خطوط لکھے کہ آپ کوفہ آجائیں آپ ہمارے امام ہوں گے اور ہم آپ کے مقتدی، آپ متبوع ہوں گے اور ہم تابعدار۔ ایک لاکھ سے اوپر جانباز آپ کی آمد کے لیے دیدہ و دل فرش راہ کیے ہوئے ہیں۔"**فقال الحسين: يا عقبة بن سمعان، أخرج الخرجين اللَّذين فيهما كتبهم إليَّ، فأخرج خرجين مملوئين صحفًا، فنشرها بين أيديهم**". (تاريخ الطبري ٥/٤٠٢) اے عقبہ وہ دو بوریاں جو خطوط سے بھری ہوئی ہیں نکال دو، جن میں اہل کوفہ کے خطوط ہیں، تو انھوں نے نکال کر پھیلا دیا۔

بظاہر حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان خطوط کی طرف کوئی التفات نہیں فرمایا، پھر سبائی کوفیوں نے ساٹھ (٦٠) آدمیوں کا وفد مکہ مکرمہ بھیجا؛ تاکہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو کوفہ کی طرف کوچ کرنے پر تیار کرے۔ اور یہ سبز باغ ان کو دکھایا گیا کہ آپ کے آنے سے سب مسائل حل ہو جائیں گے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے کوفہ تشریف آوری سے پہلے اپنے چچازاد بھائی مسلم بن عقیل کو کوفہ بھیجا، کوفیوں نے ان کا پرتپاک استقبال کیا، جس پر مسلم نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو اطلاع دی کہ آپ تشریف لائیں۔ پھر حضرت مسلم شہید کیے گئے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے خاندان

کے افراد، بچوں اور خواتین کے ساتھ جانے کے لیے تیار ہوئے۔حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو وہاں جانے سے ابن عباس، محمد بن الحنفیہ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام، فرزدق، عبداللہ بن جعفر اور عبداللہ بن مطیع العدوی وغیرہ نے منع فرمایا۔اس کی تفصیل اباطیل یجب أن تمحی من التاریخ، تالیف الدکتور إبراہیم علی شعوط از صفحہ ۲۴۱ تا ۲۴۳ میں پڑھ لیجیے۔

لیکن انھوں نے نہیں مانا۔حضرت عمرہ رضی اللہ عنہا نے خط لکھا: "وكتبت إليه عمرة بنت عبد الرحمن تعظم عليه ما يريد أن يصنع وتأمره بالطاعة ولزوم الجماعة". (البداية والنهاية ١٦٣/٨) ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: "إنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله". (البداية والنهاية ٢٣٢/٨) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بھی فرمایا: "إن أهل العراق قوم مناكير، وقد قتلوا أباك، وضربوا أخاك، وفعلوا، وفعلوا". (تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٠١/١٤). حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "لولا أن يُزرُوا بي وبك لشَبَّثْتُ يدي في شعرك، إلى أين تخرج؟ إلى قوم قتلوا أباك وطعنوا أخاك؟!". (مصنف ابن أبي شيبة، رقم: ٣٨١٩) اسی طرح عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے بھی فرمایا: "أتخرج إلى قوم قتلوا أباك وأخرجوا أخاك؟!". (البداية والنهاية ١٦١/٨). ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث نے کہا: "قد رأيتَ ما صنع أهل العراق بأبيك وأخيك، وأنت تريد أن تسير إليهم، وهم عبيد الدنيا، فيقاتلك من قد وعدك أن ينصرك، ويخذلك من أنت أحبُّ إليه ممن ينصره، فأذكِّرك اللهَ في نفسك". (تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٠٩/١٤) ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے کہا: "غلبني الحسين على الخروج. وقلت له: اتق الله في نفسك والزمم بيتك ولا تخرج على إمامك". (البداية والنهاية ١٦٣/٨)

علامہ ذہبی نے لکھا ہے: "وهكذا كان رأي ابن عمر وأبي سعيد وابن عباس وجابر وجماعة سواهم، وكلموه في ذلك كما تقدم في مصرعه". (تاريخ الإسلام ٦٠-٨٠هـ/١٠٦)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے جعفر، عباس، ابوبکر، محمد، عثمان۔حضرت حسین کی اولاد میں سے علی اکبر، علی اصغر، عبداللہ۔حضرت حسن کی اولاد میں سے عبداللہ، قاسم، ابوبکر۔عقیل کی اولاد میں سے جعفر، عبداللہ، عبدالرحمٰن۔مسلم بن عقیل کی اولاد میں سے عبداللہ بن مسلم بن عقیل۔اور عبداللہ بن جعفر کی اولاد میں سے عوف اور محمد موجود تھے۔واقعہ کربلا میں یہ سب کے سب ۱۸ر افراد شہید ہوئے۔کذا فی حقبۃ من التاریخ لعثمان الخمیس، ص ۱۳۵، ط: دار الأیمان، اسکندریہ۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے خروج کے اسباب:

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے خروج کے بارے میں تین اسباب ذکر کیے گئے ہیں:

(۱) یزیدی فوج سے لڑنے اور جہاد کرنے کے لیے گئے تھے۔
(۲) طلب خلافت کے لیے تشریف لے گئے تھے۔
(۳) ان کے خروج کا مقصد ان ناراض باغی کوفیوں کو سمجھانا تھا جو خلافتِ اسلامیہ کی اینٹ سے اینٹ بجانا چاہتے تھے۔ اس طرح کہ اگر تم مجھے مقتدیٰ اور امام سمجھتے ہو تو پھر چلو یزید کی خلافت کو مضبوط کرلو اور فتنہ وفساد چھوڑ دو؛ لیکن راستہ میں ان کو معلوم ہوا کہ تیسری صورت اختیار کرنے پر کوفی ان کے قتل کے درپے ہیں، اور انھوں نے بار بار اس خدشے کو ظاہر کیا اور وہی ہوا جس کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو خدشہ اور خطرہ تھا۔

پہلا قول کہ ''حضرت حسین رضی اللہ عنہ جہاد کے لیے جا رہے تھے'' درج ذیل وجوہات کی روشنی میں درست نہیں:

۱- جن صحابہ نے ان کو کوفہ جانے سے منع کیا، حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ میں جہاد کے لیے جا رہا ہوں؛ بلکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یزید کو خط میں لکھا کہ وہ جس مقصد کے لیے جا رہے ہیں اس میں آپ کے لیے کوئی نقصان نہیں: **''فكتب إليه عبد الله بن عباس: إني أرجو أن لا يكون خروج الحسين لأمر تكرهه. ولست أدع النصيحة له فيما يجمع اللهُ به الألفةَ وتُطفَى به النائرةُ''.** (الطبقات الكبرى لابن سعد ۱/ ٤٥٠. تاريخ دمشق لابن عساكر ١٤/ ٢١٠. البداية والنهاية ٨/ ١٦٤. تهذيب الكمال ٦/ ٤٢٠)

نیز جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے عمر بن سعد سے فرمایا کہ تین باتوں میں سے ایک قبول کیجیے: مدینہ واپسی، ترکستان کی طرف سفر، یا امیر المؤمنین یزید کے ہاتھ پر بیعت۔ اور یہ بات عمر بن سعد نے عبید اللہ بن زیاد کو لکھی تو ابن زیاد نے کہا: **''هٰذا كتاب رجل ناصِح لأميره، مشفق على قومه، نعم قد قبلت''.** (تاريخ الطبري ٥/٤١٤. تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٥/٥١) اور تاریخ طبری میں شام کی طرف حضرت حسین کا جانا بھی طبری نے ذکر کیا **''فانطلق يسير نحو طريق الشام''.** (تاريخ الطبري ٥/٣٩٢، وإسناده صحيح)

ان قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جہاد کے لیے نہیں گئے۔

۲- اگر جہاد کے لیے جاتے تو پھر یزید کے پاس جانے یا کسی سرحد پر جانے کی خواہش ظاہر نہ کرتے؛ بلکہ یزید کے ناقدین کے بقول یزید کے فسق وفجور کو بیان کرکے ان سے جہاد کا عزم مصمم کرتے۔

۳- حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنی فیملی، بچوں اور اہل خانہ کے ساتھ گئے تھے، معلوم ہوا کہ جہاد کے لیے نہیں گئے تھے۔ جہاد میں لوگ چھوٹے چھوٹے بچوں کو نہیں لے جاتے۔ اور جب مسلم بن عقیل کی شہادت کی خبر سنی تو واپسی کا ارادہ کیا، حضرت حسین رضی اللہ عنہ جہاد کے لیے نہیں جا رہے تھے، اسی لیے واپسی کا اردہ کیا؛ لیکن بوجوہ واپس نہیں ہوئے۔ نیز یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینے کے ارادے سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاد کے لیے نہیں گئے۔

۴- حضرت حسن رضی اللہ عنہ اپنے والد اور بھائی کو راہِ قتال چھوڑنے کا مشورہ دیتے تھے اور خود بھی حضرت

حسن رضی اللہ عنہ نے راہِ قتال کو ترک کر کے صلح کی شاہراہ اپنالی۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ضرور اپنے بھائی کا مشورہ قبول کیا ہوگا اور صلح جوئی کی لائن پر چلے ہوں گے۔

علامہ ابن تیمیہ منہاج السنہ میں لکھتے ہیں: ''وكذلك الحسن كان دائمًا يشير على أبيه وأخيه بترك القتال، ولما صار الأمر إليه ترك القتال وأصلح الله به بين الطائفتين المُقتتلَتَين. وعليٌّ رضي الله عنه في آخر الأمر تبين له أن المصلحة في ترك القتال أعظم منها في فعله''. (منهاج السنة ٤/٥٣٥)

۵- حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی کوششوں سے جو امن وامان قائم ہوا حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے بعید ہے کہ اس امن وامان کو سبوتاز کر کے پھر سے امت کو خون کی ندیوں میں نہلا دیں اور اپنے بھائی کی عظیم قربانیوں پر پانی پھیر دیں۔ (حادثہ کربلا ص ۵۲-۵۶ سے ماخوذ ہے)

دوسرا سبب:

دوسرا سبب جس کو مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے اختیار فرمایا کہ وہ طلب خلافت کے لیے گئے تھے۔ ان کی رائے ہے کہ قرائن وشواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا بمعہ اہل وعیال کوفہ تشریف لے جانا طلبِ خلافت کے لیے تھا اور یہ داعیہ شیعہ اہل کوفہ کے پیہم اصرار کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔ اور وہ اپنے آپ کو اس کا اہل سمجھتے تھے اور بالمقابل کو خلافت کا زیادہ اہل نہیں سمجھتے تھے۔ تاریخ کے اوراق پلٹنے سے پتا چلتا ہے کہ بلانے والوں نے ان کو بیعتِ خلافت کے لیے بلایا تھا؛ لیکن بلانے والے دشمن ثابت ہوئے۔ اور خلافت کی نیت سے سفر کرنا اور اپنے آپ کو خلافت کا اہل سمجھنا کوئی حرام کام نہیں۔

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی رحمہ اللہ نے اس مضمون کو مفصل تحریر فرمایا ہے، ہم اس کا خلاصہ ناظرین کی خدمت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔ انھوں نے متعدد ان صحابہ کرام کے نام گنوائے ہیں جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے خروج کا مقصد مباح طلبِ خلافت کو قرار دے رہے ہیں۔ اصل مضمون ''تبصرہ بر شہید کربلا و یزید'' صفحہ ۱۳ سے صفحہ ۱۹ تک پھیلا ہوا ہے۔ انھوں نے سب سے پہلے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا نام لیا کہ انھوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو نصیحت فرمائی: ''لا تخرج فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم خيّره الله بين الدنيا والآخرة فاختار الآخرة، وإنك بضعة منه ولا تنالها، يعني الدنيا''. (البداية والنهاية ١٦٣/٨. وقال الهيثمي: رواه البزار والطبراني في الأوسط، ورجال البزار ثقات. (مجمع الزوائد ١٩٢/٩)

آپ یہاں سے نہ نکلیں؛ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے دنیا اور آخرت میں اختیار دیا تو آپ نے آخرت کو ترجیح دی۔ آپ ان کے ٹکڑے ہیں، آپ خلافت کو نہ پائیں گے۔

ابن عمر کی اس نصیحت میں دنیا سے مراد طلبِ امارت ہے۔

عبداللہ بن عمرو بن العاص نے یہ الفاظ فرمائے ہیں: "عجّل حسين قدره، والله لو أدركته ما تركته يخرج إلا أن يغلبني، ببني هاشم فُتح هذا الأمر، وبِبَني هاشم يختم، فإذا رأيتَ الهاشمي قد ملك فقد ذهب الزمان". (البداية والنهاية ۸/ ۱٦٠)

حضرت حسین نے امر مقدر میں جلدی کی، اگر وہ مجھے ملتے تو میں ان کو نہیں نکلنے دیتا الّا یہ کہ وہ مجھ پر غالب ہوجاتے۔ اس خلافت کی ابتدا بھی بنی ہاشم سے تھی اور انہی پر اس کا خاتمہ ہوگا۔ جب تم ہاشمی کو خلیفہ دیکھو تو یہ سمجھ لینا کہ دنیا ختم ہونے والی ہے۔

اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نصیحت کا اردو ترجمہ مولانا اعظمی نے نقل فرمایا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اہل کوفہ نے اپنے حاکم کو ختم کر دیا ہے اور اپنے دشمنوں کو ملک بدر کر دیا ہے اور شہروں پر قابض ہو چکے ہیں تو آپ ان کا بلاوا ضرور قبول کیجیے، اور اگر ان کا حاکم زندہ اور شہروں پر قابض ہے تو پھر یہ خونریزی کی دعوت ہے۔ (البداية والنهاية ۸/ ۱۵۹)

بہرحال میرا مقصد یہ ہے کہ ایسا سمجھنا یا کہنا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ طلبِ خلافت کے لیے کوفہ روانہ ہوئے تھے، عقائد اہل سنت کے خلاف نہیں ہے؛ بلکہ حافظ ابن کثیر نے اپنی تاریخ میں یہ عنوان قائم کیا ہے: "قصة الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما وسبب خروجه بأهله من مكة إلى العراق في طلب الإمارة وكيفية مقتله رضي الله عنه". (البداية والنهاية ۸/ ۱٤۹)

دوسری جگہ مولانا اعظمی لکھتے ہیں: اس طویل گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ اس وقت تک یزید کے فسق کی کوئی تاریخی شہادت نہیں ملتی، نہ اس کی شہادت ملتی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اس کے فسق کے خلاف علم جہاد بلند کرنے کے لیے نکلے تھے؛ بلکہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ اپنے کو یزید سے افضل اور اس سے زیادہ اپنے کو مستحق خلافت سمجھتے تھے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جہاں تک علم وفضل، شرف صحبت، علاقۂ ابنیت رسول اور تقوی وطہارت کا تعلق ہے یزید آپ کی جوتیوں کے تسمہ کے برابر نہیں تھا۔ (تبصرہ بر شہید کربلا، ص ۴۱-۴۲)

تیسرا سبب:

تیسرا سبب جس کو شیخ سنابلی نے "حادثہ کربلا اور سبائی سازش" میں اور "سانحہ کربلا" میں مبشر نذیر صاحب اور بعض دیگر حضرات نے اختیار کیا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نہ طلبِ خلافت کے لیے گئے تھے اور نہ جہاد وقتال کے لیے تشریف لے گئے تھے؛ بلکہ ناراض کوفیوں کو سمجھانے اور ان کے شر کو دفع کرنے اور خلافت کو افراتفری اور اضطراب کے شعلوں سے بچانے کے لے جا رہے تھے کہ جب میں بیعت کرلوں گا تو مجھے مقتدیٰ بنانے والے خود

بخود بیعت کرلیں گے؛ لیکن راستہ میں ان کو پتا چل گیا کہ یہ مرحلہ سر کرنا آسان نہیں؛ بلکہ یہ اپنی جان ہتھیلی پر رکھنے کے مترادف ہے اور اسی تگ ودو میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنی جان جان آفریں کے سپرد فرمائی۔ اور جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان کو طالبِ خلافت فرمایا، یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا اور ابن عباس رضی اللہ عنہ پر تو بعد میں یہ بات واضح ہوگئی کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا مشن یزید کی خلافت کا تعاون ہے مخالفت نہیں۔ یہ حوالہ بھی گزر چکا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کی بیعت سے انکار نہیں کیا تھا؛ بلکہ کھلے مجمع میں بیعت کرنے کو کہا تھا۔ یہ بھی گزر چکا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یزید کو خط میں لکھا کہ حسین آپ کے ناپسندیدہ مقصد کے لیے نہیں جارہے ہیں۔ یہ حوالے بھی قارئین پر پوشیدہ نہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینے کی بات بار بار دھرائی۔ اور خوارزمی شیعی کے یہ الفاظ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے مقصد کو بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کررہے ہیں: حضرت حسین نے فرمایا: "**وإني لم أخرج أشرا ولا بطرا ولا مفسدا ولا ظالمًا، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر**". (مقتل الحسين للخوارزمي ۱/۱۸۹. وانظر: العوالم للبحراني ۱/۳۲۹. ومعالم المدرستين لمرتضى العسكري ۳/۷۷. ومكاتيب الرسول لعلي الأحمدي الميانجي ۲/۱٥٤. ومجالس المؤمنين للكاظم البهادلي، ص ۷۷) میرا نکلنا مستی اور تکبر کے لیے نہیں اور نہ میں مفسد اور ظالم بن کر نکلا ہوں، میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں اصلاح اور بھلائی کے حکم اور برائی سے منع کرنے کے لیے نکلا ہوں۔ اور انساب الأشراف للبلاذری میں ہے: "**فناشدهم الحسين أن يسيروه إلى يزيد فيضع يده في يده**" (أنساب الأشراف ۳/۱۷۳، وإسناده صحيح) لیکن سبائی پارٹی اس منصوبے کو کب برداشت کرسکتی تھی، لہٰذا حسینی قافلہ پر حملہ کرکے ان کو خاک وخون میں تڑپا دیا۔

قاتلینِ حسین اُس زمانے میں قریب وبعید سب کو معلوم تھے کہ کون ہیں، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے مدینہ منورہ میں فرمایا: **عن شهر بن حوشب قال: سمعت أم سلمة تقول حين جاء نعي الحسين بن علي: لعنت أهل العراق وقالت: قتلوه قتلهم الله، غرّوه وأذلّوه**". (فضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ۱۳۹۲. ومسند أحمد، رقم: ۲٦٥٥۰. وإسناده حسن)

حضرت ام سلمہ نے حضرت حسین کی شہادت کی خبر سن کر اہل عراق پر لعنت بھیجی کہ اللہ تعالی ان پر لعنت کرے، دھوکہ دے کر حضرت حسین کو بلایا، پھر ذلیل کیا اور شہید کردیا۔

جب قافلہ ثعلبیہ پہنچ گیا تو ان کو مسلم بن عقیل کی شہادت کی خبر ملی۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے واپسی کا ارادہ کیا؛ لیکن مسلم کے بھائی واپسی کے لیے تیار نہیں تھے۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنے سفر کو جاری رکھا، یزید کی طرف سے لشکر کے امیر عمر بن سعد بن ابی وقاص تھے جن کے والد عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ امام عجلی لکھتے ہیں: "**عمر بن**

سعد مدني ثقة كان يروي عن أبيه أحاديث، وروى الناس عنه، وهو الذي قتل الحسين". قال الهيثمي: "قلت: كان أمير الجيش ولم يباشر قتله". (كتاب الثقات للعجلي، بترتيب الهيثمي والسبكي) ابن حجر نے ان کو صدوق کہا۔ حافظ مزی تہذیب الکمال میں لکھتے ہیں: "قال أحمد بن عبد الله العجلي: كان يروي عن أبيه أحاديث، وروى الناس عنه، وهو الذي قتل الحسين، وهو تابعي ثقة.(تهذيب الكمال ۳۵۷/۲۲) قلت: لم يقتله كما مرّ.

حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے عمر بن سعد کو تین شرائط پیش کیں جنھیں عبید اللہ بن زیاد نے قبول کرلیا۔ جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ بیعت کے لیے یتار ہوگئے اور شام کی جانب چل پڑے تو غدار کوفی روافض یہ کیسے برداشت کرسکتے تھے؛ اس لیے بیعت کرنے والوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اوران کے قافلے پرحملہ کرکے آپ کو شہید کردیا، جس کا خود روافض کو اقرار ہے۔ محسن امین نے محمد باقر رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ کوفیوں نے علی سے بیعت کی، پھر توڑی اوران کو شہید کیا، پھران کے فرزند حسن سے بیعت کی اوران کے پہلو میں خنجر مارا، پھر ہزار عراقی مردوں نے حسین کی بیعت کی اور بیعت کرنے والوں نے ان پر شمشیر چلائی اورحضرت حسین کو شہید کیا۔ روافض کی کتابوں کی عربی عبارت ملاحظہ کیجیے:

شیعی مؤرخ محسن الامین لکھتا ہے: "روي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه قال: ... ولم يزل (أي:علي) صاحب الأمر في صعود كؤود حتى قتِل، فبويع الحسن ابنه وعُوهد ثم غدر به وأسلم ووثب عليه أهل العراق حتى طعن بخنجر في جنبه وانتهب عسكره...، ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفًا غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه". (أعيان الشيعة ۲٦/۱. وانظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي ۲٦۰/۱. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٥٦/٥. والدرجات الرفيعة، للسيد علي الشيرازي، ص۲۸. وينابيع المودة لذوي القربى، للقندوزي ٤۰۱/۳)

مسعودی نے لکھا ہے:"وقد كان زيد بن علي شاور أخاه أبا جعفر بن علي بن الحسين بن علي، فأشار عليه بأن لا يركن إلى أهل الكوفة، إذ كانوا أهل غدر ومكر، وقال له: بها قتل جدك علي، وبها طعن عمك الحسن، وبها قتل أبوك الحسين". (مروج الذهب ۲۰٦/۳)

مسعودی نے دوسری جگہ لکھا ہے:"ثم وثب عليه (أي: علي) شيعته وأنصاره وثقاته فقتلوه، ثم قام بعده الحسن بن علي رضي الله عنه...، ثم قام من بعده الحسين بن علي رضي الله عنه فخدعه أهل العراق وأهل الكوفة أهل الشقاق والنفاق والإغراق في الفتن". (مروج الذهب ۳۰۰/۳)

حضرت حسن رضی اللہ اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اے کوفہ کے لوگو! تین وجوہات سے میں نے تمھارا ساتھ چھوڑ دیا: ۱-تم نے میرے والد حضرت علی کو شہید کیا۔ ۲-تم نے میرے خیمے پر حملہ کر کے میرا سامان لوٹ لیا۔ ۳-تم نے میرے پیٹ میں نیزہ مارا۔ ”**يا أهل الكوفة! لو لم تذهل نفسي عنكم إلا لثلاث خلاص لذهلت: مقتلكم لأبي، وسلبكم ثقلي، وطعنكم في بطني**“. (مروج الذهب ۴۳۱/۲. رجال الكشي، ص ۱۴۲)

تاریخ کی متعدد کتابوں میں مرقوم ہے کہ جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو اہل کوفہ کی غداری کا یقین ہوگیا تو آپ نے عمر بن سعد کو تین شرائط پیش کیں جو سنی اور شیعوں دونوں کی کتابوں میں مذکور ہیں:

۱- مجھے واپس جانے دیا جائے۔

۲- یا کسی اسلامی سرحد پر بھیج دیں؛ تا کہ جہاد کرتا رہوں۔

۳- یا مجھے اپنے چچازاد بھائی یزید کے پاس شام بھیج دیں؛ تا کہ میں اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ میں رکھوں، یعنی بیعت کروں۔

عمر بن سعد نے یہ شرائط عبید اللہ بن زیاد کو لکھ بھیجیں۔ ابن زیاد نے اسے قبول کرلیا اور حسینی قافلہ شام کی طرف یزید بن معاویہ سے بیعت کے لیے روانہ ہوگیا۔

حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: ”**وقال بعضهم: بل سأل منه (أي: عمر بن سعد) إما أن يذهبا إلى يزيد، أو يتركه يرجع إلى الحجاز، أو يذهب إلى بعض الثغور فيقاتل الترك، فكتب عمرُ إلى عبيد الله بذلك، فقال: نعم! قبِلتُ**“. (البداية والنهاية ۱۷۵/۸) ”**فانطلق يسير نحو يزيد بن معاوية**“. (البداية والنهاية ۱۷۰/۸)

اس کے بعد یہ بات کہ شمر نے اس تجویز کو رد کر دیا۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ گورنر اور کمانڈر کی بات کو شمر نے کیسے رد کیا!

دکتور طقوش لکھتے ہیں: ”**فعرض (أي: الحسينُ) على عمر (أي: ابن سعد أمير جيش يزيد) أحد الاقتراحات التالية:**

۱- إما أن يرجع إلى المكان الذي أقبل منه.

۲- وإما أن يضع يده في يد يزيد ويعرض عليه قضيته، فيرى فيه رأيه.

۳- وإما السماح له بالذهاب إلى أحد الثغور النائية للجهاد. (التاريخ الإسلامي الوجيز، ص ۱۱۸، للدكتور محمد سهيل طقوش، بحواله تاریخ ابن جریر طبري ۳۸۹/۵)

شیعہ مؤرخین نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی مذکورہ تینوں پیشکش کو ان الفاظ میں لکھا ہے: "١ - أن يرجع إلى المكان الذي أتي منه، ٢ -أو أن يسير إلى ثغر من الثغور فيكون رجلا من المسلمين، له ما لهم وعليه ما عليهم، ٣ -أو أن يأتي أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده، فيرأى فيما بينه وبين رأيه، وفي هذا لكم رضًى وللأمة صلاح". (الإرشاد للمفيد ١٤٣/٣. إعلام الورى للطبرسي ٢٤٦/٢. لواعج الأشجان لمحسن الأمين، ص ١٤١. العوالم لعبد الله البحراني ٤٤٧/١)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے تین شرائط پیش فرمائیں، جن میں یزید کے ہاتھ پر بیعت شامل ہے۔ اس کا ذکر درج ذیل کتب میں ہے:

تنزيه الأنبياء لشريف المرتضى، (ص ٢٦١). كلمات الحسين للشريفي (١١٢/٢). مقتل الحسين لأبي مخنف (١٤٢/١). مواقف الشيعة لعلي الأحمدي الميانجي (٧/٥). الإرشاد للمفيد (١٤٣/٣). إعلام الورى للطبرسي (٢٤٦/٢). لواعج الأشجان لمحسن الأمين (ص ١٤١). العوالم لعبد الله البحراني (٤٤٧/١). تاريخ الطبري (٢٢٥/٦). الكامل لابن الأثير (١٦٤/٣). تاريخ ابن خلكان (١٠٤/٢). تاريخ دمشق لابن عساكر (٥١/٤٥). البداية والنهاية (١٧٥/٨). أنساب الأشراف للبلاذري (١٨٢/٣). الإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر (٧١/٢). تايخ الخلفاء للسيوطي (ص ١٦٥). رأس الحسين للعلامة ابن تيمية (ص ٢٠). بے نظیر ولاجواب مناظرہ از مولانا عبد الستار تونسوی (ص ۲۱۷)۔

چنانچہ عبید اللہ بن زیاد نے تیسری شرط قبول کر لی، جس کی دلیل یہ ہے کہ حسینی قافلہ دمشق کی راہ پر چل پڑا۔ اور "نعم! قد قبلت" کے الفاظ عبید اللہ بن زیاد نے کہے۔ (البداية والنهاية ١٧٥/٨)

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی لکھتے ہیں: بلکہ "ایک موقع پر یہ تصریح بھی موجود ہے کہ آپ نے یزید کی طرف جانے کے لیے اپنا رخ موڑ بھی دیا: "فانطلق يسير نحو يزيد بن معاوية". (البداية والنهاية ١٧٠/٨)
(تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، از- ابو المآثر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی، ص ۴۱)

بلکہ انساب الأشراف میں صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کے پاس جانے کی خواہش ظاہر فرمائی "فناشد الحسين أن يسيروه إلى يزيد فيضع يده في يده" (أنساب الأشراف ١٧٣/٣، وإسناده صحيح. یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ، ص ۸۹۳)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ وہ ساٹھ کوفی تھے اور کچھ فاصلے پر ابن سعد کا حفاظتی دستہ بھی موجود تھا۔ ان ٦٠ کوفیوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بہت روکا؛ مگر حسین رضی اللہ عنہ نہیں مانے اور ان کو خطاب کیا: افسوس! تم وہی لوگ ہو،

جنھوں نے میرے والد کو دھوکہ دیا اور شہید کیا، میرے بھائی کو زخمی کیا اور مسلم بن عقیل کو شہید کیا۔ وہ احمق ہے جو تمھارے دھوکے میں آئے۔ کوفیوں نے کہا: آپ مسلم بن عقیل کی مانند نہیں، آپ کوفہ پہنچیں گے تو لوگ جوق در جوق آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ جب ان شریروں کو یقین ہوا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ ہماری بات نہیں مانتے اور اگر یہ یزید کے پاس گئے اور ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور ہمارے ہزاروں خطوط کو ان کے سامنے پیش کیا اور ہماری عیاریاں اور سازشیں ان کے سامنے بے نقاب ہوئیں اور ہم پر غداری کا مقدمہ چلا تو ہم شیر کے منہ میں گئے، اسی میں ہماری خیر ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو یزید کے پاس نہ پہنچنے دیا جائے؛ بلکہ ان کو شہید کر دیا جائے اور ان ہزاروں خطوط کو بھی ضائع کر دیا جائے تو قتل حسین کا الزام بھی یزید پر لگ جائے گا اور ہم بھی بچ جائیں گے؛ چنانچہ ۱۰/محرم کو جب قافلہ کربلا پہنچا اور آرام کرنے لگا تو ان سبائیوں نے حسینی قافلہ پر حملہ کیا، یہ حملہ اچانک تھا؛ کیونکہ حسینی قافلہ صلح کی بات چیت کے بعد مطمئن تھا۔ اور خطوط ضائع کرنے کی غرض سے خیموں کو آگ لگائی گئی۔

ابن سعد کی فوج کا دستہ مدد کے لیے پہنچا تو غدار اپنا کام پورا کر چکے تھے اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے ساتھیوں سمیت جام شہادت پی چکے تھے۔ پھر ابن سعد کی فوج نے ان ساٹھ غداروں کو بھی قتل کیا۔ ۱۸/اہل بیت کے ساتھ ۶۰ کوفیوں کے قتل کا ذکر البدایہ والنہایہ (۸/ ۱۹۱، ط: دار الفکر) میں موجود ہے۔ اور جب یہ بات سبائیوں کے اقرار سے ثابت ہے کہ قافلہ حسینی کے قاتل سبائی ہیں، تو یہ خود بخود معلوم ہوا کہ ۶۰ کوفیوں کا قاتل ابن زیاد کا لشکر ہے۔

ابن سعد نے باقی اہل بیت کو اپنے ساتھ لے کر یزید کے پاس دمشق پہنچایا۔ یزید شہادت حسین رضی اللہ عنہ پر بہت مغموم ہوئے اور اہل بیت کے ساتھ اچھا سلوک کیا۔ ان کے کھانے پینے اور دیگر ضروریات کا خیال رکھتے اور جب انھوں نے مدینہ کے قیام کو دمشق پر ترجیح دی تو یزید نے اہل بیت کو کپڑے اور دیگر تحائف دیے۔ جلاء العیون، تاریخ طبری (۵/ ۴۶۲) اور البدایہ والنہایہ (۹/ ۱۰۴) میں ہے کہ جب تک زین العابدین دسترخوان پر نہ آتے یزید کھانا نہ کھاتے۔

کربلا میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے لیے پانی کی بندش:

بعض علما نے لکھا ہے کہ کربلا میں ۷/محرم کو ابن زیاد کے حکم پر ابن سعد نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر پانی بند کر دیا اور تین روز تک حسینی قافلہ پیاس سے تڑپتا رہا۔ مولانا عبد الصمد صاحب رحمانی نائب امیر شریعت بہار اپنی کتاب ''شہید کربلا'' میں لکھتے ہیں:

''۷/محرم ۶۱ھ کو حضرت امامؓ پر پانی کی بندش اور اس کے لیے کشمکش: ۷/محرم کو ابن سعد کے نام ابن زیاد کا

یہ فرمان پہنچا کہ امیر المؤمنین حضرت عثمان ابن عفانؓ کی طرح حسینؓ اور اُس کے کل ساتھیوں کا پانی بند کردو اور ان سے یزید کی بیعت کا مطالبہ کرو، بیعت کے بعد پھر ان کے متعلق غور کروں گا، ابن سعد نے عمرو بن حجاج کی سرکردگی میں پانچ سوسواروں کا ایک دستہ فرات پر بھیج کر پانی کا راستہ بند کردیا، عبداللہ بن حصین شامی نے حضرت امام حسینؓ سے مخاطب ہوکر کہا: حسینؓ! دیکھتے ہو پانی کیسا آسمان کے جگر کی طرح جھلک رہا ہے، لیکن خدا کی قسم! تم کو ایک قطرہ بھی نہیں مل سکتا''۔ (شہید کربلا المعروف بہ فاطمہ کا چاند، ص ۱۷۷)

حضرت مولانا ابوالکلام آزاد صاحب لکھتے ہیں: ''عمر بن سعد نے مجبوراً پانچوں سپاہی گھاٹ کی حفاظت کے لیے بھیج دئے اور آپ اور آپ کے ساتھیوں پر پانی بند ہوگیا''۔ (شہیدِ اعظم، ص ۲۲)

لیکن یہ ابومخنف رافضی کی من گھڑت داستان ہے جسے ابن جریر طبری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے: قال الطبري: ''قال أبو مخنف: حدثني سليمان بن أبي راشد عن حميد بن مسلم الأزدي قال: جاء من عبيد الله بن زياد كتاب إلى عمر بن سعد: أما بعد، فحل بين الحسين وأصحابه وبين الماء، ولا يذوقوا منه قطرة، كما صنع بالتقي الزكي المظلوم أمير المؤمنين عثمان بن عفان، قال: فبعث عمر بن سعد عمرو بن الحجاج على خمس مئة فارس فنزلوا على الشريعة وحالوا بين حسين وأصحابه وبين الماء أن يسقوا منه قطرة، وذلك قبل قتل الحسين بثلاث. قال: ونازله عبد الله بن أبي حصين الأزدي – وعداده في بجيلة – فقال: يا حسين، ألا تنظر إلى الماء كأنه كبد السماء! والله لا تذوق منه قطرة حتى تموت عطشًا''. (تاريخ الطبري ٤١٢/٥، مقتل الحسين رضوان الله عليه)

اس روایت کے راوی ابومخنف کذاب کے بارے میں تفصیلی کلام آگے آرہا ہے۔ حمید بن مسلم ازدی کے بارے میں اکرم بن محمد الاثری لکھتے ہیں: ''حميد بن مسلم الأزدي من أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي الكذاب، لم أعرف ولم أجد له ترجمة''. (المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري ١٣٩/١: ط: دار ابن عفان، القاهرة)

اور سلیمان بن اَبی راشد بھی مجہول ہے؛ اکرم بن محمد لکھتے ہیں: ''لم أعرفه ولم أجد له ترجمة''.

(المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري ٢٢١/١: ط: دار ابن عفان، القاهرة)

ابومخنف کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تین روز تک حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور آپ کے ساتھیوں کو پانی نہیں ملا؛ جبکہ ابومخنف ہی کی دوسری روایت میں ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے بھائی عباس

بن علی کو تیس گھڑ سوار اور بیس پیادا پا لوگوں کے ساتھ پانی لینے کے لیے بھیجا، محافظ دستے کے سردار عمرو بن الحجاج نے آپ کو روکا؛ لیکن پھر بھی بیس مشکیں پانی بھر لائے۔ ''ولما اشتد على الحسين وأصحابه العطش دعا العباس بن علي بن أبي طالب آخاه فبعثه في ثلاثين فارسًا وعشرين راجلاً وبعث معهم بعشرين قربة فجاء وا حتى دنوا من الماء ليلاً ...، فلما دنا منه أصحابه قال رجاله: املؤا قربكم، فشد الرجالة فملؤا قربهم، وثار إليهم عمرو بن الحجاج وأصحابه، فحمل عليهم العباس بن علي ونافع بن هلال فكفوهم... وجاء أصحاب حسين بالقرب فأدخلوها عليه''.

(تاريخ الطبري ٤١٣/٥، مقتل الحسين رضوان الله عليه)

نیز محمد باقر مجلسی نے جلاء العیون میں لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنے خیمے کے پیچھے کدال ماری تو وہاں سے میٹھے پانی کا چشمہ جاری ہوگیا، جس سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور آپ کے ساتھیوں نے پانی پیا اور مشکوں کو بھی بھر لیا۔

''حضرت کلنگی برگرفت وبعقب خیمۂ حرم محترم در آمد واز پشت خیمہ نہ گام برداشت بجانب قبلہ ودر آنجا کلنگ را برزمین زد باعجاز آن حضرت چشمہ از آب شیرین پیدا شد وآن حضرت با اصحاب از آن آشامیدند ومشکہا وراو یہ ھارا پر کردند''. (جلاء العیون، زندگانی سید الشہدا ۱، ص ۵۴۸، ط: کتابفروشی اسلامیہ، تہران)

نیز متعدد شیعہ مصنفین نے لکھا ہے کہ دسویں محرم کی صبح کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ پانی پی لو اور وضو وغسل کر لو اور اپنے کپڑوں کو بھی دھولو، تا کہ یہ تمھارا کفن ہو جائے۔ ''ثم قال لأصحابه: قوموا فاشربوا من الماء يكن آخر زادكم، وتوضأوا واغتسلوا واغسلوا ثيابكم لتكون أكفانكم، ثم صلى بهم الفجر وعبأهم تعبية الحرب، وأمر بحفيرته التي حول عسكره فأضرمت بالنار، ليقاتل القوم من وجه واحد''. (الأمالي للشيخ الصدوق: أبي جعفر محمد بن علي القمي ٣٧١/١. العوالم لعبد الله البحراني ٣٠٦/١. كلمات الإمام الحسين، ١٤٥/٢، لمحمود شريفي)

اگر سات محرم کو پانی بند کر دیا گیا تھا اور وہ پیاس سے تڑپ رہے تھے تو دسویں محرم کو وضو، غسل اور کپڑے دھونے کے لیے پانی کہاں سے آیا!؟

مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی نے بھی ''واقعہ کربلا اور اس کا پس منظر'' میں اس پر طویل کلام فرمایا اور آخر میں لکھا ہے: بہر حال یہ تاریخی حقیقت کے نام پر خالص ایک پروپیگنڈہ ہے کہ کربلا میں پانی نایاب یا کمیاب تھا اور اس سے ۷ر محرم سے بندش آپ والے افسانے کی حقیقت بھی ظاہر ہو جاتی ہے۔ (ص ۲۳۹-۲۴۰)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت یزید کی بیعت سے انکار پر نہیں؛ بلکہ بیعتِ یزید پر رضامندی کی وجہ سے ہوئی:

عام طور پر لوگ سمجھتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت سے انکار پر شہید ہوئے؛ لیکن درحقیقت وہ بیعت پر رضامندی کی وجہ سے شہید کیے گئے، جیسا کہ آپ ماقبل میں پڑھ چکے ہیں۔

ان بعض روایات کا جواب جن میں یزید کو شہادت حسین کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا:

اشکالات وجوابات:

اشکال (۱): ابن عباس رضی اللہ عنہما نے یزید کو قاتل حسین قرار دیا ہے۔ملاحظہ کیجئے: المعرفة والتاريخ للفسوی (۱/۵۳۱) پر یہ روایت مذکور ہے: حدثنا عبد الوهاب بن الضحاك، قال: حدثنا عيسى بن يونس، عن الأعمش، عن شقيق بن سلمة، قال: لما قُتِل الحسين بن علي بن أبي طالب ثار عبد اللّٰه بن الزبير، فدعا ابنَ عباس إلى بيعته، فامتنع ابنُ عباس، وظنَّ يزيد بن معاوية أن امتناع ابن عباس تمسكًا منه ببيعته، فكتب إليه: أما بعد...، فكتب إليه ابن عباس: أما بعد فقد جاءني كتابك... إنك تسألني نصرتك وتحثني على ودك، وقد قتلت حسينًا رضي اللّٰه عنه، وفتيان عبد المطلب... والسلام على من اتبع الهدى.

جواب: اس کی سند میں عبدالوہاب بن ضحاک ہے جس کو ابوحاتم رازی نے كان يكذب کہا ہے۔ابن حبان نے كان يسرق الحديث کہا۔دارمی نے لها مقلوبات وبواطيل کہا۔ابونعیم نے لا شيء کہا۔امام ذہبی نے متهم تركوه کہا۔ابن حجر نے متروك کہا۔اورابن العراق نے متهم بالوضع والكذب کہا ہے۔

یہ روایت طبرانی کی معجم کبیر میں بھی (۱۰/۲۴۱) پر ہے۔اس کی سند میں اسحاق بن ابراہیم بن داحہ مجہول ہے، ابوخداش عبدالرحمٰن بن طلحہ بن یزید بن عمرو تمیمی مجہول ہے۔نیز ابان بن ولید بن عقبہ بن ابی معیط بھی مجہول ہے۔تفصیل شیخ ابوفوزان کی کتاب ''یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ'' (ص ۳۳۱-۳۳۷) میں دیکھ لیں۔

اشکال (۲): ابن حجر ہیثمی نے الصواعق المحرقة (۲/۶۴۱) میں معاویہ بن یزید بن معاویہ کی ایک تقریر نقل کی ہے جس میں قتل حسین کا الزام یزید پر لگانے کے ساتھ ساتھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر بھی تبرا بازی موجود ہے۔انھوں نے اس تقریر کا کوئی حوالہ یا سند پیش نہیں کی، تو یہ روایت بے سروپا ہے۔

اشکال (۳): ابن جریر طبری نے عقبہ بن سمعان سے یہ روایت نقل کی ہے کہ میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے

ساتھ مدینہ سے مکہ اور مکہ سے عراق تک تھا، ان سے جدا نہیں ہوا، اللہ کی قسم! میں نے ان سے یہ نہیں سنا کہ میں یزید کے ہاتھ میں ہاتھ دینا چاہتا ہوں۔ روایت کے آخری الفاظ یہ ہیں: "**ألا واللّٰه ما أعطاهم ما يتذاكر الناس وما يزعمون مِن أن يضع يده في يد يزيد بن معاوية**". (تاريخ الطبري ٥/٤١٤)

جواب: یہ روایت جھوٹی ہے۔ اس میں عقبہ بن سمعان مجہول ہے۔ عبد الرحمٰن بن جندب مجہول ہے۔ اور ابو مخنف لوط بن یحییٰ کا کذاب ہونا سب کو معلوم ہے۔ ابن عدی نے **شيعي محترق صاحب أخبارهم** کہا۔ یعنی کٹر شیعہ اور شیعوں کا مورخ ہے۔

قاتلین حسین رضی اللہ عنہ کے شیعہ ہونے کے دلائل خود شیعوں کی کتابوں سے:

۱- حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کوفہ کے لوگوں نے ہمیں مدد کے وعدے پر بلایا اور اب میرے قتل کے در پے ہیں۔ "**إنهم دعونا لينصرونا ثم عدوا علينا يقاتلوننا**". (مقتل الحسين لأبي مخنف ١/٢٩١. لواعج الأشجان، ص ٢١٧. إعلام الورى ٢/٢٦٤. الإرشاد للمفيد ٣/١٨٥)

۲- آپ نے فرمایا: اے اللہ تو جانتا ہے کہ انہی لوگوں نے دعوت دے کر ہمیں مدد کے وعدے پر بلایا، جب ہم آگئے، تو انھوں نے ہمیں رسوا کیا اور ہماری مخالفت کی۔ اے اللہ! ان سے بارش کو روک لے، انھیں اپنی برکتوں سے محروم کردے اور ان سے کبھی راضی نہ ہونا۔ "**اللّٰهم أنت تعلم إنهم دعونا لينصرونا، فخذلونا وأعانوا علينا، اللّٰهم احبس عنهم قطر السماء، واحرمهم بركاتك، اللّٰهم لا ترض عنهم أبدا**". (صحيفة الحسين للقيومي، ص ٨٩. كلمات الإمام الحسين ٢/٢٦٩. ينابيع المودة للقندوزي)

۳- حضرت علی بن حسین زین العابدین نے اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: بہت افسوس بہت افسوس اے دھوکہ کرنے والو! اے فریب کرنے والو! "**هيهات هيهات! أيها الغدرة المكرة!... قتِل أبي بالأمس، وأهل بيته معه**". (الاحتجاج للطبرسي ٢/٣٢. لواعج الأشجان، ص ٢٦٦. مثير الأحزان، ص ٧٧. (جلاء العیون، زندگانی سید الشہداء، علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ۲/۵۹۶-۵۹۷)

۴- علی بن حسین زین العابدین نے فرمایا: اے کوفیو! تم کو قسم دیتا ہوں! تم نے میرے والد کو بلایا اور فریب دیا، پھر تم نے ان سے لڑائی کی اور رسوا کیا، تم پر ہلاکت ہو، تم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آنکھیں کیسے ملاؤ گے جب وہ فرمائیں گے: تم نے میری اولاد کو قتل کیا، میری عزت کو پامال کیا؛ اس لیے تم میرے امتی نہیں۔ پھر مجمع سے رونے کی آوازیں آنے لگیں اور ایک دوسرے کو کہنے لگے کہ تم ہلاک ہوگئے اور تمھیں خبر بھی نہیں۔

"**أيها الناس ناشدتكم باللّٰه هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهد والميثاق والبيعة؟ قاتلتموه وخذلتموه فتبًّا لكم ما قدمتم لأنفسكم وسوأةً**

لرأيكم، بأية عين تنظرون إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول لكم: قتلتم عترتي وانتهكتم حرمتي، فلستم من أمتي. فارتفعت أصوات الناس بالبكاء ويدعو بعضهم بعضا: هلكتم وما تعلمون". (الاحتجاج للطبرسي ٢/٤٦. العوالم لعبد الله البحراني ٢/٢١٩. مقتل الحسين لابن طاووس، ص ٩١. لواعج الأشجان، ص ٢٦٥. مثير الأحزان، ص ٧٦. جلاء العيون، زندگانی سید الشہد اء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ٢/٥٩٦-٥٩٧)

٥- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ حضرت امام زین العابدین نے فرمایا: اے کوفیو، غدارو، مکارو اور حیلہ کرنے والو! کیا اب تم ہم پر روتے ہو! تمھارے پاس بے بنیاد دعوی اور باطل باتوں کے سوا کچھ نہیں۔ تم ہی نے ہمیں قتل کیا، اور پھر ہم پر روتے ہو۔ بخدا! تم اس بات مستحق ہو کہ زیادہ روؤ اور کم ہنسو۔

"ای اہل کوفہ و اہل غدر و مکر و حیلہ! آیا شما بر ما میگریید ...نیست در میان شما مگر دعوای بے اصل و سخن باطل ...خود ما را کشتہ اید و بر ما می گرید؟ بلی واللہ باید کہ بسیار بگریید و کم خندہ کنید". (جلاء العیون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت زینب خاتون در کوفہ ٢/٥٩٣)

٦- محمد باقر رحمہ اللہ نے فرمایا: کوفیوں نے علی سے بیعت کی، پھر بیعت توڑ دی اور ان کو شہید کیا، پھر ان کے فرزند حسن سے بیعت کی اور ان کے پہلو میں خنجر مارا، پھر ہزار عراقی مردوں نے حسین کی بیعت کی اور بیعت کرنے والوں نے ہی ان پر شمشیر چلائی اور امام حسین کو شہید کیا۔

شیعی مورخ محسن الامین لکھتا ہے: "روي عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليهما السلام أنه قال: ... ولم يزل (أي:علي) صاحب الأمر في صعود كؤود حتى قتِل، فبويع الحسن ابنه وعُوهد ثم غدر به وأسلم ووثب عليه أهل العراق حتى طعن بخنجر في جنبه وانتهب عسكره...، ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفًا غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه". (أعيان الشيعة ١/٢٦. وانظر: كتاب سليم بن قيس الهلالي ١/٢٦٠. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٥/٥٦. والدرجات الرفيعة، للسيد علي الشيرازي، ص ٢٨. وينابيع المودة لذوي القربى، للقندوزي ٣/٤٠١)

٧- سیدنا زینب بنت علی کربلا کی عینی گواہ فرماتی ہیں: اے کوفیو، غدارو اور مکارو! تم ہم پر روتے ہو؛ حالانکہ خود تم نے ہمیں قتل کیا۔ اے اہل کوفہ! تم پر لعنت ہو، تم نے جگر گوشہ رسول کو قتل کیا اور باپردہ اہل بیت کو بے پردہ کیا۔ "يا أهل الكوفة، يا أهل الختل والغدر والخذل!!... ويلكم أي كبد لمحمد صلى الله عليه وسلم فرثتم؟! وأي عهد نكثتم؟! وأي كريمة له أبرزتم؟! وأي حرمة له هتكتم؟! وأي دم له سفكتم؟!...". (الاحتجاج للطبرسي ٢/٢٩-٣٠. لواعج الأشجان، ص ٢٥٥. مواقف الشيعة ٣/١٤١)

۸- اور فاطمہ بنت حسین نے کوفیوں کو مخاطب کر کے کہا: اے کوفیو، غدارو! تم نے ہمیں جھٹلایا، ہمیں کافر اور ہمارے قتل کو حلال سمجھا اور ہمارے مال کو مال غنیمت سمجھ کر لوٹ لیا۔ اور کل تم نے ہمارے دادا علی کو قتل کیا، تمھاری تلواروں سے ہمارا خون ٹپک رہا ہے۔ "يا أهل الكوفة، يا أهل المكر والغدر والخيلاء... كذبتمونا، وكفرتمونا، ورأيتم قتالنا حلالا، وأموالنا نهبًا... كما قتلتم جدنا بالأمس، وسيوفكم تقطر من دمائنا أهل البيت". (الاحتجاج للطبرسي ۲/ ۳۷. العوالم لعبد الله البحراني ۲/ ۲۱۳. لواعج الأشجان، ص ۲۶۱. مواقف الشيعة ۵/ ۱۸۷)

۹- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ فاطمہ بنت حسین نے فرمایا: اے کوفیو، مکارو، غدارو اور تکبر وحیلہ کرنے والو! اللہ تعالی نے ہم اہل بیت رسالت کو تمھارے ذریعہ آزمایا اور ہمارے ذریعہ تمھیں آزمایا اور ہماری آزمائش کو ہمارے لیے نعمت قرار دیا۔ تم نے ہمیں جھٹلایا، ہمیں کافر شمار کیا، ہمارے قتل کو حلال جانا، ہمارے اموال لوٹ لیے؛ چنانچہ کل تم نے ہمارے دادا کو قتل کیا اور تمھاری تلواروں سے ہم اہل بیت کا خون ٹپک رہا ہے۔

"ای اہل کوفہ واہل مکر وغدر وتکبر وحیلہ، حق تعالی ما اہل بیت رسالت را بشما مبتلا گردانیدہ وشمارا بما ممتحن ساختہ، وابتلای ما را بر ما نعمت گردانیدہ...پس شما تکذیب کردید ما را، وما را کافر شمردید، وقتال ما را حلال دانستید، واموال ما را غارت کردید...، چنانچہ دیروز جد ما را کشتید، وپیوستہ خون ما اہل بیت از دم شمشیرہای شما میچکد"۔ (جلاء العیون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم در کوفہ ۲/ ۵۹۴-۵۹۵)

۱۰- فاطمہ بنت حسین کوفیوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتی ہیں: کوفیو! تمھاری ہلاکت ہو، تم نے حضرت علی، پھر ان کے دونوں صاحبزادے حسنین طیبین سے غداری کی۔ "تبًّا لكم يا أهل الكوفة! كم تراث لرسول الله صلى الله عليه وآله قبلكم، وذحوله لديكم، ثم غدرتم بأخيه علي بن أبي طالب عليه السلام جدي، وبنيه عترة النبي الطيبين الأخيار". (الاحتجاج للطبرسي ۲/ ۳۹. العوالم لعبد الله البحراني ۲/ ۲۱۵. اللهوف في قتلى الطفوف لابن طاووس، ص ۲۴۰. مواقف الشيعة ۵/ ۱۸۸)

۱۱- محمد باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ فاطمہ بنت حسین نے فرمایا: اے اہل کوفہ! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تمھیں کس خون کا مطالبہ تھا؟ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمھارے ساتھ کیا خیانت کی تھی؟ کہ تم نے میرے دادا حضرت علی اور حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد کے ساتھ اس طرح کی مکاری کی اور انھیں قتل کر ڈالا اور تم میں سے بعض لوگوں نے اس بات پر فخر کیا کہ ہم نے علی اور ان کے بیٹوں کو ہندی تلوار سے قتل کیا۔

"ای اہل کوفہ چہ خونہا حضرت رسالت از شما طلب دارد؟ وچہ خیانتہا آنحضرت نزد شما دارد؟ بمکری کہ با جدم علی بن ابی طالب وفرزندان حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کردید، وایشانرا بقتل آوردید، وفخر کنندہ درمیان شما

فخر کرد کہ ما کشتیم علی وفرزندان علی را بشمشیر ہای ہندی''۔(جلاء العیون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم درکوفہ ۵۹۵/۲)

۱۲-ام کلثوم فرماتی ہیں: اے اہل کوفہ! تمھارا برا ہو! تم نے کیوں ہمارے بھائی حسین کو بلایا اور ان کی مدد نہیں کی! اور انھیں قتل کرڈالا اور ان کے مال کولوٹ لیا۔

''اہل کوفہ بدا بحال شما وناخوش باد رویہای شما! بچہ سبب برادرم حسین را خواندید ویاری اونکردید واورا بقتل آوردید واموال اوراغارت کردید''۔(جلاء العیون، زندگانی سید الشہداء علیہ السلام، خطبہ حضرت ام کلثوم درکوفہ ۵۹۵/۲)

۱۳-اور شیعوں کی معتبر کتاب کافی میں بروایت جعفر صادق یہ حدیث موجود ہے: ''قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم لعليٍّ: هم شيعتُك فسلم وُلدَك منهم أن يقتلوهم''. (الكافي لأبي جعفر الكليني ٢٦٠/٨)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی سے فرمایا: اپنی اولاد کو شیعوں کے قتل سے بچاؤ کہ شیعہ کہیں ان کو قتل نہ کردیں۔

۱۴- شیعوں کی کتاب مجالس المؤمنین میں ہے کہ واقعہ کربلا کے بعد شیعانِ کوفہ مل بیٹھے اور افسوس کرنے لگے کہ ہم نے حسین کو بلایا اور ان پر تلوار کھینچی، ہم اپنی بدکرداری پر شرمسار ہیں، توبہ کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم تلواریں لے کر ایک دوسرے کو قتل کریں، جیسا کہ بنی اسرائیل نے ایک دوسرے کو قتل کیا تھا۔

''اکنوں از اعمال سیئہ خویش نادم گشتہ می خواہیم کہ دست در دامن توبہ وانابت زدیم، شاید خداوند عزوجل وعلا توبۂ ما را قبول کردہ بر ما رحمت کند، وہر کس از اں جماعت کہ بہ کربلا رفتہ بودند عذرے می گفتند۔ سلیمان بن صرد گفت ہیچ چارہ نمیدانیم جز آنکہ خودرا در عرصۂ تیغ آوریم؛ چنانچہ لبیدے از بنی اسرائیل تیغ بروی دریکدیگر نہادند''۔(مجالس المؤمنین مجلس ہشتم ۲۴۱/۲. والنسخة العربية من مجالس المؤمنين ٢٤٩/٣-٢٥٠، المجلس الثامن. وانظر: مقتل الحسين لأبي مخنف، ص ٣٨٩)

البدایہ والنہایہ میں ہے: ''عن يزيد الرِّشْكِ قال: حدثني من شافهَ الحسين قال: رأيتُ أخبيةً مضروبةً بفلاةٍ من الأرض فقلت: لمن هذه؟ قالوا: هذه لحسين، قال: فأتيتُه فإذا شيخ يقرأ القرآن والدُّموع تسيل على خديه ولحيته، قال قلت: بأبي وأمي يا ابن بنت رسول اللّٰه ما أنزلك هذِه البلادَ والفلاةَ التي ليس بها أحد؟ فقال: هذه كتب أهل الكوفة إليّ ولا أراهم إلا قاتِلِيَّ''. (البداية والنهاية ١٦٩/٨)

مندرجہ بالا عبارات کی روشنی میں مندرجہ ذیل باتیں ثابت ہوئیں:

(۱) کوفہ کے روافض نے مکر وحیلہ سے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو خطوط لکھ کر کوفہ بلایا اور عہد دیا کہ ہم آپ کی مدد کے لیے دل وجان سے تیار ہیں۔

(۲) کوفہ کے روافض نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور اہل بیت سے غداری کی، انھیں قتل کیا اور ان کا مال لوٹا۔

(۳) کوفہ کے روافض نے اہل بیت کو کافر اور ان کا خون حلال سمجھا۔

(۴) روافض کو اہل بیت سے پرانی دشمنی تھی۔

(۵) حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قاتل بھی روافض ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قاتل ابن ملجم خارجی تھا؛ لیکن محمد باقر مجلسی نے جلاء العیون میں لکھا ہے کہ عبد الرحمٰن بن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تھی اور آپ نے اس سے بیعت نہ توڑنے کا پختہ عہد لیا تھا۔ جب ابن ملجم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تو وہ شیعانِ علی میں شامل ہوگیا۔ ملا باقر لکھتے ہیں: ''شیخ مفید ودیگران بسند ہای معتبر روایت کردہ اند کہ چون حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام از مردم بیعت میگرفت عبد الرحمٰن بن ملجم مرادی آمد کہ با آن حضرت بیعت کند حضرت قبول بیعت اونمودتا آنکہ سہ مرتبہ بخدمت آنحضرت آمد، درمرتبہ سیم باحضرت بیعت کرد، چون پشت کرد حضرت بار دیگر اوراطلبید وسوگند ہا داد اورا کہ بیعت نشکند وعہد ہای محکم از او گرفت''. (جلاء العیون، زندگانی امیر المؤمنین علیہ السلام، اخبار از شہادت خود، ۱/۲۸۱)

(۶) حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے پہلو میں خنجر مارنے والے اور ان کا مال لوٹنے والے بھی روافض ہیں۔

(۷) حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل کوفہ کے روافض تھے کوئی اور نہیں تھا۔

(۸) اہل بیت کو قتل کر کے یہ لوگ خوش ہوئے اور رونا پیٹنا محض دکھلاوا تھا۔

(۹) قاتلین حسین کوفی روافض امت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے خارج ہیں۔

(۱۰) حضرت زینب نے انھیں ابدی جہنم کی خوشخبری سنائی۔

حیرت ہے کہ خود شیعوں کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل کے بارے میں فتوی ہے کہ وہ ولد الزنا ہے؛ کیونکہ پیغمبر اور ان کی اولاد کا قاتل ولد الزنا ہی ہوسکتا ہے۔ ''قاتل حسین بن علی علیہ السلام ولد الزنا بود بدرستی کہ نمیکشند پیغمبران واولادِ پیغمبران را مگر اولاد زنا''۔ (جلاء العیون، فصل پنجم ۱/۳۳۶)

حضرت زینب نے تو ان کو ابدی جہنم کی بشارت دے دی تھی اب اس فتوے سے ان کی دنیوی حیثیت بھی معلوم ہوگئی۔

بالفاظ دیگر اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱- حضرت حسین رضی اللہ عنہ، ان کے بیٹے حضرت علی زین العابدین، زینب بنت علی اور دیگر اہل بیت کا دعوی ہے

کہ ہمیں شیعوں نے قتل کیا۔

۲-ابوجعفر الباقر محمد بن علی گواہ ہیں۔

۳-مدعاعلیہ یعنی قاتلین کوفی شیعہ جرم کا اقرار کرتے ہیں۔

اب اگر اس کے خلاف کوئی شخص دعوی کرے تو اسے حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر اہل بیت کا دعوی، ابوجعفر الباقر کی گواہی اور مدعاعلیہ کا اقرارِ جرم پیش کرنا ہوگا؛ ورنہ یہ بہتان ہوگا کہ اس نے غیر مجرم کو مجرم کہا۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيْئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهٖ بَرِيْئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِيْنًا﴾. (النساء: ۱۱۲)

نیز جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور اہل بیت کا دعوی ہے کہ ہمارے قاتل شیعہ ہیں اور ملزم خود اقراری ہیں تو کوئی تیسرا شخص اس مسلمہ حقیقت کو کیونکر جھٹلا سکتا ہے۔

اگر یزید قاتل حسین ہوتا تو زین العابدین ان کے ساتھ شریک طعام نہ ہوتے اور خاندان علی ان سے تحفے تحائف وصول نہ کرتے۔

ناظرین کرام! واقعۂ کربلا اور یزید کے بارے میں اردو میں بہت ساری کتابیں اور رسالے لکھے گئے: مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب کی ''یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں''۔ مولانا عبدالشکور مرزاپوری کی ''قاتلان حسین کی نشاندہی''۔ مولانا اللہ یار خان صاحب کی ''سانحہ کربلا کی حقیقت ماخوذ از تحذیر المسلمین عن کید الکاذبین''۔ مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی کی ''واقعۂ کربلا اور اس کا پس منظر''۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی ''شہید کربلا''۔ قاضی مظہر حسین صاحب کی ''واقعۂ کربلا اور اس کا پس منظر کا ناقدانہ جائزہ''۔ ''یزید کی شخصیت علامہ ابن جوزی کی نظر میں''۔ ابن جوزی رحمہ اللہ کی تالیف کا ترجمہ مولانا مفتی محمد شعیب احمد نے کیا ہے۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب کی ''شہید کربلا اور یزید''۔ عبدالصمد رحمانی کی ''شہید کربلا''۔ ابو الکلام آزاد کی ''شہید اعظم''۔ مولانا عطاء اللہ صاحب کی ''واقعۂ کربلا اور اس کا پس منظر''۔ حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی رحمہ اللہ کی ''تبصرہ بر شہید کربلا و یزید'' جو مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ کی کتاب کے جواب میں لکھی گئی، اور اس کتاب کا دوسرا حصہ قاضی اطہر صاحب مبارکپوری کے رد میں ہے۔ مولانا محمد امین اوکاڑوی کی ''تجلیات صفدر'' (۱/۵۳۶-۵۹۶)۔ مجلس عثمان غنی، کراچی کے بعض رسائل۔ مبشر نذیر صاحب کی ''سانحہ کربلا''۔ اور شیخ ابوفوزان سنابلی صاحب کی ''یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ'' اور دوسری کتاب ''حادثہ کربلا اور سبائی سازش''۔ (شیخ ابوفوزان کی نگارشات سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف غیر مقلد اہل حدیث ہیں) ان میں سے اکثر سے ہم نے استفادہ کیا ہے۔

یہ واقعہ مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی بھی مذکورہ بالا طریقے پر بیان فرماتے تھے اور جو واقعہ زبان زد عوام ہے اور دوسرے حضرات نے لکھا ہے وہ ابومخنف، محمد بن سائب کلبی اور اس کے بیٹے ہشام کلبی جیسے شیعہ ضعیف اور کذاب راویوں کا مرہون منت ہے۔

ابومخنف نے کتاب ''مقتل حسین'' میں اس واقعہ کو یوں بیان کیا ہے گویا وہ بچشم خود اس کا مشاہدہ کر رہا ہے؛ جبکہ واقعۂ کربلا کے وقت وہ پیدا بھی نہ ہوا تھا۔

ابومخنف کے بارے میں ناقدین کی رائے ہے کہ ''شيعيٌ محترقٌ'' جلا بھنا کٹر شیعہ تھا۔ اور پھر ابن جریر طبری اس واقعہ کو ابومخنف سے اس طرح نقل کرتے ہیں جیسے شاگرد استاذ سے نقل کرتا ہے؛ حالانکہ ابن جریر طبری اس کے مرنے کے ۵۵/سال بعد پیدا ہوئے۔ انھوں نے ''مقتل حسین'' سے اس واقعہ کو لیا ہوگا۔ اس طرح اِن واقعات کو شہرت ملی، قرن اول میں ان واقعات کا کوئی مستند ثبوت نہیں ملتا۔ معلوم ہوا کہ یزید حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کا ذمہ دار نہیں۔ شہادتِ حسین کے ذمہ دار وہ عراقی روافض ہیں جنھوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بیعت کے لیے بلایا اور پھر خود ہی آپ کو شہید کیا۔

صحیح بخاری میں ہے: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرتے ہیں: ''**أهل العراق يسألون عن الذباب، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم**''. (صحيح البخاري، رقم: ۳۷۵۳)

اہل عراق یعنی کوفی مکھی کا مسئلہ پوچھتے ہیں؛ حالانکہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے کو شہید کیا۔

یزید کا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت میں کوئی دخل نہیں:

علامہ ذہبی اور علامہ ابن تیمیہ رحمہما اللہ لکھتے ہیں کہ یزید کا حضرت حسین کی شہادت میں کوئی دخل نہیں تھا۔

''**وأما يزيد فلم يأمر بقتل الحسين باتفاق أهل النقل، ولكن كتب إلى ابن زياد أن يمنعه عن ولاية العراق... ولمّا بلغ ذلك (أي: قتل الحسين) يزيدَ أظهر التوجع، وظهر البكاء في داره، ولم يسب لهم حريمًا أصلا، بل جهزهم وأعطاهم وبعثهم إلى وطنهم**''. (المنتقى من منهاج الاعتدال، ص۲۶۶. منهاج السنة النبوية ۴/۴۷۲)

اس کے بعد علامہ ابن تیمیہؒ نے بعض آل رسول کی خواتین کی بے حرمتی اور ان کے قیدی بنانے اور حضرت حسین کے سر کو یزید کے پاس بھیجنے کی تردید کی ہے۔

یزید کا حکم صرف اتنا تھا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھوں کو قتال برپا کرنے سے روکا جائے۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ''**وفي رواية أن يزيد كتب إلى ابن زياد: قد بلغني أن الحسين قد توجه إلى**

نحو العراق فضع المناظر والمسالح، واحترس واحبس على الظِّنَّة وخذ على التهمة، غير أن لا تقتل إلا من قاتلك، واكتب إلي من كل ما يحدث من خير والسلام". (البداية والنهاية ١٦٥/٨)

نیز حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "والذي يكاد يغلب على الظن أن يزيد لو قدر عليه قبل أن يُقتل لعفا عنه، كما أوصاه بذلك أبوه، وكما صرّح هو به مخبِرًا عن نفسه بذلك". (البداية والنهاية ٢٠٢/٨)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی خود یزید کے بارے میں اچھی رائے تھی؛ اسی لیے جب معلوم ہوا کہ کوفہ والوں نے غداری کی ہے، تو تین مطالبات میں سے ایک یہ تھا کہ مجھے اپنے ابن عم یزید کے پاس جانے دیا جائے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اوران کے لیے امیر المومنین کا لفظ استعمال کیا، كما في تاريخ الطبري (٤١٤/٥)۔

زین العابدین رحمہ اللہ جو خود کربلا میں موجود تھے، انھوں نے کبھی یہ ذکر نہیں کیا کہ یزید نے قتل کیا۔ اور کربلا کے بعد بھی یزید کی بیعت پر قائم رہے، اور بعد میں بھی جب بعض اہل مدینہ یزید کے خلاف اٹھے تو حضرت زین العابدین ان سے الگ رہے۔

"واعتزل الناسَ عليٌّ بن الحسين "زين العابدين"، وكذلك عبد الله بن عمر بن الخطاب لم يخلعا يزيد". (البداية والنهاية ٢١٨/٨)

اگر حضرت زین العابدین رحمہ اللہ یزید کو اپنے والد کا قاتل سمجھتے تو ایسا کیوں کرتے!

علامہ ذہبی نے مدائنی کی سند سے حضرت زین العابدین رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے: "روى المدائني: عن إبراهيم بن محمد، عن عمرو بن دينار، حدثنا محمد بن علي، عن أبيه، قال: قُتِل الحسينُ، وأُدخِلنا الكوفة، فلقينا رجلٌ، فأدخَلَنا منزله، فألحفنا، فنِمتُ، فلم أستيقظ إلا بِحِسِّ الخيل في الأزِقَّة، فحُمِلنا إلى يزيد، فدمعتْ عينُه حين رآنا، وأعطانا ما شئنا...". (سير أعلام النبلاء ٣٢٠/٣. وتاريخ الإسلام للذهبي ٢٠/٥، ورجال هذا الإسناد بين الثقة والصدوق)

خود ابو مخنف جس کے بارے میں ابن عدی نے "شیعی محترق" (جلا بھنا شیعہ) لکھا ہے۔ اور جس سے طبری نے بہت کثرت سے ہر رطب و یابس کو لیا ہے، اس کی روایت میں ہے کہ یزید، زین العابدین اوران کے بھائی عمر بن الحسین کو کھانے کے وقت ساتھ میں بٹھاتے، اس طرح حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے گھر والوں کا اکرام کیا۔

"وكان يزيد لا يتغدّى ولا يتعشّى إلا ومعه علي بن الحسين، وأخوه عمر بن الحسين... ولما ودَّعهم يزيد قال لعلي بن الحسين: قبح الله ابن سمية، أما والله لو أني صاحب أبيك ما سألني خصلة إلا أعطيته إياها، ولدفعت الحتفَ عنه بكل ما استطعت ولو

بهلاك بعض ولدي، ولكن الله قضى ما رأيت، ثم جهّزه وأعطاه مالاً كثيرًا وكساهم وأوصى بهم ذلك الرسول، وقال له: كاتبني بكل حاجة تكون لك". (البداية والنهاية ۸/۱۹۵. تاريخ الطبري ٥/٤٦٢)

اس روایت میں ابن سمیہ یعنی عبید اللہ بن زیاد کو شہادتِ حسین کا ذمہ دار بنانا درست نہیں۔ متعدد حوالوں سے ثابت ہے کہ یہ کام خود شیعوں نے کیا۔ شامی فوج کوفہ کی حفاظت پر مامور تھی، یزید نے عبید اللہ بن زیاد سے یہ کہا تھا کہ سرحدوں کی حفاظت کیجئے۔

اسی طرح خود ابو مخنف کی روایت میں ہے: "فقال النعمان بن بشير: يا أمير المؤمنين اعمل معهم كما كان يعمل معهم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لو رآهم على هذه الحال، ففرّق عليهم يزيد وبعث بهم إلى الحمام وأجرى عليهم الكساوي والعطايا والأطعمة، وأنزلهم في داره". (البداية والنهاية ۸/۱۹٦)

مشہور مورخ ابو العرب تمیمی نے صحیح سند کے ساتھ نعمان بن بشیر سے روایت کیا ہے: "قال النعمان بن بشير: يا أمير المؤمنين اصنع بهم ما كان يصنع بهم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لو رآهم بهذه الهيئة. فقالت فاطمة بنت الحسين: يا يزيد، بنات رسول الله سبايا، قال: فبكى حتى كادت نفسه تخرج، وبكى أهل الدار حتى علت أصواتهم، ثم قال: خلوا عنهم واذهبوا بهم إلى الحمام فاغسلوهم واضربوا عليهم القباب، ففعلوا، وأمال عليهم المطبخ وكساهم وأخرج لهم جوائز كثيرة...". (كتاب المحن، ص ۱۳٥)

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یزید کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل سمجھنا حماقت کی انتہا ہے: "وقد أفتى الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى... ومن زعم أن يزيد أمر بقتل الحسين أو رضي به فينبغي أن يعلم به غاية حماقة". (وفيات الأعيان ۳/۲۸۸. مرآة الجنان ۳/۱۳٥)

امام غزالی احیاء علوم الدین میں لکھتے ہیں کہ یہ ثابت نہیں کہ یزید نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا حکم دیا تھا۔ امام غزالی لکھتے ہیں: "هل يجوز لعن يزيد؛ لأنه قاتل الحسين بن علي أو آمر به؟ قلنا: هذا لم يثبت أصلا، فلا يجوز أن يقال: إنه قتله أو أمر بقتله ما لم يثبت ذلك فضلاً عن اللعنة؛ لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق". (إحياء علوم الدين ٥/٤٨٨. وانظر: فتاوى الرملي على هامش فتاوى الفقهية الكبرى (٤/٣٣٤). و الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي (۲/۱۹۳).

اور ابن خلکان وفیات الاعیان میں لکھتے ہیں: "سُئِل (أبو حامد الغزالي) عمن صرح بلعن

يـزيـد: هـل يحكم بفسقه، أم هل كان ذلك مرخصا فيه؟ وهل كان مريدًا قتل الحسين رضي اللّٰـه عـنـه، أم كـان قـصـده الـدفـع؟ وهـل يسوغ الترحم عليه، أم السكوت عنه أفضل؟... فـأجـاب: لا يـجـوز لـعـن المسلم أصلا، ومن لعن مسلمًا فهو الملعون، وقد قال رسول اللّٰه صـلـى الـلّٰـه عـلـيـه وسـلـم: "المسلم ليس بلعَّان"، وكيف يجوز لعن المسلم ولا يجوز لعن البهـائهـم، وقد ورد النهي عن ذلك، وحرمة المسلم أعظم من حرمة الكعبة بنص النبي صلى اللّٰـه عـلـيـه وسـلـم. ويزيد صحَّ إسلامه، وما صح قتله الحسين رضي اللّٰه عنه، ولا أمره، ولا رضـاه بـذلك، ومهـمـا لم يصح ذلك منه لا يجوز أن يظن ذلك به، فإن إساءة الظن بالمسلم أيـضًـا حـرام، وقـد قال تعالى: ﴿اِجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾... ومن زعم أنَّ يـزيد أمر بقتل الحسين رضي الله عنه، أو رضي به فينبغي أن يعلم به غاية حماقة، فإن من قتل مـن الأكـابـر والـوزراء والسلاطين في عصره لو أراد أن يعلم حقيقة من أمر بقتله ومن الذي رضـي بـه ومـن الـذي كـرهـه لـم يـقـدر عـلـى ذلك، وإن كان قد قتل في جواره وزمانه وهو يشـاهـده، فـكيف لـو كان في بلد بعيد وزمن قديم قد انقضى، فكيف يعلم ذلك فيما انقضى عـلـيـه قـريـب مـن أربع مئة سنة في مكان بعيد، وقد تطرف التعصب فى الواقعة فكثرت فيها الأحـاديث من الجوانب، فهذا أمر لا تعرف حقيقته أصلا، وإذا لم يعرف وجب إحسان الظن بـكـل مسلم يمكن إحسان الظن به". (وفيـات الأعيـان لابـن خلكان ٣/٢٨٨. وفوات الوفيات لصلاح الدين محمد بن شاكر ٤/٣٢٩)

ہاں علامہ ابن جوزی نے لعنت کے جواز میں رسالہ بنام "الـرد عـلـى المتعصب العنيد المانع عن لعن يزيد" لکھا ہے۔ کچھ مدت پہلے پاکستان سے اس کا اردو ترجمہ بعض علما کے اہتمام سے شائع ہوا۔

فتاوی ابن الصلاح میں مرقوم ہے: "رجـل يـعـتـقـد أن يزيد بن معاوية رضى اللّٰه عنه أمر بقتل الـحسيـن بـن علي رضي اللّٰه عنهما واختار ذلك ورضيه طوعا منه لا كرها...؟ أجاب رضي اللّٰـه عنه: لم يصح عندنا أنه أمر بقتله رضي اللّٰه عنه، والمحفوظ أن الآمر بقتاله المفضي إلى قتله كرمه اللّٰه إنما هو عبيد اللّٰه بن زياد والي العراق إذ ذاك". (فتاوى ابن الصلاح ١/٢١٦)

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: "لـم يـكـن لـيـزيـد يـد فـي قتل الحسين وليس هذا دفاعًا عن يزيد، ولـكـنـه دفـا ع عـن الـحـق. يزيد أرسل عبيد اللّٰه بن زياد ليحول بين الحسين والوصول إلى الـكوفة، ولم يأمر عبيد اللّٰه بقتله، بل الحسين نفسه كان حسن الظن بيزيد حتى قال: دعوني

أذهب إلى يزيد فأضع يدي في يده. (حقبة من التاريخ، ص ۱۱۹)

بلکہ محمد ابوالیسر عابدین الشامی نے لکھا ہے: میں چیلنج دیتا ہوں کہ کوئی صحیح سند کے ساتھ ثابت کرے کہ یزید نے حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کا حکم دیا، یا اس پر راضی ہوا۔ أقول وهذا لعمري ما نلقى الله عليه. وإني أتحدّى كل من ينقل بثبت صحيح عنه أنه أمر أو رضي بقتل الحسين. (أغاليط المورخين، ص ۱۰۹)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے کوفہ کے روافض تھے، نہ کہ اہل شام:

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بارے میں مذکور ہے کہ عراق کے لوگوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے ذباب (مکھی) کے بارے میں پوچھا کہ اگر محرم مکھی کو مار دے تو کیا حکم ہے؟ تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”يا أهل العراق، تسألوني عن محرمٍ قتل ذبابًا، وقد قتلتم ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم“. (مسند أحمد، رقم: ٦٤٠٦، وإسناده صحيح على شرط مسلم).

اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”أهل العراق يسألون عن الذباب، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم“. (صحيح البخاري، رقم: ۳۷۵۳)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے والے اہلِ عراق ہیں۔ حکومت اگر قاتل ہوتی تو شام کا ذکر ہوتا؛ مگر عراق کا ذکر ہے۔

شیعوں کا خود اپنا اقرار کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے کوفہ کے غدار شیعہ تھے:

نیز اس کا تذکرہ خود شیعہ کی کتابوں میں بھی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے اہل کوفہ تھے:

۱- کاظم احسائی نجفی شیعی لکھتا ہے: ”إن الجيش الذي خرج لحرب الإمام الحسين عليه السلام ثلاث مائة ألف كلهم من أهل الكوفة“. (عاشوراء، ص ۸۹)

۲- مسعودی نے مروج الذہب میں لکھا ہے: ”وكان جميع من حضر مقتل حسين من العساكر وحاربه وتولى قتله من أهل الكوفية خاصة، لم يحضرهم شامي“. (مروج الذهب ۳۷۵/۱)

۳- اسی طرح ابوبکر جوہری اور عبد اللہ البحرانی شیعی نے لکھا ہے: ”وتولى قتله من أهل الكوفة خاصة، لم يحضرهم شامي“. (السقيفة وفدك للجوهري ۱۱۹/۳. العوالم لعبد الله البحراني ۱۲۱/۲)

۴- شیعی مورخ یعقوبی اپنی تاریخ میں لکھتا ہے: ”لما دخل علي بن الحسين الكوفة رأى نساءَها يبكين ويصرخن فقال: هؤلاء يبكين علينا فمن قتلنا؟“ (تاريخ اليعقوبي ۲۳۵/۱)

۵- احتجاج طبرسی میں یوں لکھا ہے کہ جب زین العابدین خواتین کو کربلا سے لائے تو اہل کوفہ کی عورتیں نوحہ کر رہی تھی، گریبان پھاڑ رہی تھیں اور مرد بھی رو رہے تھے۔ زین العابدین کو بیماری نے ضعیف کر دیا تھا؛ اس لیے کمزور آواز سے بولے: یہ لوگ ہم پر رو رہے ہیں، ان کے علاوہ ہمیں کس نے قتل کیا؟!

"لما أتى علي بن الحسين زين العابدين بالنسوة من كربلاء، وكان مريضًا، وإذا نساء أهل الكوفة ينتدبن مشققات الجيوب، والرجال معهن يبكون. فقال زين العابدين بصوت ضئيل وقد نهكته العلة: إن هؤلاء يبكون علينا فمن قتلنا غيرهم". (الاحتجاج للطبرسي ۲/ ۴۱)

۶- حسین بن احمد نجفی شیعی لکھتا ہے: "قال القزويني: ومما نقم على أهل الكوفة أنهم طعنوا الحسن بن علي عليهما السلام، وقتلوا الحسين عليه السلام بعد أن استدعوه". (تاريخ الكوفة، ص ۱۱۳)

۷- ابو منصور طبرسی شیعی لکھتا ہے کہ علی بن الحسین زین العابدین نے اہل کوفہ کو مخاطب کر کے فرمایا: "هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهد والميثاق والبيعة، ثم قاتلتموه وخذلتموه بأي عين تنظرون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول لكم: قتلتم عترتي وانتهكتم حرمتي فلستم من أمتي". (الاحتجاج للطبرسي ۲/ ۳۲)

۸- طبرسی دوسری جگہ لکھتا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ پر بددعا کرتے ہوئے فرمایا: "اللّٰهم إن متعتهم إلى حين ففرقهم فرقا، واجعلهم طرائق قددا، ولا ترض الولاة عنهم أبدا، فإنهم دعونا لينصرونا ثم عدوا علينا فقتلونا". (إعلام الورى بأعلام الهدى ۲/ ۲۶۴)

۹- طبرسی نے ایک اور جگہ لکھا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "لكنكم استسرعتم إلى بيعتنا كطيرة الدباء، وتهافتم كتهافت الفراش، ثم نقضتموها سفهًا وبعدًا وسحقا لطواغيت هذه الأمة وبقية الأحزاب ونَبَذَةِ الكتاب، ثم أنتم هؤلاء تتخاذلون عنا وتقتلوننا، ألا لعنة اللّٰه على الظالمين". (الاحتجاج ۲/ ۲۴)

"دبا" چھوٹی ٹڈی کو اور "فراش" پروانے کو کہتے ہیں۔

۱۰- طبرسی ایک اور جگہ لکھتا ہے کہ الحر بن یزید جو امام حسین کے اصحاب میں سے تھا اس نے کربلا میں کھڑے ہو کر کہا: "يا أهل الكوفة لأمكم الهبل والعبر أدعوتم هذا العبد الصالح حتى إذا جاءكم أسلمتموه وزعمتم أنكم قاتلوا أنفسكم دونه ثم عدوتم عليه لتقتلوه، واحطتم به من كل جانب لتمنعوه التوجه في بلاد اللّٰه العريضة فصار كالأسير في أيديكم". (إعلام الورى بأعلام

الهدى ٢/ ٢٥٥. لواعج الأشجان، ص ١٧٠)

"لأمكم الهبل" یعنی تباہی اور سازشوں نے تم کو جمع کیا۔

۱۱- متعدد شیعہ مورخین نے لکھا ہے کہ زین العابدین رحمہ اللہ نے اہل کوفہ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "أيها الناس من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب... أيها الناس ناشدتكم بالله هل تعلمون أنكم كتبتم إلى أبي وخدعتموه، وأعطيتموه من أنفسكم العهود والميثاق والبيعة، وقاتلتموه وخذلتموه فتبا لكم لما قدتم لأنفسكم وسوأة لرأيكم بأية عين تنظرون إلى رسول الله إذ يقول لكم: قتلم عترتي وانتهكتم حرمتي فلستم من أمتي". (مقتل الحسين لعبد الرزاق مقرم، ص٣١٦-٣١٧. الاحتجاج للطبرسي ٢/ ٣٢. لواعج الأشجان لمحسن الأمين، ص٢٦٥. نور العين في مشهد الحسين لأبي إسحاق الاسفرائيني، ص٨٦. مثير الأحزان لابن نما الحلي، ص٧٦. اللهوف لابن طاووس الحسيني، ص ٩١. العوالم لعبد الله البحراني، ص٢/ ٢١٩)

۱۲- علی الاحمدی المیانجی شیعی لکھتا ہے کہ حضرت زینب بنت علی رضی اللہ عنہما جو واقعہ کربلا میں موجود تھیں اہل کوفہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتی ہیں: "ويلكم يا أهل الكوفة! أي كبد لرسول الله فريتم ؟ وأي كريمة له أبرزتم؟ وأي دم له سفكتم؟ وأي حرمة له انتهكتم؟". (مواقف الشيعة لعلي الأحمدي ٣/ ١٤١. الأمالي للطوسي١ /١٠٥)

۱۳- شیعی مورخ محسن الامین لکھتا ہے: "ثم بايع الحسين من أهل العراق عشرون ألفًا غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم فقتلوه". (أعيان الشيعة ١/ ٢٦)

۱۴- ام کلثوم بنت علی رضی اللہ عنہما اہل کوفہ پر بددعا کرتے ہوئے کہتی ہیں: "يا أهل الكوفة سوأة لكم ما لكم خذلتم حسينًا وقتلتموه وانتهبتم أمواله وورثتموه وسببتم نسائه ونكبتموه، فتبًّا لكم وسحقا، ويلكم أتدرون أي دواه دهتكم، وأي وزر على ظهوركم حملتم، وأي دماء سفكتموها، وأي كريمة أصبتموها، وأي صبية سلبتموها، وأي أموال انتهبتموها؟ قتلتم خير رجالات بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ونزعتِ الرحمة من قلوبكم". (اللهوف لابن طاووس، ص٩١. وانظر: مقتل الحسين للمفرم، ص ٣١٦. ولواعج الأشجان لمحسن الأمين، ص١٥٧. ومقتل الحسين لمرتضى عياد، ص٨٦).

۱۵- طبرسی، مفید اور ابومخنف وغیرہ شیعی علما لکھتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے جب اپنے شیعوں کی غداری وبدعہدی کو دیکھا اور انھیں اپنے قتل پر مصر پایا تو ان پر بددعا کرتے ہوئے فرمایا: "اللهم إن متعتهم إلى حين

ففرقهم فرقا، واجعلهم طرائق قددا، ولا ترض الولاة عنهم أبدا، فإنهم دعونا لينصرونا ثم عدوا علينا فقتلونا". (الإرشاد للمفيد ۱۸۵/۳. إعلام الورى للطبرسي ۲۶٤/۲. مقتل الحسين لأبي مخنف ۲۹۱/۱)

۱۶- کاظم احسائی نجفی شیعی لکھتا ہے: "إن الجيش الذي خرج لحرب الإمام الحسين عليه السلام ثلاث مائة ألف كلهم من أهل الكوفة ليس فيهم شاميٌّ ولا حجازي ولا هندي ولا باكستاني ولا سوداني ولا مصري ولا إفريقي، بل كلهم من أهل الكوفة قد تجمعوا من قبائل شتى". (عاشوراء، ص ۸۹)

۱۷- حسین کورانی شیعی لکھتا ہے: "ونجد موقفًا آخر يدل على نفاق أهل الكوفة، يأتي عبد الله بن حوزة التميمي يقف أمام الإمام الحسين عليه السلام ويصيح أفيكم حسين؟ وهذا من أهل الكوفة وكان بالأمس من شيعة عليٍّ عليه السلام، ومن الممكن أن يكون من الذين كتبوا للإمام ... ثم يقول: يا حسين أبشر بالنار". (في رحاب كربلاء، ص ٦۱)

شیعہ کتب کی مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے کوفہ کے شیعہ ہیں، جنھوں نے آپ کو بے شمار خطوط لکھ کر بلوایا اور پھر خود ہی ان کو شہید کیا۔ یہ عبارات "المرأ يُؤخَذ بإقراره" کے قبیل سے ہیں۔ اور شامی لشکر پر قتل کا الزام ابو مخنف جیسے اہل سنت کے دشمن کا دعوی ہے۔

روافض کا اپنا اقرار ہے کہ منافقین کا مصداق شیعہ ہیں:

اللہ تعالی نے قرآن کریم میں منافقین کی مذمت میں بہت ساری آیات اور ایک مستقل سورہ منافقین نازل فرمائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں منافقین میں سب سے نمایاں نام عبد اللہ بن ابی بن سلول کا تھا۔ ان منافقین کے بارے میں قرآن کریم نے دوسرے کافروں کے مقابلے میں درک کے عذاب کی وعید سنائی۔ منافقین ان کو کہتے ہیں جو کفر کو چھپاتے تھے اور اسلام کو ظاہر کرتے تھے اور اسلام کو نقصان پہنچانے کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔ روافض کا اپنا اقرار ہے کہ منافقین کا مصداق شیعہ ہیں۔ رجال الکشی میں جعفر صادق سے مروی ہے: "ما أنزل الله سبحانه آيةً في المنافقين إلا وهي فيمن ينتحل التشيع". (رجال الكشي، ص ۲٥٤)

حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے شیعوں کے بارے میں فرمایا: "يا أهل العراق إنه سخى بنفسي عنكم ثلاث: قتلكم أبي، وطعنكم إياي، وانتهابكم متاعي". (رجال الكشي، ص ۱٤۲)

"وسل أحدهم معوله وطعن به الإمام الحسن". (رجال الكشي، ص ۱۳۱).

فبويع الحسن ابنه وعوهد، ثم غدر به وأسلم، ووثب عليه أهل العراق حتي طعن

بخنجر في جنبه". (أعيان الشيعة ١/ ٢٦)

قاتلانِ حضرت حسین رضی اللہ عنہ شیعہ تھے:

گزشتہ صفحات میں "مختصر واقعۂ کربلا" کے تحت شیعہ کتب کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے شیعہ تھے۔ کچھ عرصہ پہلے مولانا عبدالشکور حنفی مرزاپوری نے کتاب لکھی، جس کا پرانا نام ہے: "قاتلانِ حسین کی نشاندہی"، اور نیا نام ہے: "حضرت حسین کی شہادت کیسے ہوئی؟"۔ انھوں نے شیعوں کی کتابوں سے نقل کیا ہے کہ یہ کام شیعوں نے کیا تھا؛ اس لیے کہ وہ اتحاد بین المسلمین کے خلاف تھے۔

حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے والد ماجد مولانا کرم الدین صاحب نے اپنی کتاب "آفتاب ہدایت ردّ رفض و بدعت" کے صفحہ ۲۴ پر لکھا ہے: "قاتلان امام حسینؓ شیعہ تھے۔ سید الشہداء حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ سے جو سلوک شیعہ نے کیا کتب شیعہ اس پر شاہد ہیں۔ کوفہ سے ہزاروں کی تعداد میں مراسلات بھیج کر امام علیہ السلام کو منگوایا۔ پہلے امام مسلم کو مع خورد سال بچوں کے شہید کیا، پھر امام حسین کو انہی شیعہ حضرات نے بیدردی سے قتل کیا؛ چنانچہ جلاء العیون اردو جلد ا، صفحہ ۲۷۹ میں تصریح ہے: "پس بیس ہزار مرد عراقی نے امام حسینؓ سے بیعت کی اور جنھوں نے بیعت کی تھی خود انھوں نے شمشیر امام حسین پر کھینچی اور ہنوز بیعت ہائے امام حسین ان کی گردنوں میں تھیں کہ امام حسین کو شہید کیا۔ اس مسئلے کی تفصیل آگے آئے گی"۔

پھر آگے یہ عنوان لگایا کہ "قاتلان امیر (علی المرتضی) رضی اللہ عنہ شیعہ ہی تھے"۔ اس کے بعد ایک نظم لکھی جس کے چند اشعار پیش خدمت ہیں:

ان کوفیوں نے کیسے دغا دی امیرؓ کو ❁ بن کر مرید قتل کیا اپنے پیر کو
پھر کر دیا شہید جناب حسین کو ❁ ابن علی، رسول کے اس نور عین کو
بلوایا کس نے آپ کو لکھ کر مراسلات ❁ پھر کس نے ان سے روک لیا دجلہ وفرات
بھوکے پیاسے مار دیے اہل بیت سب ❁ بن کر مرید، پیر پہ ڈھایا تھا یہ غضب

(آفتاب ہدایت ردّ رفض و بدعت، ص ۲۲۵)

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یزیدی فوج نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کیا؛ جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی، حسن، حسین اور فاطمہ رضی اللہ عنہم کو دیکھ کر فرمایا تھا: جو تم سے جنگ کرے ان سے میری جنگ ہے اور جو تم سے صلح کرے ان سے میری صلح ہے۔ **عن أبي هريرة قال: نظر النبي صلى الله عليه وسلم إلى علي والحسن والحسين وفاطمة فقال: "أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم"**. (مسند أحمد، رقم: ٩٦٩٨)

جواب: یزیدی فوج نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید نہیں کیا؛ بلکہ خود شیعوں کا اقرار ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والے وہی کوفی شیعہ ہیں جنھوں نے بے شمار خطوط لکھ کر آپ کو کوفہ بلایا اور پھر خود ہی ان کے قتل کے درپے ہوگئے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر اہل بیت جب صاف صاف اس بات کی گواہی دے رہے ہیں کہ ہمارے قاتل شیعہ ہیں اور شیعہ صاف لفظوں میں اس کا اقرار بھی کررہے ہیں تو کوئی تیسرا شخص اس مسلمہ حقیقت کو کیونکر جھٹلا سکتا ہے؟!

نیز یہ حدیث صحیح نہیں۔ ملاحظہ ہو: **العلل المتناهية لابن الجوزي، ص٢٦٨**. شیخ شعیب ارناوط اس حدیث کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "**إسناده ضعيف جدًّا، فيه تليد بن سليمان اتفقوا على ضعفه، واتهم بالكذب**".

اس روایت کی ایک اور بھی سند ہے: **عن أسباط بن نصر، عن السدي، عن صبيح مولى أم سلمة، عن زيد بن أرقم، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة والحسن والحسين: "أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم"**. (سنن الترمذي، رقم: ٣٨٧٠. صحيح ابن حبان، رقم:٦٩٧٧)

لیکن یہ سند بھی ضعیف ہے، اسباط بن نصر کے بارے میں ابن حجر لکھتے ہیں: "**صدوق كثير الخطأ يغرب**". (تقريب التهذيب) اور اسماعیل بن عبد الرحمٰن السدی کے بارے میں لکھتے ہیں: "**صدوق يهم ورمي بالتشيع**". (تقريب التهذيب) اور صبیح مولی ام سلمہ مجہول الحال ہے، امام ترمذی فرماتے ہیں: "**ليس بمعروف**". (سنن الترمذي، رقم: ٣٨٧٠).

کیا حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر یزید کے پاس لایا گیا؟

بعض تاریخی روایات میں آتا ہے کہ یزید کے پاس حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر مبارک لایا گیا اور یزید نے اس کے ساتھ بے ادبی کی۔

اس روایت کی کوئی اصل نہیں؛ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "**والصحيح أنه لم يبعث برأس الحسين إلى الشام**". (البداية والنهاية ١٦٥/٨)

نیز حضرت زین العابدین، حسن بن حسن اور عمرو بن حسن جو کربلا میں موجود تھے ان سے کوئی ایسی روایت نہیں ملتی۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ فرماتے ہیں: "**ولكنَّ بعضَ الناس روَى بإسناد منقطع "أن هذا النكت كان بحضرة يزيد بن معاوية". وهذا باطل؛ فإنَّ أبا برزةَ وأنس بن مالك كانا بالعراق لم يكونا بالشام، ويزيد بن معاوية كان بالشام لم يكن بالعراق حين مقتل الحسين، فمن نقل أنه نكت**

بالقضيب بحضرة هذين قدامه فهو كاذب قطعًا كذبًا معلومًا بالنقل المتواتر". (رأس الحسين ۱/۱۹۹. ومجموع الفتاوی ۲۷/۴۷۰)

اگر یزید قاتلِ حسین نہیں تو اس نے قاتلین کو سزا کیوں نہیں دی؟:

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ پھر قاتلین کو سزا کیوں نہیں دی گئی؟ اگر یزید قاتل نہ تھا تو اس کو قاتلوں کو سزا دینا چاہیے تھا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ چونکہ یہ فتنے کا موقع تھا اور فتنے کے موقع پر قاتلین کی تعیین کر کے سزا دینا مشکل ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ کو سزا دینا مشکل تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو بلانے والے قافلہ حسینی کے ساتھ تھے، جب ان کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا یہ ارادہ معلوم ہوا کہ وہ یزید کی بیعت کے لیے تیار ہیں تو انھوں نے خانوادہ نبوت پر حملہ کر کے ان کو شہید کیا، تو ابن سعد کے لشکر کا دستہ جو کچھ فاصلے پر موجود تھا انھوں نے ان ساٹھ کوفیوں کو قتل کیا۔ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں ان کوفیوں کے قتل کا ذکر کیا ہے۔ (البدایۃ والنہایۃ ۸/۱۹۱، ط: دار الفکر)

اور خود شیعوں کی کتابوں میں موجود ہے کہ جب عبید اللہ بن زیاد کے پاس حضرت حسین کے قتل کا اقرار کرنے والا پہنچا تو انھوں نے اقراری قاتل کو قتل کرایا۔ (خلاصۃ المصائب، ص ۲۸۰ و ۴۲۷)

اور انساب الأشراف میں مذکور ہے کہ عبد اللہ بن جعفر کے دو بیٹوں نے بنی طی قبیلے کے ایک آدمی کے پاس پناہ لی، اس ظالم نے ان دونوں کو قتل کیا۔ جب عبید اللہ بن زیاد کو معلوم ہوا تو انھوں نے قاتل کے قتل اور اس کے گھر کو منہدم کرنے کا حکم صادر کیا۔ "ولجأ ابنان لعبد الله بن جعفر إلى رجل من طيّئ فضرب أعناقهما وأتى ابن زياد برء وسهما، فهمَّ ابن زياد بضرب عنقه، وأمر بداره فهدمتْ". (أنساب الأشراف للبلاذري ۳/۲۲۶. وتاريخ الطبري ۵/۳۹۳. ورجال إسناد الطبري ثقات)

واقعۂ حرہ:

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کو خلافت کے لیے تیار اور مضبوط کرنے کا ارادہ کیا تو اُن سے کہا کہ آپ اہلِ مدینہ کی فکر کریں کہ وہاں کچھ لوگ تمہاری بیعت سے انکار کریں گے اور اگر وہ قتال پر آمادہ ہوں تو ان کی سرکوبی کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیجنا۔

عبد اللہ بن حنظلہ مدینہ میں بڑا آدمی تھا اپنے آٹھ بیٹوں کے ساتھ یزید کے پاس آیا، یزید نے ان کی واپسی کے موقع پر اسے ایک لاکھ درہم دئے اور بیٹوں میں سے ہر ایک کو دس دس ہزار درہم دئے۔ مدینہ منورہ

جا کر اس نے یزید کی مخالفت شروع کر دی اور لوگوں میں یہ بات پھیلائی کہ یزید شراب پیتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا؛ جبکہ محمد بن حنفیہ کہتے ہیں: "**رأيته مواظبًا على الصلاة، متحرِّيا للخير، يسأل عن الفقه، ملازمًا للسُّنة**". (مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۸/۲۸. البداية والنهاية ۲۳۳/۸. تاريخ الإسلام للذهبي ۲۷٤/٥. اس روایت کی سند آگے عنوان "یزید عادل تھا یا فاسق؟" کے تحت آرہی ہے۔)

یزید نماز کے پابند ہیں، خیر کے کاموں کو تلاش کرتے رہتے ہیں، احکام شرعیہ کے بارے میں پوچھتے رہتے ہیں، سنت نبویہ کے بالکل پابند ہیں۔

محمد بن الحنفیہ، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن عمرو بن العاص، براء بن عازب اور سہل بن سعد اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم اپنی بیعت پر قائم رہے۔ عبد اللہ بن حنظلہ وغیرہ نے بیعت توڑ دی اور بنو امیہ کو مدینہ سے نکالنے لگے۔ جب یزید کو پتہ چلا تو مسلم بن عقبہ کو لشکر کے ساتھ بھیجا۔ مسلم بن عقبہ کے لشکر نے مدینہ پہنچ کر کیا کیا؟ اس کے بارے میں دو روایات ہیں:

(۱) جویریہ بن اسماء نے مشائخ مدینہ سے نقل کیا ہے کہ جب معاویہؓ کی وفات کا وقت قریب ہوا تو انھوں نے یزید کو بلایا کہ ایک دن اہل مدینہ آپ کی مخالفت کریں گے، اگر ایسا ہوا تو ان کے مقابلے کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیج دیں کہ ان کی خیر خواہی کو میں جانتا ہوں، پھر حضرت معاویہؓ کی وفات کے بعد مدینہ سے ایک وفد آیا جس میں عبد اللہ بن حنظلہ اور ان کے آٹھ بیٹے تھے، وہ ایک شریف اور عبادت گزار آدمی تھے۔ یزید نے ان کو ایک لاکھ درہم اور ان کے ہر ایک بیٹے کو دس دس ہزار درہم اور کپڑے اور سواریاں دیں۔ جب وہ مدینہ آئے تو لوگوں نے حالات دریافت کیے، عبد اللہ نے کہا: میں ایسے شخص کے یہاں سے آیا ہوں کہ اگر میرے ساتھ صرف میرے بیٹے ہوں تو ان کو لے کر میں اس کے خلاف لڑوں گا۔ لوگوں نے کہا: ہم نے سنا ہے کہ انھوں نے آپ کو مال دیا۔ عبد اللہ نے کہا: میں نے مال اس لیے قبول کیا کہ یزید کے مقابلے میں اس سے قوت حاصل کروں، پھر عبد اللہ نے لوگوں کو ترغیب دی اور لوگوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ یزید کو معلوم ہوا تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف بھیجا۔ حکامِ مدینہ نے راستے کے ہر پانی اور تالاب میں گندھک اور تیل ڈال دیا؛ لیکن اللہ تعالی نے بارش برسائی اور لشکر کو مدینہ تک ڈول سے پانی نکالنے کی ضرورت نہیں پڑی، بعد ازاں اہل مدینہ انبوہ کثیر کے ساتھ مقابلے کے لیے نکلے، اہل شام نے ان کو دیکھا تو ڈر گئے اور مسلم بھی خوف زدہ ہوئے، دریں اثنا اہل مدینہ قتال میں مشغول تھے کہ مدینہ کے وسط میں انھوں نے نعرہ تکبیر سنا، بنو حارثہ نے اہل شام کے لشکر کو مدینہ میں داخل کیا تو اہل مدینہ قتل کم ہوئے اور خندق میں کودنے سے زیادہ مر گئے اور شکست کھا گئے۔ عبد اللہ بن حنظلہ اپنے ایک بیٹے پر تکیہ لگائے ہوئے سو رہے تھے اور خراٹے لے رہے تھے۔ بیٹے نے ان کو جگایا، انھوں نے اپنے بڑے بیٹے کو

آگے بڑھنے کا حکم دیا یہاں تک کہ بیٹا قتل ہوا، پھر مسلم بن عقبہ نے لوگوں کو یزید کی بیعت کی طرف بلایا۔

حدثني أحمد بن زهير قال: حدثنا أبي قال: حدثنا وهب بن جرير، قال: حدثنا جويرية بن أسماء، قال: سمعت أشياخ أهل المدينة يحدثون أن معاوية لما حضرته الوفاة دعا يزيد فقال له: إن لك من أهل المدينة يومًا، فإن فعلوا فارمهم بمسلم بن عقبة، فإنه رجل قد عرفت نصيحته، فلما هلك معاوية وفد إليه وفد من أهل المدينة وكان ممن وفد عليه عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر، وكان شريفًا فاضلًا سيدًا عابدًا، معه ثمانية بنين له، فأعطاه مئة ألف درهم، وأعطى بنيه لكل واحد منهم عشرة آلاف سوى كسوتهم وحملاتهم، فلما قدم المدينة عبد الله بن حنظلة أتاه الناس فقالوا: ما وراءك ؟ قال: جئتكم من عند رجل والله لو لم أجد إلا بني هؤلاء لجاهدته بهم، قالوا: قد بلغنا أنه أجداك وأعطاك وأكرمك، قال: قد فعل، وما قبلت منه إلا لأتقوى به، وحضض الناس فبايعوه، فبلغ ذلك يزيد ، فبعث مسلم بن عقبة إليهم، وقد بعث أهل المدينة إلى كل ماء بينهم وبين الشام، فصبوا فيه زقا من قطران وعور، فأرسل الله السماء عليهم، فلم يستقوا بدلو حتى وردوا المدينة، فخرج إليهم أهل المدينة بجموع كثيرة، وهيئة لم ير مثلها، فلما رآهم أهل الشام هابوه وكرهوا قتالهم، ومسلم شديد الوجع، فبينما الناس في قتالهم إذ سمعوا التكبير من خلفهم في جوف المدينة وأقحم عليهم بنو حارثة أهل الشام، وهم على الجُدِّ، فانهزم الناس، فكان من أصيب في الخندق أكثر ممن قتل من الناس، فدخلوا المدينة، وحزم الناس، وعبد الله بن حنظلة مستند إلى أحد بنيه يغط نوما، فنبّهه ابنه، فلما فتح عينيه فرأى ما صنع الناس أَمَر أكبر بنيه، فتقدم حتى قتل، فدخل مسلم بن عقبة المدينة، فدعا الناس للبيعة على أنهم خول ليزيد بن معاوية، يحكم في دمائهم وأموالهم وأهليهم ما شاء''. (تاريخ الطبري ٥/٤٩٥. تاريخ خليفة بن خياط، ص١٨٢. تاريخ دمشق ٥٨/١٠٥).

یہ روایت صحیح ہے، اس کے تمام راوی ثقہ ہیں:

۱- احمد بن زہیر کو ابن ابی حاتم نے صدوق، دارقطنی نے ثقہ مأمون لکھا ہے اور خطیب فرماتے ہیں: ''كان ثقةً عالمًا متقنًا حافظًا بصيرًا بأيام الناس''. (الجرح والتعديل ٢/٥٢. لسان الميزان ١/١٧٤. سير أعلام النبلاء ١١/٤٩٢)

۲- زہیر بن حرب کو حافظ ابن حجر نے ''ثقة ثبت'' کہا ہے اور امام مسلم نے ان سے ایک ہزار سے زائد

احادیث روایت کی ہیں۔(تقریب التهذيب)

۳-وہب بن جریر کو حافظ ابن حجر، علامہ ذہبی اور احمد بن عبداللہ العجلی وغیرہ نے ثقہ لکھا ہے۔(تقريب التهذيب. الكاشف ۲/۲۵٦ . تهذيب الكمال ۳۱/۱۷٦)

۴-جویریہ بن اسماء صحیحین کے راوی ہیں اور امام احمد، دارقطنی، ابن حبان اور ذہبی وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔(تحرير تقريب التهذيب ۱/۲۲٦)

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ روایت سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔ اور اگر اشیاخ مدینہ میں کچھ جہالت بھی ہو تو پھر بھی یہ روایت ابومخنف، واقدی اور کلبی کی ان روایات سے بہتر ہے جن میں تین دن مدینے کے لوٹنے کا ذکر ہے اور مسجد نبوی میں اذان ونماز کی بندش اور قبر اطہر سے سعید بن مسیّب کے اذان سننے کا تذکرہ ہے، اور جن میں بے شمار خواتین کی عصمت دری کا ذکر ہے؛ بلکہ حجرہ مطہرہ میں ایک ہزار باکرہ لڑکیوں سے زنا کرنے اور خون صاف کرنے کے لیے قرآن کریم کے اوراق کے استعمال کرنے کا ذکر ہے۔ نعوذ باللہ منہ۔

اگر یہ سب ناگفتہ بہ کام ہوتے تو ابن عمر رضی اللہ عنہ اس کے بعد شامی حکومت کی حمایت سے کیوں دست بردار نہیں ہوئے؟! ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کیوں یزیدی حکومت سے برارت ظاہر نہیں کی؟! محمد بن حنفیہ کیوں تادم آخر یزید کی حکومت کی حمایت پر کمر بستہ رہے؟! زینب بنت ام سلمہ کے دو بیٹے واقعہ حرہ میں شہید ہوئے، ایک بیٹا آگے بڑھ کر شہید ہوا اور دوسرا اتفاقاً شہید ہوا، اول الذکر پر انھوں نے افسوس کا اظہار کیا اور آخر الذکر کے بارے میں جنت کی امید ظاہر کی۔ کما فی تاریخ الاسلام للذہبی ۵/۲۵۔

اور سنن ابی داود میں ہے کہ ابن صیاد جو دجالوں میں سے ایک دجال تھا یوم حرہ میں گم ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ شامی لشکر کے حملے میں قتل ہوا ہوگا اور کسی جگہ اس کا جسد پھینکا گیا ہوگا۔ سنن ابی داود میں ہے: "**عن جابر قال: فقدنا ابن صياد يوم الحرة**". (سنن أبي داود، باب في خبر ابن الصائد، رقم: ۴۳۳۲) شعیب ارناؤوط لکھتے ہیں: إسنادہ صحیح (٦/۳۸۹)۔ ابن صیاد ہوا میں تو نہیں اڑا، شامی لشکر نے اس کو جہنم رسید کیا۔

مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ ہزاروں کے قتل کی بات درست نہیں، کچھ لوگ قتل ہوئے اور کچھ خندق میں کودنے سے مر گئے۔

خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں اس واقعے میں ۳۰٦ مقتولین کی فہرست دی ہے؛ لیکن اس کی سند بیان نہیں فرمائی۔

(۲) ابومخنف، واقدی اور کلبی کی روایت ہے کہ دس ہزار آدمیوں کو قتل کیا گیا اور ایک ہزار عورتوں کو حاملہ بنا دیا گیا۔(البداية والنهاية ۸/۲۲۱ . عمدة القاري ۱۷/۲۲۱، باب غزوة الحديبية)

الدولة الأمویة (۱/۵۳۴-۵۳۵) محمد صلابی میں لکھا ہے کہ اس واقعہ میں عورتوں کی بے عزتی اور ان کے ساتھ زنا کی روایت کو سب سے پہلے ابن جوزی نے اپنی کتاب "المنتظم" (۱۵/٦) اور "الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد" (ص٦٧) میں نقل کیا اور ان سے سمہودی نے "وفاء الوفاء" (۱/۱۳۴) میں نقل کیا؛ لیکن اس کی اسانید قابل اعتبار نہیں۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

یہ بات اس لیے بھی صحیح نہیں کہ مدینہ منورہ کی کل آبادی شاید اس وقت دس ہزار نہ ہوگی۔ اور اگر اتنی بڑی تعداد میں زنا سے عورتوں کا حمل قرار پایا، تو پھر مدینہ کے اشراف کے نسب کا کیا ہوگا؟!

محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ کی موضوع روایات کی علامات کے بیان میں لکھتے ہیں: "سابعًا: الأعداد المذكورة في الروايات المكذوبة مبالغ فيها جدًّا، فلو كان عدد الجيش ألف في الأصل لوجدت الألف صار عشرين ألف وهكذا، وكذلك تبالغ الروايات المكذوبة في إحصاء عدد القتلى، وعلى سبيل المثال لا الحصر فإن الروايات التي لاتصح عن واقعة الحرة تذكر أن أعداد القتلى كان بالآلاف، بينما لم يتجاوز عددهم الخمس مئة، أضف إلى ذلك فإن في متونها قصورًا وفجوات وهفوات ونكارات، فكيف بالآلاف القتلى في المدينة التي عرفت بجوِّها الحار ولم تكن يومها ثلاجات حفظ الموتى موجودة. أقول فكيف لم تتعفن هذه الجثث علمًا بأن هذه الروايات تذكر أن المدينة استبيحت ثلاثة أيام، وأن أهلها الباقون قد فروا إلى خارج المدينة، وهذا يعني أن آلاف الجثث قد تركت في الطرقات والأزقة، ولو كان ذلك صحيحًا لتفسخت الجثث وتفشت الأمراض وهلك البلاد والعباد، وكل ذلك لم يحصل، وذلك دليل آخر على كذب تلك المبالغات". (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص٥٨-٥٩)

صحیح روایات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ شامی فوج کے لیے یزید کا حکم صرف یہی تھا کہ اصل سرپشندوں کے خلاف کاروائی کی جائے اور جو لوگ ان کے بہکاوے میں آگئے ہیں ان پر قابو پانے کے بعد انہیں معاف کر دیا جائے اور جن لوگوں نے مخالفت میں حصہ نہیں لیا ہے ان سے تعرض نہ کیا جائے۔ علامہ ذہبی نے صحیح سند کے ساتھ علی بن حسین زین العابدین رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے، آپ فرماتے ہیں کہ حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد جب ہمیں یزید بن معاویہ کے پاس لایا گیا تو ہمیں دیکھ کر ان کی آنکھیں اشکبار ہوگئیں، پھر انھوں نے ہمیں وہ سب کچھ دیا جو ہم نے چاہا، اور مجھ سے فرمایا: "إنه سيكون في قومك أمور، فلا تدخل معهم في شيئ، فلما كان من أهل المدينة ما كان، كتب مع مسلم بن عقبة كتابًا فيه أماني، فلما فرغ مسلم

من الحرة بعث إليّ، فجئته، وقد كتبت وصيتي، فرمى إلي بالكتاب، فإذا فيه: استوص بعلي بن الحسين خيرًا، وإن دخل معهم في أمرهم فأمنه واعف عنه، إن لم يكن معهم فقد أصاب وأحسن". (سير أعلام النبلاء ۳/۳۲۰. وتاريخ الإسلام للذهبي ۵/۲۰، ورجال هذا الإسناد بين الثقة والصدوق)

طبرانی کی ایک روایت میں "أسرف في القتل" ہے کہ مسلم بن عقبہ نے بہت لوگوں کو قتل کیا۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۴/۱۸۲/۱۴۸۱۳)

لیکن یہ روایت چند وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- اس کے ایک راوی عبدالرحمٰن بن عبدالملک الذماری کو ابوزرعہ نے منکر الحدیث اور ابوحاتم نے "لیس بالقوی" کہا ہے۔ (الجرح والتعدیل ۵/۳۵۶) اور امام احمد فرماتے ہیں: "كان يصحف ولا يحسن يقرأ كتابه". (تہذیب التہذیب ۶/۴۰۰) اور امام ذہبی لکھتے ہیں: "كذبه الفلاس". (المغنی فی الضعفاء)؛ لیکن ابوالفضل عراقی "ذیل میزان الاعتدال" (ص ۱۵۱) میں لکھتے ہیں کہ فلاس نے جس عبدالرحمٰن کی تکذیب کی ہے وہ ذماری نہیں، شامی ہے۔

۲- اس کی سند میں ہشام بن عروہ سے روایت کرنے والے قاسم بن معن عراقی ہیں۔ اور ہشام عراق جانے کے بعد جب اپنے والد کی سند سے روایت کرتے ہیں تو اس میں منقطع روایات بھی ہوتی ہیں۔ یعقوب بن شیبہ فرماتے ہیں: "لم ينكر عليه شيء إلا بعد ما صار إلى العراق، فإنَّه انبسط في الرواية عن أبيه، فأنكر عليه أهل بلده، والذي يرى أنه هشامًا يُسَهِّل لأهل العراق أنه كان لا يحدث عن أبيه إلا بما سمعه، فكان تَسَهّله أنه أرسل عن أبيه مما كان يسمعه من غير أبيه عن أبيه". شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد لکھتے ہیں: "وذكر مثل ذلك ابن خراش عن مالك". (تحرير تقريب التهذيب ۴/۴۱)

۳- اس کتاب کے محقق "أسرف في القتل" کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "كذا ورَد في هذه الرواية الضعيفة، وأسوأ منها: ما ذكرته المصادر التاريخية في قصة إرسال مسلم بن عقبة إلى المدينة، ومحاربته لأهلها الذين خلعوا بيعة يزيد: أن مسلم بن عقبة أباح المدينة لجنوده ثلاثة أيام؛ يقتلون، وينهبون، ويفجرون بالنساء، وهذا خبر كذب ليس له سند يثبت به، وإنما يرويه الأخباريون التالفون الهلكى؛ أمثال أبي مخنف لوط بن يحيى، وحاشا أهل ذلك العصر الذي هو خير القرون أن يقع بينهم مثل هذا الحدث العظيم وينتهي هكذا! ولو حصل مثل هذا الحدث لوجدنا الأسانيد تصيح به، ولا يبقى نقله محصورا في أبي مخنف خسفه الله في قعر جهنم". (تعليق المعجم الكبير للطبراني ۱۴/۱۸۲)

الغرض واقعہ حرہ کے مقتولین کی تعداد کے بارے میں ایک روایت بھی سنداً صحیح نہیں، اور جن روایات میں تعداد دس ہزار بتلائی گئی ہے وہ ابومخنف اور واقدی جیسے کذاب راویوں کی من گھڑت اور موضوع روایات ہیں۔

بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ واقعہ حرہ کے موقع پر یزیدی فوج کے ظلم کی وجہ سے مسجد نبوی میں تین دن تک نہ تو اذان ہوئی اور نہ اقامت ہوئی؛ چنانچہ سعید بن عبدالعزیز کا بیان ہے: "**لما كان أيام الحرة لم يؤذن في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثًا، ولم يقم، ولم يبرح سعيد بن المسيب من المسجد، وكان لا يعرف وقت الصلاة إلا بهمهمة يسمعها من قبر النبي صلى الله عليه وسلم**". (سنن الدارمي، رقم: ٩٤)

جواب: اس روایت کی سند منقطع ہے۔ حسین سلیم اسد اس روایت کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "**رجاله ثقات، ولكن سعيد بن عبد العزيز أصغر من أن يدرك هذه الحادثة، أو يسمع من سعيد بن المسيب**".

یہ روایت طبقات ابن سعد (۱۳۲/۵، ط: دار صادر) میں سند متصل کے ساتھ موجود ہے؛ لیکن ابن سعد کے شیخ محمد بن عمر الواقدی متہم بالکذب والوضع ہیں۔

آیت کریمہ ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا﴾ کی تأویل واقعہ حرہ سے:

یعقوب بن سفیان بسوی نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا﴾ کی تفسیر واقعہ حرہ سے کی ہے۔ اور ﴿لَآتَوْهَا﴾ سے بنو حارثہ کا اہل شام کو مدینہ میں داخل کرنا مراد لیا ہے، اور داخل ہونے والوں پر فتنہ پروازی کا الزام لگایا ہے۔

"**وقد قال يعقوب بن سفيان: قال وهب بن جرير قال: جويرية حدثني ثور بن يزيد عن عكرمة عن ابن عباس قال: جاء تأويل هذه الآية على رأس ستين سنة: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا﴾ قال: لآتوها يعني إدخال بني حارثة أهل الشام على أهل المدينة.** (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ٤٢٦/٣. ودلائل النبوة للبيهقي ٤٧٣/٦-٤٧٤)

اس روایت کی سند کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۸۱/۱۳) میں اس کی تصحیح کی ہے؛ جبکہ اس روایت کے ایک راوی ثور بن یزید کی محدثین نے توثیق کے ساتھ ان کا قدریہ ہونا بھی لکھا ہے: "**قال ابن سعد: "كان ثقة في الحديث، ويقال إنه كان قدريا، وكان جده قتل يوم صفين مع معاوية فكان ثور إذا ذكر عليًّا قال: لا أحب رجلا قتل جدي". وقال عثمان الدارمي عن دحيم: "ثور بن يزيد ثقة، وما رأيتُ أحدًا يشك أنه قدري". وقال أحمد بن صالح: "ثور بن يزيد ثقة إلا أنه كان يرى القدر". وقال أبو مسهر وغيره: "كان الأوزاعي يتكلم فيه ويهجوه". وقال**

عبد اللہ بن أحمد عن أبيه: ”ثور بن يزيد الكلاعي كان يرى القدر، كان أهل حمص نفوه لأجل ذلك“. وقال أبو مسهر عن عبد اللہ بن سالم: ”أدركت أهل حمص وقد أخرجوا ثور بن يزيد وأحرقوا داره لكلامه في القدر“. وقال ابن معين: ”ثور بن يزيد قدري“. (راجع: تهذيب التهذيب ۲/۳۳)

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں ان کے علاوہ اور بھی متعدد محدثین سے ثور بن یزید کا قدری ہونا نقل کیا ہے۔ اور قدریت اعتزال کی ایک شاخ ہے اور اعتزال شیعیت کی ایک شاخ معلوم ہوتی ہے۔

اس روایت کے دوسرے راوی عکرمہ پر ثقاہت کے باوجود خارجیت کا الزام ہے۔ قال علي بن المديني: كان عكرمة يرى رأي نجدة الحروري. (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۲/۷). دوسری جگہ لکھا ہے: ”وكان عكرمه يرى رأي الإباضية“. (كتاب المعرفة والتاريخ للبسوي ۲/۱۲) ذہبی نے لکھا ہے: ”عكرمة مولى ابن عباس من أوعية العلم تكلموا فيه لرأيه لا لحفظه، اتهم برأي الخوارج، وثّقه غير واحد“. (المغني في الضعفاء للذهبي ۲/۴۳۸)

تہذیب الکمال میں ہے: ”عن عطاء: كان عكرمة إباضيًا“. امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: ”كان يرى رأي الإباضية“. یحییٰ بن معین کہتے ہیں: ”إنما لم يذكر مالك بن أنس عكرمة؛ لأن عكرمة كان ينتحل رأي الصفرية“. صفریہ خوارج کا فرقہ ہے۔ (تهذيب الكمال ۲۰/۲۷۸) اور خوارج بنوامیہ کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔

عکرمہ کے بارے میں تفصیلی کلام شعر نمبر ۳۸ میں گزر چکا ہے۔

نیز حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب یہ تفسیر سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ ماقبل آیات میں شوال ۵ھ ہجری میں پیش آنے والے غزوۂ خندق اور اس میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے والے منافقین کا ذکر ہے کہ وہ کفار و یہود کی بڑی تعداد کو دیکھ کر گھبرائے ہوئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے واپس جانے کی اجازت مانگ رہے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ منافقین تھوڑے سے خوف وگھبراہٹ کے ساتھ ایمان پر جم نہیں سکتے اور اگر دشمن چہار جانب سے مدینے میں داخل ہو جائیں اور ان سے کفر کا مطالبہ کریں تو یہ فوراً کفر کا اقرار کر لیں گے۔

آیات کریمہ ملاحظہ فرمائیں: ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَ تْكُمْ جُنُوْدٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا وَجُنُوْدًا لَمْ تَرَوْهَا... وَإِذْ يَقُوْلُ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ إِلَّا غُرُوْرًا. وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يٰأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوْا

وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيْقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ بُيُوْتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُّرِيْدُوْنَ إِلَّا فِرَارًا. وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوْا بِهَا إِلَّا يَسِيْرًا. وَلَقَدْ كَانُوْا عَاهَدُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّوْنَ الْأَدْبَارَ وَكَانَ عَهْدُ اللّٰهِ مَسْئُوْلًا﴾. (الأحزاب: ۹-۱۵)

یہی وجہ ہے کہ حضرت حسن، قتادہ، مجاہد اور عبد الرحمٰن بن زید وغیرہ سے ﴿دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ﴾ میں ”ھم“ ضمیر کا مرجع غزوہ خندق میں مسلمانوں سے ساتھ شریک ہونے والے منافقین ہیں، اور ﴿ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ﴾ میں فتنہ سے مراد کفر ہے۔ (الدر المنثور ۶/ ۵۸۰)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”يخبر تعالى عن هؤلاء الذين يقولون ﴿إِنَّ بُيُوْتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُّرِيْدُوْنَ إِلَّا فِرَارًا﴾ أنهم لو دخل عليهم الأعداء من كل جانب من جوانب المدينة وقطرٍ من أقطارها، ﴿ثُمَّ سُئِلُوْا الْفِتْنَةَ﴾ وهي الدخول في الكفر لكفروا سريعًا، وهم لا يحافظون على الإيمان ولا يستمسكون به مع أدنى خوف وفزع. هكذا فسرها قتادة وعبد الله بن زيد وابن جرير. وهذا ذم لهم في غاية الذم“. (تفسير ابن كثير ۶/۳۴۹)

اور امام سیوطی نے حضرت قتادہ سے ﴿وَلَقَدْ كَانُوْا عَاهَدُوا اللّٰهَ مِنْ قَبْلُ﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے: ”قال: كان ناس غابوا عن وقعة بدر ورأوا ما أعطى الله سبحانه أهل بدر من الفضيلة والكرامة قالوا: لئن أشهدنا الله قتالًا لنقاتلن فساق الله إليهم ذلك حتى كان في ناحية المدينة فصنعوا ما قص الله عليكم“.

مذکورہ آیات اور ان کی تفاسیر سے واضح ہوگیا کہ آیت کریمہ کا مصداق غزوہ خندق میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے والے منافقین ہیں اور فتنہ سے مراد کفر ہے۔ اور واقعہ حرہ کے موقع پر اہل شام کو مدینہ میں داخل کرنے والے بنو حارثہ کے کفر کا کوئی بھی قائل نہیں، نہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور نہ ہی دوسرے حضرات۔ اور اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے نزدیک یزید کا لشکر فتنہ پرور تھا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کو اپنے موقف سے رجوع کرنا چاہئے تھا؛ لیکن وہ یزید کی بیعت پر قائم رہے؛ بلکہ جب ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ لوگ مدینہ میں عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ سے بیعت کرر ہے ہیں تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس بیعت کو ہلاکت کی علامت قرار دیا؛ ”فقيل له: استعملوا عبد الله بن مطيع على قريش، وعبد الله بن حنظلة على الأنصار، فقال (ابن عباس): أميران؟ هلك القوم“. (تاريخ خليفة بن خياط، ص۲۳۷)

اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ بنو حارثہ نے اطراف سے اہل شام کے لشکر کو مدینہ میں داخل کیا؛ لیکن پھر بھی مفسدین فساد اور فتنہ سے باز نہیں آئے؛ یہاں تک کہ شکست کھا گئے۔ تو یہ بھی آیت کا مصداق بن سکتا ہے۔

اہل مدینہ کو برباد کرنے والے کے لیے وعید:

اشکال: یزید پر واقعہ حرہ میں اہل مدینہ کے ہزاروں افراد کے قتل کا الزام لگایا گیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو اہل مدینہ کے خلاف سازش کرے گا وہ اس طرح پگھل جائے گا جیسے پانی میں نمک پگھلتا ہے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **سمعتُ رسولَ اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "لا یکید أهل المدینة أحدٌ إلّا انماعَ کما ینماع الملحُ في الماء"**. (صحیح البخاري، باب إثم من کاد أهل المدینة، رقم: ۱۸۷۷) یزید نے مدینہ والوں پر حملہ کیا تھا اور یہ حدیث اس کے لیے وعید ہے۔

جواب: چونکہ یزید اپنی خلافت کو تام اور مکمل سمجھتا تھا اور عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ کو واجب الاطاعۃ سمجھتا تھا، اور ان دونوں نے سبائی سازش سے متاثر ہو کر یزید کی بیعت کو توڑا، یزید کے عامل اور بنو امیہ کو نکالا اور ان دونوں کے لشکر نے بنو امیہ کا محاصرہ کیا، بنو امیہ نے مروان بن حکم کے گھر میں پناہ لی؛ اس لیے یزید نے ان کے خلاف فوج کشی کی۔ اہلِ مدینہ کو ڈرانے کی ذمہ داری مدینہ کے ان لوگوں پر عائد ہوگی جنھوں نے پورے مدینے میں خوف و دہشت کا ماحول برپا کیا، یزید نے تو اس دہشت گردی اور شر انگیزی کے خاتمے کے لیے کاروائی کی تھی؛ لہٰذا اس حدیث کا مصداق وہی لوگ ہیں جو اصل دہشت گردی اور شر انگیزی کے ذمہ دار ہیں۔

اس میں ہزاروں کی تعداد کی ہلاکت کا واقعہ افسانہ ہے۔ یزید نے اپنی فوج سے کہا تھا کہ جب تک وہ لوگ قتال کا اقدام نہ کریں آپ قتال نہ کریں۔ أغالیط المورخین میں ہے: **"وأمر یزید قائده مسلم بن عقبة أن یجعل طریقه علی المدینة وأن لا یحاربهم إلا أن یحاربوا، فخرج أهل المدینة لحربه، فظفر بهم"**. (أغالیط المؤرخین لأبي الیسر ابن عابدین، ص ۹۸)

نیز یزید کی ولیعہدی سنہ ۵٦ھ میں ہے اور واقعہ حرہ سنہ ٦۳ھ میں ہوا۔ اتنی مدت اہل مدینہ کے خلاف کوئی اقدام نہیں ہوا؛ لیکن جب مفسدین کے اشارے پر بیعت توڑ دی گئی اور بنو امیہ کے خلاف اقدامات کیے گئے تو یزیدی فوج حرکت میں آگئی؛ اس لیے مدینہ میں فساد برپا کرنے کا ذمہ دار وہ ٹولہ ہے جس نے بیعت توڑنے کی تحریک شروع کی تھی۔

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں اس واقعہ کی تفصیل تحریر فرمائی اور اس کا خلاصہ مفتی تقی عثمانی صاحب نے تکملہ فتح الملہم میں نقل کیا ہے۔ ہم ان کی عبارت نقل کرتے ہیں: **"قال ابن کثیر رحمه اللّٰہ: فعصاه الناس فلم یسمعوا منه، فانصرف، وکان الأمر واللّٰہ کما قال سواء، وولی الناس علی قریش عبد اللّٰہ بن مطیع، وعلی الأنصار عبد اللّٰہ بن حنظلة بن أبي عامر، ثم اجتمعوا علی إخراج عامل یزید من بین أظهرهم، وعلی إجلاء بني أمیة من المدینة، فاجتمعت بنو أمیة في دار**

مروان بن الحكم، وأحاط بهم أهل المدينة يحاصرونهم. واعتزل الناس علي بن الحسين زين العابدين، وكذلك عبد الله بن عمر أنكر على أهل المدينة في مبايعتهم لابن مطيع وابن حنظلة على الموت، وكذلك لم يخلع يزيد أحد من بني عبد المطلب، وقد سئل محمد ابن الحنفية في ذلك فامتنع أشد الامتناع، وناظرهم وجادلهم في يزيد، ورد عليهم ما اتهموا يزيد به من شرب الخمر وتركه بعض الصلوات.

وكتب بنو أميه إلي يزيد بما هم فيه من الحصر والإهانة، والجوع والعطش، فبعث يزيد إليهم جيشًا في عشرة آلاف فارس، وقيل: اثني عشر، وقيل: خمسة عشر ألفا، ونهاه النعمان بن بشير رضي الله عنه عن ذلك، واقترح عليه أن يبعثه واليًا عليهم، فيكفيه إياهم، فلم يقبل منه يزيد ذلك، وقال لمسلم بن عقبة: ادع القوم ثلاثًا، فإن رجعوا إلى الطاعة فاقبل منهم وكف عنهم، وإلا فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا ظفرت عليهم فأبح المدينة ثلاثا.

فنزل مسلم بن عقبة شرقي المدينة في الحرة، ودعا أهلها ثلاثة أيام، فأبوا إلا القتال، فاقتتلوا قتالا شديدًا، وقد قُتِل من الفريقين خلق من السادات والأعيان، حتي انهزم عبد الله بن مطيع ومن معه، فأباح مسلم بن عقبة المدينة ثلاثة أيام كما أمره يزيد، وقتل خلقًا من أشرافها وقراءِ ها، وانتهب أموالا كثيرة منها، ووقع شر عظيم وفساد عريض.

هذا ملخص ما في البداية والنهاية لابن كثير ٨: ٢١٦ إلى ٢٢٠، والله سبحانه وتعالى أعلم". (تكملة فتح الملهم ٣/٣٤٩–٣٥٠)

مذکورہ عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ یزید نے مدینہ میں موجود بنو امیہ کو محاصرے سے نجات دلانے اور اپنے خلاف بغاوت کرنے والوں کو طاعت پر لانے کے لیے مسلم بن عقبہ کو بھیجا تھا؛ لیکن جب مدینہ میں بغاوت کرنے والوں نے طاعت سے انکار کیا اور قتال پر مصر رہے تو مسلم بن عقبہ نے جواباً ان سے قتال کیا اور مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے۔

البتہ ابن کثیر کی یہ عبارت "فأباح مسلم بن عقبة المدينة ثلاثة أيام" تاریخ طبری سے ماخوذ ہے، جس کا راوی ابومخنف کذاب ہے۔قال الطبري: "قال هشام عن أبي مخنف: فلما انهزم الناس مال عليهم يضربهم بسيفه... وأباح مسلم المدينة ثلاثا يقتلون الناس ويأخذون الأموال". (تاريخ الطبري ٥/٤٩١)

تاریخ طبری کے محقق محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: "لم نجد رواية تاريخية صحيحة تؤكد أن

يـزيـد بـن مـعاوية أمر باستحلال المدينة لثلاثة أيام، أو أن جيش الشام استحل المدينة لثلاثة أيام". (تعليق صحيح تاريخ الطبري ٨٦/٤، ط: دار ابن كثير)

ابن کثیر نے خود اس بات کی صراحت کی ہے کہ تاریخ کی جو روایات انھیں ابومخنف کے علاوہ کسی اور سے نہ مل سکیں ان روایات کو انھوں نے ابن جریر پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی کتاب ''البدایہ والنہایہ'' میں درج کردیا ہے:

" ولـلشيعة الرافضة في صفة مصرع الحسين كذب كثير وأخبار باطلة، وفيما ذكرنا كفاية، وفـي بـعـض مـا أوردناه نظر، ولولا أن ابن جرير وغيره من الحفاظ والأئمة ذكروه ما سُقْتُه، وأكثره مـن رواية أبـي مـخـنف لـوط بـن يحيى، وقد كان شيعيًّا، وهو ضعيف الحديث عند الأئـمة". (البداية والنهاية ٢٠٢/٨)

اباحت مدینہ سے متعلق مذکورہ عبارت کو ابن سعد نے بھی اپنی طبقات (٥٠/٣) میں اور ابن عساکر نے تاریخ دمشق (٣٥٠/٣٩) میں مجاہد سے بلاسند نقل کیا ہے۔ اور بعد کے لوگوں میں سے اکثر نے طبقات ابن سعد اور بعض نے تاریخ طبری اور بعض نے بلا کسی حوالے کے ذکر کیا ہے۔ ان تینوں کتابوں کے علاوہ کتب حدیث، کتب تاریخ وتراجم، طبقات وسیر، اسی طرح فتن کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا۔

ابن قتیبہ دینوری کی طرف منسوب کتاب الإمامۃ والسیاسۃ میں ہے: **"فـأرسـل (مسلم بن عقبة) إلى أهـل الـمـديـنـة : إن أمـيـر الـمـؤمنين يقرأ عليكم السلام، ويقول لكم: أنتم الأصل والعشيرة والأهل، فاتقوا الله واسمعوا وأطيعوا، فإن لكم عندي في عهد الله وميثاقه في كل سنة عطاء فـي الـصيف وعـطاء في الشتاء، ولكم عندي عهد الله وميثاقه أن أجعل سعر الحنطة عندكم كسـعـر الـحـنـطة عـنـدنا، والحنطة يومئذ سبعة آصع بدرهم، وأما العطاء الذي ذهب به عنكم عمرو بن سعيد فعليَّ أن أخرجه لكم، وكان عمرو بن سعيد قد أخذ أعطياتهم، فاشترى به عبيدًا لـنـفسـه. فـقـالـوا لـمسـلـم: نـخلعها كما نخلع عمائمنا، يعنون يزيد، وكما نخلع نعالنا. قال: فـقـاتـلـهم، وهزم الناسُ أهل المدينة"**. ("الإمـامـة والسيـاسـة" الـمنسوب إلى ابن قتيبة ١٤/٢، ط: دار الأضواء، بيروت، والراجح أنه مدسوس عليه. راجع: حاشية العواصم من القواصم لمحب الدين الخطيب، ص ٢٦١-٢٦٢)

تطویل سے بچنے کے لیے ترجمہ نہیں کیا گیا۔

اشکال میں جو حدیث پیش کی گئی ہے کہ اہل مدینہ کے خلاف سازش کرنے والا پگھلنے کے قابل ہے۔ یزید کے موقف کے حامی حضرات اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ اہل مدینہ میں سے جو شخص قابل تعزیر یا قابل حد جرم کا ارتکاب کرے تو اس پر ہاتھ نہ ڈالا جائے؛ بلکہ اس سے مراد وہ منافقین ہیں جو اہل

مدینہ کے خلاف سازشوں میں ہمیشہ ملوث رہتے تھے، ان کو اللہ تعالیٰ نے ایسا مٹادیا جیسے پانی میں نمک کا نام ونشان نہیں رہتا۔ یا قربِ قیامت میں لوگوں کا بھاگنا مراد ہے۔

اور اگر اہل مدینہ کو ڈرانے کی روایت کی وجہ سے ہم کہیں کہ یزید فاسق تھا اور اس نے اہلِ مدینہ کو ڈرایا، تو اگر الزاماً کوئی خارجیت زدہ کہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مدینہ کو چھوڑ کر کوفہ کو دار الخلافہ بنایا اور حدیث میں ہے "**لا تقوم الساعة حتّٰى تنفي المدينة شِرارَها كما ينفي الكير خبث الحديد**". (صحيح مسلم، باب المدينة تنفي شرارها، رقم: ۱۳۸۱).

جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مدینہ کو چھوڑ کر کوفہ کو اس لیے دار الخلافہ بنایا کہ وہاں کے لوگ بظاہر ان کی اطاعت کرنے والے اور سننے والے تھے، نہ اس وجہ سے کہ اہل مدینہ اچھے نہیں۔

عمومات اور مبہمات سے استدلال صحیح نہیں۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب دجال کا زمانہ قریب آئے گا تو خراب لوگ مدینہ منورہ سے بھاگ جائیں گے اور دجال سے جا کر مل جائیں گے۔ اس کا مصداق حضرت علی رضی اللہ عنہ نہیں۔

امام سہیلی نے لکھا ہے: "**ولم يوافق على هذا الخلع أحد من أكابر الصحابة الذين كانوا فيهم**". (الروض الأنف ۲۵۳/۶)

اور عبد الملک بن حسین العصامی المکی (م: ۱۱۱۱ھ) فرماتے ہیں: "**ولم يوافق أهلَ المدينة على هذا الخلع أحد من أكابر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم**". (سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي ۲۰۲/۳)

عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف لشکر بنوامیہ کا اقدام:

جب یزید خلیفہ بنے اور عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے خلافت کا دعوی کیا اور مکہ مکرمہ میں پناہ لی تو اس وقت ابن عباس اور محمد بن الحنفیہ رضی اللہ عنہما دونوں مکہ میں موجود تھے۔ ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں کو بیعت کی دعوت دی؛ لیکن انھوں نے بیعت نہیں کی۔ ابن زبیر کے لوگوں نے ان کے گھروں کا محاصرہ کیا اور ان کے گھروں کے باہر لکڑیوں کو جمع کیا گیا تاکہ آگ لگائی جائے۔ ان دونوں حضرات نے ابو الطفیل عامر بن واثلہ کو عراق بھیجا، وہ چار ہزار کا لشکر اُن کو چھڑانے کے لیے لائے اور ان دونوں حضرات کو نکال کر طائف لے گئے۔ ابن عباس وہاں مقیم رہے، ۶۸ ہجری میں طائف میں ان کا انتقال ہوا اور محمد بن حنفیہ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

"**ولما وقع الخُلْفُ بين ابن الزبير وبين عبد الملك بن مروان اعتزل ابن عباس ومحمد**

بن الحنفية الناس، فدعاهما ابن الزبير ليبايعاه فأبيا عليه، وقال كل منهما: لا نبايعك ولا نخالفك، فهَمَّ بهما، فبعثا أبا الطفيل عامر بن واثلة فاستنجد لهما من العراق من شيعتهما، فقدم أربعة آلاف، فكبروا بمكة تكبيرةً واحدةً ...، ثم مالوا إلى ابن عباس وابن الحنفية، وقد حمل ابن الزبير حول دورهم الحطب ليحرقهم، فخرجوا بهما حتى نزلوا الطائف، وأقام ابن عباس سنتين لم يبايع أحدًا. فلما كان سنة ثمان وستين توفي ابن عباس بالطائف، وصلى عليه محمد بن الحنفية''. (البداية والنهاية ۸/۳۰۵-۳۰۶)

ابن عباس سے کہا گیا کہ آپ ابن زبیر سے کیوں قتال نہیں کرتے ؟ انھوں نے جو فرمایا وہ صحیح بخاری، کتاب التفسیر میں سورہ براءۃ کی تفسیر میں مذکور ہے۔اس کا خلاصہ یہ ہے کہ میں ابن زبیر سے قتال اس لیے نہیں کرتا کہ اس سے حرم کی بے حرمتی ہو جائے گی؛ جبکہ بنو امیہ اور ابن زبیر دونوں حرم کی بے حرمتی کے مرتکب ہو رہے ہیں۔پھر لوگوں نے کہا: آپ ابن زبیر سے بیعت کیوں نہیں کرتے؟ ابن عباس نے فرمایا: ''وأين بهذا الأمر عنه''. شارحین یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ ابن زبیر اس کے اہل ہیں۔اور پھر ابن زبیر کے والد، اور نانا ابوبکر صدیق اور والدہ حضرت اسماء اور دادی حضرت صفیہ وغیرہ رضی اللہ عنہم کا ذکر خیر فرمایا اور ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے تقوی اور کثرت تلاوت کا ذکر فرمایا؛ لیکن ''وأين بهذا الأمر عنه'' کے جو الفاظ ہیں، ان کا بظاہر مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی نسلی شرافت، فضیلت اور کثرت عبادت مسلم ہے؛ لیکن وہ میدان خلافت کے شہسوار نہیں ہیں۔''وأين بهذا الأمر'' میں أين استفہام اور کبھی استبعاد کے لیے بھی آتا ہے۔حضرت مریم کے واقعے میں ﴿أَنَّى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ﴾ یعنی ان بے موسم پھلوں کا آنا کچھ بعید لگتا ہے۔انھوں نے کہا: یہ اللہ تعالی کی طرف سے خلاف عادت ہے۔ ﴿أَنَّى يَكُوْنُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ میں بھی استفہام استبعاد کے لیے ہے۔

اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ بعض اکابر صحابہ ابن زبیر کو بھی محلل حرم سمجھتے تھے؛ اگرچہ وہ اپنے اجتہاد میں طالب حق تھے۔جو لوگ صرف بنو امیہ کے لشکر کو محلل حرم کہتے ہیں ان کو غور سے یہ روایت پڑھنا چاہیے۔فتح الباری (۷/۳۲۷) اور عمدۃ القاری (۱۳/۲۶-۳۰) ملاحظہ کریں۔

صحیح بخاری کے الفاظ یہ ہیں: ''كتب ابن أبي مليكة وكان بينهما شيء: فغدوتُ على ابن عباس، فقلت: أتريد أن تقاتل ابن الزبير فتحل حرم الله؟ قال: معاذ الله، إن الله كتب ابن الزبير وبني أمية محلين، وإني والله لا أحله أبدًا. قال: قال الناس: بايِعْ لابن الزبير، فقلتُ: وأين بهذا الأمر عنه ...''. (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾، رقم: ٤٦٦٥)

اس روایت میں شارحین نے ''وأين بهذا الأمر عنه'' کے ذیل میں ليست الخلافة بعيدة عنه

لشرفه في الإسلام لکھا ہے۔ بندہ عاجز نے اس کا دوسرا مطلب بھی ماقبل میں لکھا۔ اس روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دونوں فریق کو مبیح القتال فی الحرم فرمایا ہے۔ پھر آگے اس روایت میں عبد الملک بن مروان کی کامیابیوں اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی ناکامی کا ذکر ہے؛ ''إن ابن أبي العاص بَرَزَ يمشي القُدَمِيَّةَ -يعني عبد الملك بن مروان- وإنَّه لَوَّى ذَنَبَه -يعني ابن الزبير-''. یعنی عبدالملک بن مروان آگے بڑھ رہے ہیں اور ابن زبیر پیچھے ہٹ رہے ہیں۔

بلکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عبدالملک بن مروان کی خلافت کو پسند کرتے تھے، وہ فرماتے ہیں: ''وإنْ كان لا بدَّ لأنْ يَرُبَّنِي بنو عمي أحبُّ إليه من أن يَرُبَّنِي غيرُهم''. (صحيح البخاري، رقم: ٤٦٦٦)

یعنی اگر مجھے کسی کی حمایت کرنا ضروری ہو تو اپنے چچازادوں یعنی بنوامیہ کو والی اور حاکم ماننا دوسروں سے مجھے پسند ہے۔

نیز عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''يا ابن الزبير، إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى''. (مسند أحمد، رقم: ٦٢٠٠، قال الشيخ شعيب الأنؤوط: رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن كناسة، فقد روى له النسائي ووثَّقه علي ابن المديني، ويعقوب بن شيبة، وذكره ابن حبان في الثقات)

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان کی لاش کے پاس کھڑے ہو کر کہا: ''واللّٰهِ لَأُمَّةٌ أَنْتَ أَشَرُّهَا لَأُمَّةٌ خَيْرٌ''. (صحيح مسلم، رقم: ٢٥٤٥) شیخ ابوفوزان نے اس کا ترجمہ یوں کیا: آپ بہترین امت کے خطاکار آدمی ہیں۔

ابو برزہ اسلمی رضی اللہ عنہ نے کہا: ''وإن ذاك الذي بمكة واللّٰهِ إنْ يُقاتِلُ إلا على الدنيا''. (صحيح البخاري: كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه، رقم: ٧١١٢)

عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں ایک اور روایت کی تحقیق بھی ضروری ہے جو بظاہر صحیح السند مرفوع ہے؛ لیکن اہل تحقیق نے اس کے مرسل ہونے کو ترجیح دی ہے اور جو مرفوع روایت ہے اس میں قریش کے آدمی کا ذکر ہے نام مذکور نہیں ہے۔

عن ابن أبزَى، عن عثمان بن عفان، قال: قال له عبد الله بن الزبير حين حُصِر: إن عندي نجائبَ قد أعددتُها لك، فهل لك أن تحوَّل إلى مكة فيأتيَك من أراد أن يأتيَك؟ قال: لا، إني سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: يُلحِد بمكةَ كَبْشٌ من قريش، اسمه عبد الله، عليه مثل نصف أوزار الناس''. (مسند أحمد، رقم: ٤٦١. مسند البزار، رقم: ٣٧٥).

ابن عساکر نے مذکورہ روایت میں تھوڑی سی تبدیلی اور یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے: "**عليه مثل أوزار الناس، ولا أراك إلا إياه، أو عبد الله بن عمر**". (تاريخ دمشق ٢١٩/٢٨)

ابن ابزی کہتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے محاصرہ کے وقت ابن زبیر رضی اللہ عنہ ان کے پاس آئے اور فرمایا: میں نے عمدہ اونٹنیاں تیار رکھی ہیں، اگر مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں تو آپ کو لینے کے لیے کوئی آجائے گا؟ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا: نہیں، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مکہ میں ایک آدمی مکہ کی بے حرمتی کا مرتکب ہوگا، اس کا نام عبداللہ ہوگا، اس پر لوگوں کا بوجھ ہوگا، میرے خیال میں وہ آپ ہیں یا ابن عمر۔

مسند احمد میں اس روایت کی سند یوں ہے: "**حدثنا إسماعيل بن أبان، حدثنا يعقوب، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن ابن أبزى...**".

یہ سند اسماعیل بن ابان اور یعقوب القمی کے تشیع اور ابن ابزی کے ارسال کی وجہ سے ضعیف ہے۔ شیخ شعیب الارنؤوط مسند احمد کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "**إسناده ضعيف، ومتنه منكر شبه موضوع. إسماعيل بن أبان الوراق، قال الحاكم في سؤالاته (٢٧٨): سألت الدار قطني عن إسماعيل بن أبان الوراق، فقال: قد أثنى عليه أحمد بن حنبل، وليس بالقوي عندي، قلت: من هذا المذهب (يعني ما عليه الكوفيون من التشيع) قال: المذهب وغيره، فإن أحاديثه ليست بالصافية**".

اور حافظ ابن کثیر اس روایت کو البدایہ والنہایہ (٣٣٩/٨) میں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "**وهذا الحديث منكر جدًا، وفي إسناده ضعف، ويعقوب هذا هو القمي وفيه تشيع، ومثل هذا لا يقبل تفرده به، وبتقدير صحته فليس هو بعبد الله بن الزبير، فإنه كان على صفات حميدة، وقيامه في الإمارة إنما كان لله عز وجل...**".

اور ابن عساکر کی سند میں اسماعیل بن ابان سے روایت کرنے والے احمد بن بکر البالسی ہیں جن کے بارے میں علامہ ذہبی لکھتے ہیں: "**قال الأزدي: كان يضع الحديث. وقال ابن عدي: روى مناكير**". (المغني في الضعفاء ٣٥/١)

مسند احمد کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے حرم مکی میں پناہ لینے کی بات حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کی: "**عن محمد بن عبد الملك بن مروان أنه حدثه عن المغيرة بن شعبة أنه دخل على عثمان وهو محصور فقال: إنك إمام العامة، وقد نزل بك ما ترى، وإني أعرض عليك خصالا ثلاثًا، اختر إحداهن: إما أن تخرج فتقاتلهم، فإن معك عددا وقوة، وأنت على الحق، وهم على الباطل، وإما أن نخرق لك بابا سوى الباب الذي هم عليه**

فتقعد على رواحلك فتلحق بمكة فإنهم لن يستحلوك وأنت بها...، فقال عثمان:... وأما أن أخرج إلى مكة فإنهم لن يستحلوني بها، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يلحد رجل من قريش بمكة، يكون عليه نصف عذاب العالم" فلن أكون أنا إياه. الحديث.

(مسند أحمد، رقم: ٤٨١، وإسناده ضعيف لانقطاعه، محمد بن عبد الملك بن مروان قتل سنة ١٣٢، والمغيرة بن شعبة مات سنة ٥٠، فيبعد أن يسمع منه، ثم يعيش بعده ٨٢ سنة)

ایک دوسری روایت میں ہے: "عن عبد الله بن عمرو، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "يلحد رجل بمكة يقال له عبد الله، عليه نصف عذاب العالم". (أخرجه البزار، رقم: ٢٣٥٧، من طريق محمد بن كثير، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن عمرو، به)

ابن عساکر نے اور علامہ ذہبی نے مذکورہ سند کے ساتھ اس روایت میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے: "فوالله لا أكونه، فتحول منها فسكن الطائف". (تاريخ دمشق ٢٨/ ٢٢٠. وتاريخ الإسلام للذهبي ٢/ ٨٢٩)

لیکن یہ سند ضعیف ہے، محمد بن کثیر المصیصی کو امام احمد نے ضعیف جدًا کہا، اور امام بخاری نے لین جدًا کہا اور امام ابوداود کہتے ہیں: لم يكن يفهم الحديث. (تحرير تقريب التهذيب ٣/ ٣١١)

البتہ دوسری صحیح مرفوع روایت میں قریش کے ایک آدمی کا ذکر ہے، نام مذکور نہیں: حدثنا محمد بن كُناسة، حدثنا إسحاق بن سعيد، عن أبيه قال: أتى عبدُ الله بن عمر عبدَ الله بن الزبير، فقال: يا ابن الزبير! إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إنه سيلحد فيه رجل من قريش، لو وُزِنت ذنوبُه بذنوب الثَّقَلين لرجحت" قال: فانظر لا تكونه. (مسند الإمام أحمد، رقم: ٦٢٠٠)

اے ابن زبیر آپ کو حرم میں الحاد سے بچنا چاہیے؛ اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے: "عنقریب اللہ تعالیٰ کے حرم میں قریش کا ایک آدمی الحاد کرے گا، اگر جن وانس کی خطاؤں کو اس کی خطاؤں کے ساتھ تولا جائے تو اس کی خطائیں بھاری ہو جائیں گی"، آپ سوچ لیجیے کہیں وہ آپ نہ ہوں!

اس سند کے سبھی رواۃ ثقہ ہیں؛ البتہ ابن کناسہ کی بہت سے محدثین نے توثیق کی ہے؛ لیکن ابو حاتم فرماتے ہیں: "كان صاحب أخبار يكتب حديثه ولا يحتج به. (تعليق الشيخ شعيب الأرنؤوط على مسند أحمد)

اسی کے ہم معنی مسند احمد میں ایک دوسری حدیث بھی ہے: عن عبد الله بن عمرو قال: أشهد بالله لسمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: "يُحِلُّها ويَحُلُّ به رجل من قريش، لو وُزِنَت ذنوبُه بذنوب الثقلين لوزنتها". (مسند أحمد، رقم: ٦٨٤٧)

اس روایت میں امام احمد کے شیخ ابو النضر ہاشم بن القاسم ہیں، جن کے بارے میں حافظ ابن حجر نے ’’ثقة ثبت‘‘ کہا ہے، اور راوی حدیث ابن عمر کے بجائے عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہیں۔ شیخ شعیب ارنؤوط اس روایت کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ’’رجاله ثقات رجال الشيخين، لكن رفعه كما قال ابن كثير في النهاية (٣٤٥/٨) قد يكون غلطًا، وإنما هو من كلام عبد الله بن عمرو‘‘.

امام احمد نے اس روایت کو اسی سند کے ساتھ دوسری جگہ مفصل ذکر کیا ہے: ’’قال سعيد بن عمرو: أتى عبدُ الله بن عمرو ابنَ الزبير وهو جالس في الحِجْر، فقال: يا ابن الزبير! إياك والإلحاد في حرم الله، فإني أَشهَد لَسمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: ’’يُحِلُّها ويَحُلُّ به رجلٌ من قريش، لو وُزِنت ذنوبُه بذنوب الثقلين لوزنتها‘‘ قال: فانظر أن لا تكون هو يا ابنَ عمرو، فإنك قد قرأت الكتب وصحبت الرسول صلى الله عليه وسلم، قال: فإني أُشهِدك أن هذا وجهي إلى الشام مجاهدًا‘‘. (مسند أحمد، رقم: ٧٠٤٣، ورجاله ثقات رجال الشيخين)

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث ابو النضر ہاشم بن القاسم اور بعض دوسرے طرق سے صحیح ہے، جس میں عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں ہے۔

شیخ ابو فوزان نے اس سلسلے میں جو لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ابن زبیر رضی اللہ عنہ یزید کی مخالفت میں سرگرم ہیں تو دوسری طرف عبد اللہ بن عباس، ابن عمر، ابو برزہ اسلمی، جندب بن عبد اللہ، عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم، حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے موقف کے مخالف ہیں۔ (حادثہ کربلا اور سبائی سازش، ص ۹۵)

عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو کچھ مفسد لوگوں نے حکومت سے بہت بدظن کیا تھا، وہ اپنے اجتہاد کے پیش نظر یزید کے خلاف تھے؛ لیکن بہت سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے موقف کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔

یزید کی ولیعہدی سنہ ۵۶ ھ میں عمل میں آئی اور واقعہ حرہ اور حصار مکہ سنہ ۶۳ ھ میں ہوا۔ اس آٹھ سال میں نہ حکومت نے ابن زبیر رضی اللہ عنہ کے خلاف کوئی قدم اٹھایا اور نہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ عازم قتال ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ مفسد لوگ جو خلافت کے دشمن تھے انھوں نے حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہ کو اتنا بدظن کیا کہ حضرت قتال پر آمادہ ہو گئے۔

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کے اولین وثانوی مصادر اور ان کے مصنفین پر مختصر تبصرہ:

پہلا مصدر: تاریخ طبری:

ان واقعات کا اصل مصدر ابن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ھ) کی ’’تاریخ الأمم والملوک‘‘ ہے۔ یہاں پر یہ ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے دو ابن جریر طبری کا ذکر کیا ہے، دونوں کا نام، ولدیت،

کنیت، نسبت اور زمانہ بھی ایک بتایا ہے؛ البتہ ایک کے دادا کا نام رستم اور دوسرے کے دادا کا نام یزید لکھا ہے۔

دو ابن جریر کا افسانہ:

ہمارے بعض محققین اساتذہ اور معاصر بعض اہل تحقیق ایک زمانے کے دو ابن جریر جو ہم نام، ہم وطن، ہم نسبت اور ہم عصر ہوں کو افسانہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایک ہی ابن جریر ہیں جنھوں نے تاریخ الأمم والملوک، دلائل الامامۃ اور المسترشد میں شیعوں کا سیاہ لباس پہنا ہے اور اپنی تفسیر کی اکثر جگہوں میں سنیوں کا سفید لباس زیب تن کیا ہے۔

حافظ ذہبی اور حافظ ابن حجر سے پہلے جو کتب رجال کے مولفین ہیں انھوں نے ایک ابن جریر کا ذکر کیا ہے: ۱- ابن یونس المصری (م:۳۴۷) فی التاریخ، ۲- ابن ندیم (م:۴۳۸) فی الفہرست، ۳- الخلیلی (م:۴۴۶) فی الارشاد فی معرفۃ علماء الحدیث، ۴- الخطیب (م:۴۶۳) فی تاریخ بغداد، ۵- ابن عساکر (م:۵۷۱) فی تاریخ دمشق، ۶- ابن الجوزی (م:۵۹۷) فی المنتظم فی تاریخ الملوک والأمم، ۷- یاقوت الحموی (م:۶۲۶) فی معجم الأدباء، ۸- ابن خلکان (م:۶۸۱) فی وفیات الأعیان۔ ان سب حضرات نے صرف ایک ابن جریر کا ذکر کیا ہے۔

علامہ ذہبی، حافظ ابن حجر اور ان کی اتباع میں دیگر مولفین دو ابن جریر کو ذکر کرتے ہیں۔ اور شیعہ مورخین بیک زبان دو یا تین ابن جریر کے وجود کے قائل ہیں۔ شیعہ مورخین کا مقصد یہ ہے کہ مشہور ابن جریر طبری مورخ کو سنی ثابت کیا جائے؛ تاکہ ان کی تاریخ میں بھرا ہوا زہر سنیوں کے حلق سے بآسانی اتارا جائے؛ ورنہ جب عوام وخواص کو طبری کے رفض و تشیع کا یقین ہو تو وہ کب جمل وصفین اور واقعۂ کربلا میں ان کے زہر کو ہضم کر سکیں گے۔

مورخ طبری نے تاریخ کی ابتدا میں یہ لکھا ہے کہ ''میں نے ذکر کردہ واقعات کی اسانید تحریر کی ہیں؛ تاکہ ناظرین اسانید کی روشنی میں واقعات کی صحت کا خود فیصلہ کریں''۔ اس جملے سے ابن جریر نے اپنے آپ کو رفض یا تشیع کی تہمت سے بری کرنے کی سعی فرمائی؛ لیکن محمد بن طاہر البرزنجی اور محمد صبحی حسن حلاق کی تحقیق کے ساتھ صحیح وضعیف تاریخ طبری چھپ چکی ہے، اس میں جمل وصفین کی مستند روایات کی تعداد بارہ ہے جو ۲۰ صفحات پر مشتمل ہے اور ضعیف وموضوع روایات دو سو صفحات پر مشتمل ہیں۔ بیس اور دو سو کا یہ تفاوت بتاتا ہے کہ کس طرح اس دور کے واقعات کو یک رخا پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

مشہور محدث احمد بن علی سلیمانی جو حفظ حدیث اور درایۃ الحدیث میں بے نظیر شخصیت تھے، انھوں نے ابن جریر طبری صاحب التاریخ کو رافضی لکھا۔ اور حافظ ابن حجر کی یہ تحریر کہ حافظ سلیمانی نے رافضی کے الفاظ ابن جریر شیعہ کے بارے میں لکھا ہے، کمافی لسان المیزان (۵/ ۱۰۰) درست معلوم نہیں ہوتی، جیسے حافظ ابن حجر نے مسح رجلین کو ابن جریر شیعہ کی طرف منسوب کیا؛ حالانکہ یہ مسئلہ تفسیر ابن جریر میں موجود ہے۔ حافظ صاحب لکھتے ہیں:

"ولعل ما حكي عن محمد بن جرير الطبري من الاكتفاء في الوضوء بمسح الرجلين إنما هو هذا الرافضي فإنه مذهبهم". (لسان الميزان ۵/۱۰۳)

حافظ احمد بن علی سلیمانی حافظ ہیں، قابل اعتماد ہیں، انھوں نے ابن جریر پر بے جا تنقید نہیں فرمائی۔

اور سلیمانی کے قول کو اگر چہ ذہبی اور ابن حجر نے بدگمانی پر محمول کیا ہے؛ لیکن ان حضرات کو بھی طبری میں فی الجملہ تشیع کا اقرار کرنا ہی پڑا؛ چنانچہ علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: " فيه تشيع يسير وموالاة لا تضر". (ميزان الاعتدال ۳/۴۹۸. لسان الميزان ۵/۱۰۰)

علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر کی یہ بات کہ "ان میں فی الجملہ تشیع تھا؛ لیکن مضر نہیں تھا" سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ تشیع کے مفہوم اور متقدمین و متاخرین کے نزدیک اس کے اطلاقات سے قطع نظر ابن جریر طبری جس زمانے کے ہیں، اس زمانے میں شیعہ بطور فرقہ کے ممتاز ہو چکا تھا؛ چنانچہ شیعہ اثنا عشریہ کی سب سے پہلی با قاعدہ کتاب "الکافی" کے مصنف محمد یعقوب الکلینی اور ابن جریر طبری کا زمانہ ایک ہے۔ ابن جریر کی وفات ۳۱۰ھ اور کلینی کی وفات ۳۲۹ھ میں ہوئی ہے۔ اس اعتبار سے دونوں ہم عصر قرار پاتے ہیں۔ تشیع و رفض کے شیوع کے زمانے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے صرف تشیع کی جرح بھی کافی بڑی جرح ہے۔

علاوہ ازیں ابن جریر نے غدیر خم کے قصے پر دو ضخیم جلدیں مرتب کیں، وضو میں پاؤں پر مسح کرنے کے قائل تھے، اپنی تفسیر و تاریخ میں حضرت علی، حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کے ساتھ علیہم السلام لکھا، اور حضرت معاویہ جیسے جلیل القدر صحابی پر لعنت کی؛ چنانچہ اپنی "تاریخ الأمم والملوک" میں (۱۱/ ۵۲۹، ط: دار سویدان، بیروت۔ و۱۳/۲۴، ط: ریاض) پر لکھتے ہیں: "وتوفي جعفر في وسط خلافة معاوية لعنه الله". اور اسی جلد کے صفحہ ۵۳۵ پر لکھتے ہیں: "وتوفي نوفل بالمدينة في خلافة يزيد بن معاوية لعنهما الله". (و۱۳/ ۲۸-۲۹، ط: ریاض)

اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر افترا پردازی کرتے ہوئے ابن جریر لکھتے ہیں کہ صحابہ نے مدینہ سے تمام شہروں میں خطوط لکھے جن میں لوگوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف قتال پر اکسایا گیا۔ " لما رأى الناسُ ما صنع عثمانُ كتب من بالمدينة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى من بالآفاق منهم، وكانوا قد تفرقوا في الثغور: إنكم إنما خرجتم أن تجاهدوا في سبيل الله عزَّ وجلَّ، تطلبون دين محمد صلى الله عليه وسلم؛ فإن دين محمد قد أفسد من خلفكم وترك، فهلموا فأقيموا دين محمد صلى الله عليه وسلم، فأقبلوا من كل أفق حتى قتلوه". (تاريخ الطبري ۴/۳۶۹)

ابن جریر کی یہ عبارت نقل کرنے کے بعد حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں: " وهذا كذب على الصحابة". (البداية والنهاية ۷/۱۷۵)

ان سب باتوں کے ہوتے ہوئے ذہبیؒ اور ابن حجرؒ کا یہ کہنا کہ ''ان میں فی الجملہ تشیع تھا؛ لیکن مضر نہیں تھا'' کے کیا معنی ہیں؟ کیا صحابہ کرام پر لعنت اور ان پر افترا پردازی بھی مضر نہیں؟!

یہی وجہ تھی کہ لوگ ان کے شیعی افکار کی وجہ سے ان کے مخالف ہوگئے تھے اور ان کی لاش کو ان کے رفض کی وجہ سے اہل اسلام کے قبرستان میں دفن نہ ہونے دیا؛ چنانچہ ان کو ان کے گھر کے اندر ہی دفن کیا گیا۔ '' ودُفِن في داره؛ لأن بعض العوام الحنابلة منعوا من دفنه نهارًا ونسبوه إلى الرفض''. (البداية والنهاية ۱۱/۱٤٦) ''ودفن ليلا خوفًا من العامة، لأنه يتهم بالتشيع''. (معجم الأدباء ٦/۲٤٤۱)

چوتھی صدی ہجری کے معروف امام لغت اور شاعر ابوبکر محمد بن عباس الخوارزمی الطبرخزی جو ابن جریر طبری کے بھانجے ہیں، ابن فندمہ نے تاریخ بیہق (ص ۲۲۵) میں، ابن خلکان نے وفیات الأعیان (۴/۴۰۰) میں، علامہ سمعانی نے الأنساب (۵/۲۱۳) میں، یاقوت حموی نے معجم الادباء (۶/۲۵۴۳) اور معجم البلدان (۱/۵۷) میں، علامہ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (۱۶/۵۲۶) اور تاریخ اسلام (۲۷/۶۹) میں، یافعی نے مرآۃ الجنان (۲/۳۱۳) میں، صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۳/۱۵۷) میں، جلال الدین سیوطی نے بغیۃ الوعاۃ (۱/۱۲۵) میں، زرکلی نے الأعلام (۶/۱۸۳) میں، ابن الاثیر نے اللباب فی تہذیب الأنساب (۱/۴۶۷) میں، اور ابو طیب نائف بن صلاح المنصوری نے ''الروض الباسم فی تراجم شیوخ الحاکم'' (۲/۱۰۵۰) میں ان کے تذکرے کے ساتھ ''ابن اخت محمد بن جرير الطبري'' لکھا ہے۔ محمد بن عباس اپنے ماموں ابن جریر کے بارے میں فرماتے ہیں:

بآمل مولدي وبنو جرير ❁ فأخوالي ويحكي المرء خاله

فها أنا رافضي عن تراث ❁ وغيري رافضي عن كلاله

آمل میری جائے پیدائش ہے اور جریر کے بیٹے میرے ماموں ہیں اور آدمی اپنے ننھال کے مشابہ ہوتا ہے۔ سنو! میں وراثتاً رافضی ہوں، جبکہ باقی لوگ دور کے رافضی ہیں۔

مذکورہ شعر ابن فندمہ نے تاریخ بیہق (ص ۲۲۵) میں، یاقوت حموی نے معجم الادباء (۶/۲۵۴۳) اور معجم البلدان (۱/۵۷) میں، علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام (۲۷/۶۹) میں، صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۳/۱۶۰) میں اور ابوطیب نائف بن صلاح المنصوری نے ''الروض الباسم فی تراجم شیوخ الحاکم'' (۲/۱۰۵۴) میں ذکر کیا ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ محمد بن عباس یہ ابن جریر طبری شیعہ کے بھانجے ہیں؛ لیکن آنے والی سطور سے آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ حقیقتاً ایک ہی ابن جریر ہے، باقی شیعوں کی وضع کردہ فرضی شخصیات ہیں۔

نیز بعض شیعہ کتب میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ ابوبکر محمد بن عباس خوارزمی مشہور مؤرخ ابن جریر طبری متوفی ۳۱۰ھ کے بھانجے ہیں اور ان کے مذکورہ شعر میں ''خال'' سے مراد مشہور مؤرخ ابن جریر طبری ہیں۔آقا بزرگ طہرانی لکھتے ہیں: ''**أبوبكر محمد بن العباس الخوارزمي ابن أخت أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى (٣١٠) . ولذا يقول الخوارزي:**

بآمل مولدي و بنو جرير ❁ فأخوالي ويحكي المرء خاله

فها أنا رافضي عن تراث ❁ وغيري رافضي عن كلاله

(الذريعة في أصول الفقه الإمامية ٤٤٩/٤)

حافظ ابن حجر نے فرماتے ہیں کہ ابن جریر طبری کے بارے میں ابوحیان الاندلسی نے اپنی تفسیر ''البحر المحیط'' میں:'' **هو إمام من أئمة الإمامية**''. لکھا ہے۔(لسان الميزان ١٠٠/٥)

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حافظ ابن حجر کا ابن جریر طبری کے بارے میں ابوحیان اندلسی کا مذکورہ قول نقل کرنا لغزش قلم کا نتیجہ ہے۔ابوحیان کا مذکورہ کلام ابوجعفر الطّوسی کے بارے میں ہے۔''**وقال أبو جعفر الطوسي في تفسيره، وهو إمام من أئمة الإمامية**''. (البحر المحيط ٤٥/١)

علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر نے محمد بن جریر بن یزید صاحب التاریخ کو سنی کہا اور ان کے ہم عصر محمد بن جریر بن رستم الطبری کو شیعہ اور رافضی کہا، اور علامہ ذہبی نے ان کی تصنیفات میں ''الرواۃ عن أہل البیت'' اور المسترشد فی الإمامۃ'' کا ذکر فرمایا۔

اس سلسلے میں حافظ صاحب کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ابوالحسن بن بابویہ نے تاریخ الری میں شیعہ ابن جریر کا ذکر کیا ہے۔(لسان الميزان ١٠٣/٥)

شیعہ علما کے ہاں اس نام سے قم کے معروف عالم اور شیخ صدوق کے والد علی بن حسین بن موسی بابویہ القمی مراد لیے جاتے ہیں، لیکن اس نام سے ان کی کوئی کتاب شیعہ کتب رجال میں نہیں ملتی۔یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر کے مذکورہ حوالے سے متعلق محمد محسن عاملی شیعی نے ''**أعيان الشيعة**'' میں لاعلمی ظاہر کی ہے: ''**ولم يعلم أين ذكره**''.(أعيان الشيعة ١١٠/٢. ط: دار التعارف، بيروت، سنة١٤٠٣هـ)

اور دوسری دلیل حافظ ابن حجر نے یہ لکھی ہے کہ شیعہ ابن جریر ابوعثمان مازنی کے شاگرد ہیں؛ لیکن یہ حوالہ بھی درست نہیں؛اس لیے کہ یاقوت حموی نے معجم الادباء (۱۸۳/۴) میں ابوعثمان مازنی کے تلامذہ میں ابوجعفر احمد بن محمد بن رستم الطبری کا ذکر کیا ہے۔اور ابن ندیم نے الفہرست میں احمد بن محمد بن رستم کی تصانیف: کتاب غریب القرآن، کتاب المقصور والممدود، کتاب المذکر والمؤنث، کتاب صورۃ الہمزۃ، کتاب التصریف اور کتاب النحو

لکھی ہے۔ان کی تصانیف میں کتاب المسترشد کا نام ونشان نہیں ؛ بلکہ ابوجعفر احمد بن محمد علم قراءت وعلم لغت کے آدمی تھے،عقائدشیعہ میں ان کی تصانیف نہیں ۔معلوم ہوا کہ حافظ صاحب کے یہ دونوں دلائل مشکوک ہیں ۔

ہاں شیعوں نے سنیوں کو بغض یزید ومعاویہ میں شریک کرنے کے لیے زوروشور سے دو ابن جریر کا ذکر کیا ہے۔احمد بن علی النجاشی اپنی کتاب رجال النجاشی کے صفحہ ۳۷۸ پر لکھتے ہیں: ”محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي أبو جعفر جليل من أصحابنا، كثير العلم، حسن الكلام، ثقة في الحديث. له كتاب المسترشد في الإمامة“.

عباس قمی نے اپنی کتاب الکنی والالقاب میں لکھا ہے: ”وأما ابن جرير الطبري الشيعي فهو أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري الآملي من أعاظم علمائنا الإمامية في المئة الرابعة، ومن أجلائهم وثقتهم، صاحب كتاب دلائل الإمامة والإيضاح والمسترشد“. (الكنى والألقاب للعباس القمي، ص ۲۴۳)

حسین عبداللہ الراضی تاریخ علم الرجال میں لکھتے ہیں: ”محمد بن جرير بن رستم الطبري الكبير يكني أبا جعفر دين فاضل، وليس هو صاحب التاريخ، فإنه عامي المذهب، والمترجم معاصر لسميه محمد بن جرير الطبري صاحب تاريخ الأمم والملوك وصاحب التفسير الكبير“. (تاريخ علم الرجال، ص ۷۸)

پھر بعض شیعوں نے تین ابن جریر ایجاد کئے ایک صاحب التاریخ دوسرے ان کے معاصر ابن رستم جس نے کتاب المسترشد لکھی اور تیسرے ان کے ڈیڑھ سو سال کے بعد جس نے دلائل الإمامۃ لکھی۔اورآخری دونوں کو شیعہ کہا۔شیعہ مجتہد شیخ عبداللہ المامقانی تنقیح المقال فی علم الرجال میں لکھتے ہیں: ”فتحقق مما ذكرنا كله أن محمد بن جرير بن رستم الطبري من أصحابنا اثنان كبير وهو السابق، وصغير وهو هذا، وكلاهما ثقتان عدلان مرضيان، ولكل منهما كتاب في الإمامة فللأول كتاب المسترشد، وللثاني دلائل الإمامة“. (تنقیح المقال، بحوالہ المسترشد فی الإمامۃ، ص ۴۰)

نیز شیعہ محقق آغا بزرگ طہرانی دوسرے شیعہ ابن جریر کو محمد بن الحسن الطّوسی (م:۴۶۰ھ) اور ابوالعباس احمد بن علی النجاشی (م:۴۵۰ھ) کا ہم عصر لکھا ہے۔آغا بزرگ طہرانی الذریعۃ إلی تصانیف الشیعۃ میں لکھتے ہیں: ”الإيضاح في الإمامة للشيخ أبي جعفر محمد بن جرير بن رستم بن جرير الطبري الآملي الموصوف بالكبير في فهرس الشيخ الطوسي تمييزًا له عن محمد بن جرير المتأخر الذي كان معاصرًا للشيخ الطوسي والنجاشي ومشاركا معهما في الرواية عن مشايخهما في كتابه

دلائل الإمامة، وكان محمد بن جرير الإمامي المتقدم معاصرًا لسميه محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري العامي صاحب التاريخ والتفسير الكبير الذي توفي سنة ۳۱۰". (الذريعة إلى تصانيف الشيعة ۲/۴۹۲)

عجیب بات یہ ہے کہ شیعہ علما نے دو ابن جریر کا ذکر تو کیا ہے؛ لیکن کسی بھی شیعی عالم نے ان دونوں میں سے کسی کی بھی تاریخ ولادت وتاریخ وفات کا ذکر نہیں کیا؛ جبکہ انھوں نے طبری کبیر کے بارے میں "من أعاظم علمائنا" (الكنى والألقاب للقمي ۱/۲۶۵) جیسے الفاظ لکھے ہیں۔ اور طبری صغیر کی طرف منسوب "دلائل الإمامة" چھپی ہوئی ہے اور شیعہ حلقوں میں متداول ہے۔

طبری کبیر کے بارے میں "المسترشد" کے محقق احمد المحمودی لکھتے ہیں: "بقي هنا شيء وهو أني لم أشر إلى سنة ولادة المؤلف ولا عام وفاته إذ لم يتعرض أحد من المترجمين في رجالهم، وهذا أيضًا من حظ المؤلف، إذ ترجمه من هو أقرب العهد إليه كالنجاشي والشيخ الطوسي والمفيد، مع عنايتهم التامة بشأنه ومؤلفاته، ومع ذلك لم يتعرضوا لذكر عام ولادته وحتى وفاته شيئا". (مقدمة المسترشد في الإمامة، ص ۸۶-۸۷)

اور طبری صغیر کے بارے میں علامہ مامقانی لکھتے ہیں: "وليس له ذكر في كلمات أصحابنا الرجاليين". (مقدمة المسترشد في الإمامة، ص ۳۹)

المسترشد اور دلائل الإمامة کے بارے میں المسترشد کے محقق احمد المحمودی نے المسترشد کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ دلائل الإمامة، المسترشد کی جلد ثانی ہے اور دونوں ایک ہی مصنف کی ہیں: "أقول: ومن هذا الكلام أيضًا يستفاد أن دلائل الإمامة يعتبر الجلد الثاني للكتاب المسترشد" (مقدمة المسترشد، ص ۸۱) اس کے ناشر نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ دونوں کا مصنف ایک ہے۔

یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ ابن ندیم نے الفہرست (ص ۳۲۷) پر کتاب المسترشد اور کتاب الآثار کو ابن جریر بن یزید طبری کی تصنیف قرار دیا ہے۔

نیز اسماعیل بن محمد امین نے ہدیۃ العارفین (۲/۲۶-۲۷) میں، اور ابن ساعی نے الدر الثمین فی أسماء المصنفین (ص ۹۴) میں المسترشد کو سنی ابن جریر کی تصنیف بتایا ہے۔

ان حضرات کے نزدیک المسترشد اور دلائل الإمامہ جو خالص شیعہ عقائد کی حامل کتابیں یا کتاب کی دو جلدیں ہیں ابن جریر سنی جو درحقیقت شیعہ ہیں کی تصنیف ہے۔

اس موضوع پر معاصر عالم دین مولانا سمیع اللہ سعدی صاحب نے سہ ماہی رسالہ "المظاہر" کوہاٹ،

پاکستان میں مفصل مضمون لکھا ہے، جو صفحہ ۱۱ سے ص ۲۶ تک پھیلا ہوا ہے، جس کا خلاصہ انھیں کے الفاظ میں ہم نقل کرتے ہیں:

''۱- سنی ابن جریر کے ہم نام، عمر عصر، ہم ولدیت اور ہم وطن جس ابن جریر کا ذکر کیا جا رہا ہے، اس کا اولین ذکر ابن جریر کے تقریباً چار سو سال بعد علامہ ذہبی وعسقلانی کی بعض کتب میں ملتا ہے۔

۲- ہر دو حضرات سے قبل اہل سنت کے پورے ذخیرے میں، خواہ کتب رجال وتراجم ہوں، یا فہارس الکتب، کسی میں بھی شیعہ ابن جریر کا مستقلاً یا تبعاً تذکرہ نہیں ملتا۔

۳- ذہبی وعسقلانی نے شیعہ ابن جریر کے تذکرے میں ایک خاص بات یہ ذکر کی ہے کہ وہ ابوعثمان المازنی کے شاگرد ہیں۔

۴- ابوعثمان المازنی کے شاگردوں میں ابوجعفر محمد بن جریر بن رستم طبری کے نام سے تو کوئی شخص نہیں؛ البتہ ابو جعفر احمد بن محمد بن رستم بن یزدبان طبری ملتا ہے۔ جنھیں مختصراً ابوجعفر بن رستم کہا جاتا ہے۔

۵- متعدد قرائن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابن جریر کے ہم نام شخصیت سے مراد یہی ابوجعفر بن رستم مراد ہیں، لیکن یہ شخص نام، ولدیت میں ابن جریر سنی کے مشابہ نہیں۔ نیز ابوجعفر بن رستم ایک خالص لغوی، نحوی اور قراءات قرآنیہ کے ماہر عالم ہیں، اور انہی موضوعات کے گرد ان کی تصنیفات گھومتی ہیں؛ جبکہ شیعہ ابن جریر کے بارے میں یہ ملتا ہے کہ وہ ایک خالص مسلکی عالم تھے اور مسلکی موضوعات پر ان کی کتب ہیں۔ نیز علامہ ذہبی وعسقلانی اور شیعہ کتب میں جن تصنیفات کو ان کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے، ان میں سے کسی بھی کتاب کا ذکر ابوجعفر بن رستم کے ترجمے میں نہیں ملتا۔

۶- مذکورہ شخص مراد لینے کا ابوعثمان المازنی کے شاگرد ہونے کے علاوہ سب سے بڑا قرینہ یہ ہے کہ شیعہ کتب میں ابن جریر شیعہ کے تذکرے میں یہ بات ملتی ہے کہ ابن ندیم نے ان کی ایک کتاب ''غریب القرآن'' کا ذکر کیا ہے؛ حالانکہ ابن ندیم نے ابوجعفر احمد بن محمد بن رستم کی غریب القرآن کا ذکر کیا ہے، شیعہ ابن جریر یعنی ابوجعفر محمد بن جریر بن رستم طبری کا ذکر ابن ندیم نے نہیں کیا ہے۔

۷- شیعہ کتب میں ابن جریر شیعہ کے تذکرے میں ایک تضاد تو یہ پایا جاتا ہے کہ بعض علمائے شیعہ نے اسے ابن جریر سنی کا ہم عصر اور چوتھی صدی ہجری کے علما میں سے بتایا ہے؛ جبکہ دوسرے کچھ شیعہ علما نے اسے پانچویں صدی ہجری یعنی سنی ابن جریر سے ایک یا ڈیڑھ صدی متاخر بتایا ہے۔

۸- اس تضاد کو معاصر شیعہ محققین نے یوں حل کیا ہے کہ خود شیعہ ابن جریر دو بنا لیے ہیں، جو دونوں ہم نام، ہم کنیت، ہم ولدیت، ہم وطن ہیں۔ طرفہ تماشا یہ کہ ان دونوں کے دادا کا نام بھی ایک ہے ان میں فرق صرف

کبیر وصغیر کا ہے۔سنی ابن جریر کے ہم عصر کو ابن جریر کبیر اور پانچویں صدی کے ابن جریر کو صغیر کہا جاتا ہے۔

۹- ان دو میں سے کونسی تصنیف کس ابن جریر کی ہے؟ خود اس سلسلے میں علمائے شیعہ کے مختلف بیانات ہیں۔ عباس القمی کے نزدیک دلائل الإمامة، الإیضاح اور المسترشد ابن جریر کبیر کی تصنیفات ہیں؛ جبکہ محقق طہرانی کے نزدیک دلائل الإمامة ابن جریر صغیر کی تصنیف ہے؛ جبکہ بعض شیعہ علما کے نزدیک یہ دو کے بجائے ایک کتاب ہے، جسے کبھی المسترشد،کبھی المسترشد فی الإمامة اور کبھی دلائل الإمامہ کہا جاتا ہے۔

۱۰- ابن جریر شیعہ کے نام سے کبیر وصغیر دو شخصیات کا مسئلہ شیعہ علمائے تراجم میں متفقہ نہیں ہے،بعض صرف ایک ہی ابن جریر شیعہ کے قائل ہیں جو ابن جریر سنی کے ہم عصر ہیں؛ جبکہ کچھ شیعہ علما کے نزدیک ابن جریر شیعہ کے نام سے کبیر وصغیر دو شخصیات ہیں؛ چنانچہ عباس القمی نے الکنی والالقاب میں صرف ایک ابن جریر شیعہ کا ذکر کیا ہے اور دلائل الإمامة (جو دو ابن جریر شیعہ ماننے والوں کے نزدیک دوسرے ابن جریر کی تصنیف ہے) کو بھی ابن جریر کبیر یعنی سنی ابن جریر کے ہم عصر کی تصنیف قرار دیا ہے،جبکہ آقا بزرگ طہرانی کے نزدیک ایک کے بجائے دو ابن جریر شیعہ ہیں اور دلائل الامامة پہلے کی بجائے دوسرے متاخر ابن جریر کی تصنیف ہے۔" (سہ ماہی "المظاہر" کوہاٹ،ص ۲۰-۲۱-از مولانا سمیع اللہ سعدی، جلد ۲، شمارہ ۲، ربیع الثانی، جمادی الاولی، جمادی الثانیہ ۱۴۳۷ھ)

تاریخ طبری کی اکثر روایات اہل تشیع سے مروی ہیں:

علاوہ ازیں طبری نے اپنی تاریخ میں اکثر شیعہ راویوں کی روایات لی ہیں ۔صرف ابو مخنف سے ۵۸۷ روایات لی ہیں، جس کے بارے میں محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ کذاب اور کٹر شیعہ تھا۔اسی طرح واقدی سے بھی کثرت سے روایات لی ہیں، جو مؤرخ عظیم ہونے کے ساتھ متروک ومتہم راوی ہے۔محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں لکھتے ہیں:"**أخرج الطبري من رواياته (الواقدي) فيما يقرب من (۳۰۰) موضع**". (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص۱۷)

اسی طرح محمد بن سائب کلبی اور اس کا بیٹا ہشام بن محمد سے بھی طبری نے کثرت سے روایات لی ہیں ۔یہ دونوں بھی سبائی اور مشہور کذاب راوی ہیں۔

عثمان الخمیس لکھتے ہیں: "**ولوط بن يحيى هذا روى عنه الطبري خمس مئة وسبعا وثمانين روايةً... وليس أبو منخف وحده، أبو مخنف أشهرهم، وإلا فهناك غيره كالواقدی مثلًا، وهو متروك متهم بالكذب، ولا شك أنه مؤرخ كبير حافظ عالم بالتاريخ، ولكنه غير ثقة. والثالث سيف بن عمر التميمي وهو أيضًا مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب أيضًا. وكذلك الكلبي (أي: محمد بن السائب الكلبي) وهو كذاب مشهور**". (حقبة من التاريخ، ص ۳۵-۳۶)

ابومخنف،کلبی اور واقدی پر مختصر تبصرہ:

ابومخنف لوط بن یحییٰ:

ابومخنف کے بارے میں علامہ ذہبی اور حافظ ابن حجر کہتے ہیں: ''أخباريٌّ تالف لا يوثَق به''. علامہ ذہبی دوسری جگہ لکھتے ہیں:''الرافضي الأخباري''. ابوحاتم کہتے ہیں: ''متروك الحديث''. آجری کہتے ہیں: ''سألت أبا داود عنه، فنفض يده وقال: أحد يسأل عن هذا''. یعنی وہ اس لائق نہیں کہ اس کے بارے میں پوچھا جائے۔ ابن معین کہتے ہیں:''ليس بثقة''. وقال مرة: ''ليس بشيء''. ابن عدی کہتے ہیں: ''شيعي محترق، صاحب أخبارهم''. ابن عراق کہتے ہیں: ''كذّاب تالف''. ابن الجوزی کہتے ہیں: ''أبو صالح الكلبي وأبو مخنف كلهم كذابون''. سیوطی کہتے ہیں: ''لوط والكلبي كذابان''. زرکلی لکھتے ہیں: ''إماميٌّ من أهل الكوفة''. (انظر: ميزان الاعتدال ٣/٤١٩. تاريخ الإسلام للذهبي ٤/١٨٩. الجرح والتعديل ٧/١٨٢. لسان الميزان ٦/٤٣٠-٤٣١، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. تنزيه الشريعة المرفوعة، ص٩٨. الموضوعات لابن الجوزي ١/٤٠٦. اللآلي المصنوعة ١/٣٥٥. الأعلام للزركلي ٥/٢٤٥.)

عثمان الخمیس ابومخنف کے بارے میں لکھتے ہیں: ''ولوط بن يحيى هذا روى عنه الطبري خمس مئة وسبعا وثمانين روايةً، وهذه الروايات تبدأ من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وتنتهي إلى خلافة يزيد، وهي الفترة التي سنتكلم عنها في كتابنا هذا، منها سقيفة بني ساعدة، قصة الشورى...، قتل الحسين، في كل هذه تجد لأبي مخنف رواية، وهذه هي التي يعتمدها أهل البدع ويحرصون عليها. وليس أبو منخف وحده، أبو مخنف أشهرهم، وإلا فهناك غيره كالواقدى مثلًا، وهو متروك متهم بالكذب، ولا شك أنه مؤرخ كبير حافظ عالم بالتاريخ، ولكنه غير ثقة. والثالث سيف بن عمر التميمي وهو أيضًا مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب أيضًا. وكذلك الكلبي (أي: محمد بن السائب الكلبي) وهو كذاب مشهور''.

اس کے بعد لکھتے ہیں: ''وأبو مخنف هذا جمع بين البدعة والكذب وكثرة الرواية، مبتدع كذاب، مكثر من الرواية''. (حقبة من التاريخ، ص٣٦).

ابومخنف شیعہ مورخین کی نظر میں:

شیعہ مورخین خاص کر کتب رجال کے مصنفین: محسن امین، شرف الدین، آغا بزرگ طہرانی، عباس قمی، محمد

مہدی طباطبائی، خوئی، خاقانی، نجاشی، حلی، اور طوسی وغیرہ نے اس کا تذکرہ اپنی کتابوں میں بطور شیعہ مورخ کے کیا ہے؛ بلکہ اس کا شمار بڑے اور اکابر شیعہ مورخین میں کیا ہے۔(أعيان الشيعة، ص ۱۲۷. أعلام الشيعة ۱/ ۱۶. الكنى والألقاب ۱/ ۱۴۸. . الفهرست للطوسي ۲/ ۲۰. الفوائد الرجالية لبحر العلوم ۱/ ۳۷۵-۳۷۹. الكنى والألقاب ۱/ ۱۶۹. المراجعات ۲/ ۲۱. حلية الأبرار ۴/ ۱۴۶. رجال الخاقاني ۱/ ۱۷۷. رجال الطوسي ۱/ ۴۵۹. رجال النجاشي ۱/ ۳۲۱. معجم رجال الحديث ۱۱/ ۱۳۶-۱۳۸. الاحتجاج للطبرسي ۱/ ۴۵۶. خلاصة الأقوال ۱/ ۳۸۹. نقد الرجال ۷/ ۱۴۰-۱۴۲).

مزید برآں صاحب ''الفوائد الرجالیہ'' طباطبائی نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اس کے شیعہ ہونے میں کسی کو شک نہیں ہونا چاہیے، جیسا کہ اصحاب معاجم کی ایک جماعت نے اس کی تصریح کی ہے۔ (الفوائد الرجالية ۱/ ۳۷۹)

حساس موضوعات پر ابو مخنف کی جھوٹ پر مبنی کتابیں:

یہ ابو مخنف وہ بدبودار شیعی مورخ ہے جس نے خیر القرون میں رونما ہونے والے تمام اہم واقعات پر جھوٹ پر بھری مستقل کتابیں لکھی ہیں، جیسے: سقیفۂ بنو ساعدہ میں بیعت ابوبکرؓ، شوریٰ، خلافت سے متعلق حضرت عمرؓ کی قائم کردہ شوریٰ، مقتل عثمانؓ، مقتل علیؓ، جنگ جمل وصفین، مقتل حسینؓ، وفات معاویہؓ اور ولایت یزید، مقتل عبداللہ بن الزبیرؓ، سلیمان بن صردؓ اور عین وردہ، وغیرہ۔ (فوات الوفيات لمحمد بن شاكر، ص ۲۲۵. الأعلام للزركلي ۵/ ۲۴۵. الفهرست لابن النديم، ص ۱۰۵-۱۰۶. معجم الأدباء ۶/ ۶۷۰. معجم المؤلفين ۸/ ۱۵۷)

عباس قمی شیعی نے ''الكنى والألقاب'' میں ابو مخنف کے بارے میں لکھا ہے کہ ابو مخنف بڑے شیعہ مورخین میں سے تھا، اس کے مشہور شیعہ ہونے کے باوجود طبری اور ابن اثیر وغیرہ نے اس سے روایات نقل کرنے میں اس پر اعتماد کیا ہے۔''**وكان أبو مخنف من أعاظم مؤرخي الشيعة، ومع اشتهار تشيعه اعتمد عليه علماء السنة في النقل عنه كالطبري وابن الأثير وغيرهما**''. (الكنى والألقاب ۱/ ۱۶۹)

مشہور مستشرق (اے بیل) نے ''دائرہ معارف اسلامیہ'' میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ابو مخنف نے قرون اولیٰ میں رونما ہونے والے واقعات کی تاریخ میں ''۳۲'' رسالے لکھے ہیں، جن کا اکثر حصہ طبری نے نقل کیا ہے؛ البتہ ابو مخنف سے منسوب جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ متاخرین (شیعہ) کی وضع کردہ ہیں۔ (ماہنامہ دار العلوم، دیوبند، جون، ۲۰۱۳ء)

ابو المنذر ہشام بن محمد کلبی:

ابو المنذر ہشام بن محمد بن السائب کے بارے میں علامہ ذہبی لکھتے ہیں: ''**العلامة الأخباري النسابة**

الأوحد أبو المنذر هشام بن الأخباري الباهر محمد بن السائب بن بشر الكلبي الكوفي الشيعي أحد المتروكين كأبيه. قال أحمد: إنما كان صاحب سمر ونسب، ما ظننتُ أن أحدا يحدث عنه. وقال الدارقطني وغيره: متروك الحديث. وقال ابن عساكر: رافضي ليس بثقة". (سير أعلام النبلاء ۱۰/۱۰۱)

وقال ابن حبان: كان غاليا في التشيع أخباره في الأغلوطات أشهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفها". (المجروحين ۱۹/۳)

محمد بن سائب کلبی:

محمد بن سائب کلبی کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "محمد بن السائب بن بشر الكلبي، أبو النضر الكوفي، النسابة المفسر: متهم بالكذب، ورُمِي بالرفض". (تقريب التهذيب)

وقال الثوري: اتقوا الكلبي. فقيل له: فإنك تروي عنه؟ فقال: أنا أعرف صدقه من كذبه. وقال البخاري: أبو النضر الكلبي تركه يحيى وابن مهدي. وقال سفيان: قال لي الكلبي: كل ما حدثتك عن أبي صالح فهو كذب. وقال الأعمش: اتق هذه السبائية، فإني أدركت الناس وإنما يسمونهم الكذابين. وقال همام: سمعت الكلبي يقول: أنا سبائي. وقال الجوزجاني وغيره: كذاب. وقال الدارقطني وجماعة: متروك. وقال ابن حبان: مذهبه في الدين ووضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفه".(ميزان الاعتدال۳/۵۵٦)

محمد بن عمر الواقدی:

واقدی کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "متروك مع سعة علمه". (تقريب التهذيب)

اورعلامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے: "قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضًا والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث." علامہ ذہبی واقدی کے ترجمے کے آخر میں لکھتے ہیں: "واستقر الإجماع على وهن الواقدي". (ميزان الاعتدال۳/٦٦٥-٦٦٦)

علامہ ابن تیمیہ انہیں راویوں کے متعلق اہل علم کا فیصلہ بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

" أبـو مـخـنـف لـوط بـن يـحيى وهشام بن محمد بن السائب وأمثالهما من المعروفين بالكذب عند أهل العلم ". (منهاج السنة ۱/ ۵۹)

اب جب واضح دلائل کی روشنی میں یہ معلوم ہوگیا کہ طبری شیعہ تھا اور انھوں نے اپنی تاریخ میں شیعہ راویوں کی بے بنیاد روایات کثیر تعداد میں نقل کی ہیں تو ان روایات کو قرآن کریم اور حدیث کی صحیح روایات کے مقابلے میں کس طرح قبول کیا جا سکتا ہے؟

محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں:"نقل (الطبري) كثيرًا من روايات الشيعة والرافضة والمعتزلة والقدرية " (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۱۷)

اور اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ طبری شیعہ نہیں تھا پھر بھی اس میں تو کسی کو انکار نہیں کہ تاریخ طبری میں ہر قسم کی رطب و یابس روایات بھری ہوئی ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں لکھتے ہیں:" أسرف الطبري بذكر الإسرائيليات والخرافات والأوهام والحكايات فيما يتعلق ببدء الخلق وقصص الأنبياء والتاريخ القديم، دون أن يمحص ذلك ويعرِضه على النقد والمنطق والعقل وما جاء في القرآن والسنة". (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۱۰۸)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: " الإكثار من الحكايات الخرافية وخاصة عند حديثه عن بدء الخليقة وقصص الأنبياء وتأريخ العرب قبل الإسلام، وأخذ كل ذلك من الإسرائيليات، وخالف أحيانا صريح الكتاب والسنة".(مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۷)

طبری نے اپنی تاریخ میں صرف تاریخ قدیم اور قصص الانبیا سے متعلق خرافات و اوہام درج کرنے پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ فتن جیسے اہم و حساس موضوع پر بھی کذاب و متروک راویوں کی روایات کو کثرت سے نقل کیا ہے۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں:"أكثر من الأخذ عن بعض المتروكين والتالفين ومن اتهموا بالكذب وذلك في وقائع وأحداث خطيرة كالفتن".(مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۸)

خصوصاً طبری نے بنی امیہ کی تاریخ جن رواۃ کے اعتماد پر مرتب کی ہے، ان میں اکثر شیعہ اور متروک و کذاب راوی ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی تاریخ طبری کے مقدمے میں طبری کے مصادر و مآخذ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:"وفي العهد الأموي أخذ (أي: الطبري) تاريخ بني أمية من مدونات عوانة بن الحكم الكلبي، وأبي مخنف، والمدائني، والواقدي، وعمر بن شبة، وهشام الكلبي". (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۸۷)

مذکورہ رواۃ میں مدائنی اور عمر بن شبہ کے علاوہ تمام رواۃ متروک و کذاب ہیں۔

۱- عوانہ بن حکم کو حافظ ابن حجر نے واضع الاخبار لکھا ہے۔(لسان الميزان ٤/٣٨٦).

۲- ابو مخنف کو ابن عدی نے کٹر شیعہ اور ابن جوزی نے کذاب لکھا ہے۔ (ميزان الاعتدال ٣/٤١٩. الموضوعات لابن الجوزي ١/٤٠٦).

۳- واقدی کو امام بخاری، ابو حاتم اور ابن حجر نے متروک کہا ہے، اور امام احمد، امام نسائی، ابن مدینی اور ابن راہویہ نے کذاب کہا ہے۔ (ميزان الاعتدال٣/٦٦٥-٦٦٦. وتقريب التهذيب)

۴- ابو المنذر ہشام بن محمد بن السائب کلبی کو دار قطنی اور ذہبی نے متروک شیعہ، ابن عساکر نے رافضی اور ابن حبان نے غالی شیعہ کہا ہے۔(سير أعلام النبلاء ١٠/١٠١. المجروحين ٣/١٩)

ان رواۃ پر مفصل کلام آگے آ رہا ہے۔

ایک طرف طبری نے بنی امیہ کی تاریخ مرتب کرنے کے لیے متروک وکذاب راویوں کا سہارا لیا ہے، تو دوسری طرف اندلس میں بنی امیہ کی خلافت اور اس جیسے بعض دوسرے اہم کارناموں کو اہتمام کے ساتھ ذکر نہیں کیا۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں:" عدم التركيز أو الاهتمام اللازم بوقائع تأريخية هامة كبناء المسجد النبوي لأول مرة، وفتح الأندلس، والخلافة الأموية في الأندلس... وغير ذلك".

(مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص٣٦-٣٧)

تاریخ طبری میں بے بنیاد روایات کے نقصانات:

ابن جریر نے اپنی تاریخ میں کثرت سے خرافات واوہام اور بے اصل وجھوٹی روایات کو ذکر کیا ہے۔ اور چونکہ ابن جریر بحیثیت امامِ تفسیر ومحدث مشہور تھے؛ اس لیے جب انھوں نے یہ ضخیم تاریخ لکھی تو لوگوں نے ان کی شہرت کے پیش نظر اس کتاب کی صحیح وغلط تمام روایات پر اعتماد کیا اور یہ ایسی مصیبت ہے کہ ان باطل وبے بنیاد روایات کے اثرات آج تک لوگوں کے ذہنوں پر نقش ہیں۔

محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں:"إن مجرد وجود الروايات المنكرة في تأريخ الطبري أو المستشنعة والتي لا أصل لها من الصحة حسب تعبير الطبري نفسه، وتراكمها لقرون طويلة دون تمييزها إلى صحيح وضعيف أدى بالنتيجة إلى ترسيخ أباطيل وأوهام وطاقات في أذهان الناس عن أحداث التأريخ الإسلامي، ولكن لا حقيقة لها في الأصل...، وأخذوا بعين الاعتبار أنه محدث ثقة حافظ فصدقوا كل ما في تأريخه، وتلك مصيبة تركت أثرها في كتابة التأريخ الإسلامي إلى يومنا هذا". (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص٣٦)

ہاں طبری نے صحیح روایات کو چھوڑ کر بے شمار ضعیف وموضوع روایات کا ایک ذخیرہ جمع کر دیا ہے اور ان پر جرح وتعدیل، ضعیف وقوی اور غلط وصحیح کے درمیان تمیز کا کام دوسرے اصحاب علم پر چھوڑ دیا ہے؛ چنانچہ ابن جریر اپنی اس کتاب ''تاریخ الأمم والملوک'' کے مقدمے میں لکھتے ہیں: **''فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهًا من الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت من قِبلنا، وإنما أتى من قِبل بعض ناقليه إلينا، وإنا إنما أدَّينا ذلك على نحو ما أُدِّي إلينا''.** (تاريخ الطبري ۱/۵، ط: الرياض)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ طبری نے پوری کتاب میں اس کا اہتمام نہیں کیا، جیسے جیسے وہ آگے بڑھتے ہیں سند کو حذف کرتے جاتے ہیں۔ محمد بن طاہر البرزنجی لکھتے ہیں: **''ولكن الإسناد يختفي تدريجيًا كلما اقتربنا من نهاية كتابه''.** (مقدمة صحيح وضعيف تاريخ الطبري، ص ۳۲)

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر مصنف کا مقصد محض تاریخی روایات کی جمع وترتیب ہی تھا تو صدر اول کے واقعات میں غالی شیعہ وروافض کی روایات کے ذکر کرنے پر کیوں اکتفا کیا گیا، اور اس وقت کے اہل السنۃ والجماعۃ کے معتمد رواۃ سے صدر اول کے واقعات کی صحیح نقل سے اعراض کیوں برتا گیا!؟ جمل وصفین دونوں کو ملا کر صحیح اور معتمد راویوں کی صرف بارہ روایات پر کیوں اکتفا کیا گیا؛ جبکہ غیر معتمد راویوں کی روایات کا حجم تقریباً دو سو صفحات ہیں!؟

ابن جریر طبری کی طرف مسح علی الرجلین کی نسبت:

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ''جامع البیان'' اور ''تاریخ الأمم والملوک'' کے مصنف ابن جریر طبری کی طرف مسح علی الرجلین کے قائل ہونے کی نسبت صحیح نہیں؛ چنانچہ مفتی تقی عثمانی صاحب ''درس ترمذی'' میں فرماتے ہیں: ''اور جس ابن جریر طبری کی طرف یہ تیسرا مسلک **(التخيير بين الغسل والمسح)** منسوب ہے اس سے مراد اہل سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبری نہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبری ہیں... ابن جریر طبری جن کی تفسیر ''جامع البیان'' اور ''تاریخ الأمم والملوک'' مشہور ہے وہ اہل سنت میں سے ہیں، اور وہ مسئلہ غسل رجلین میں جمہور اہل سنت کے ہمنوا ہیں۔... حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبری کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ تخییر بین الغسل والمسح یا جمع بینہما کے قائل نہیں ہیں؛ بلکہ ان کا منشأ یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہی ہے؛ لیکن اس میں دلک واجب ہے؛ کیونکہ پاؤوں پر میل کا احتمال زیادہ ہے؛ البتہ انھوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کر دیا ہے اور اس سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ جمع کے قائل ہیں؛ حالانکہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ ان کا مسلک بھی جمہور اہل سنت سے مختلف نہیں۔'' (درس ترمذی ۱/۲۵۱-۲۵۲)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ''ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير أنه أوجب غسلهما للأحاديث، وأوجب مسحهما للآية، فلم يحقق مذهبه في ذلك، فإن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب دلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء؛ لأنهما يليان الأرض والطين وغير ذلك، فأوجب دلكهما ليذهب ما عليهما، ولكنه عبَّر عن الدلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما، فحكاه من حكاه كذلك''. (تفسير ابن كثير، المائدة: ٦)

دونوں حضرات کی باتیں سر آنکھوں پر؛ لیکن تفسیر طبری کی عبارت سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہی ہے کہ ابن جریر مسح علی الرجلین کے قائل ہیں اور پورے پاؤں پر گیلے ہاتھ پھیرنے کو غسل کہتے ہیں۔ اور یہ قطعاً دلک نہیں۔ ابن جریر لکھتے ہیں: '' لأن غسلهما إمرار الماء عليهما، أو إصابتهما بالماء''. (جامع البيان في تأويل القرآن ٤/٤٧١، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

البتہ وہ پورے قدم پر مسح کو ضروری قرار دیتے ہیں اور وہ اسی کو غسل کہتے ہیں۔ یعنی پورے پاؤں پر گیلا ہاتھ پھیرنا غسل ہے اور بعض پر پھیرنا مسح ہے۔ اور ان کے نزدیک وضو میں پانی سے اسی طرح مسح علی الرجلین کا حکم دیا گیا ہے، جس طرح تیمّم میں مٹی سے مسح علی الوجہ کا حکم ہے۔ اس لیے لفظ ''مسح'' کو ''دلک'' پر محمول کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ آپ ابن جریر طبری کی عبارت خود ملاحظہ فرمائیں:

''قال أبو جعفر: والصواب من القول عندنا في ذلك، أنَّ اللّٰه عزَّ ذكره أمر بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم... ولذلك – من احتمال ''المسح'' المعنيين الذين وصفتُ من العموم والخصوص، اللذين أحدهما مسح ببعض، والآخر مسح بالجميع – اختلفت قراءة القراء في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾، فنصبها بعضهم، توجيهًا منه ذلك إلى أن الفرض فيهما الغسل، وإنكارًا منه المسح عليهما، مع تظاهر الأخبار عن رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم بعموم مسحهما بالماء. وخفضها بعضهم، توجيهًا منه ذلك إلى أن الفرض فيهما المسح...، فأعجب القراءتين إليَّ أن أقرأها، قراءة من قرأ ذلك خفضًا، لما وصفت من جمع ''المسح'' المعنيين اللذين وصفت، ولأنه بعد قوله: ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ﴾، فالعطف به على ﴿الرُّؤُوْسِ﴾ مع قربه منه، أولى من العطف به على ''الأيدي''، وقد حيل بينه وبينهما بقوله: ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُوْسِكُمْ﴾. (تفسير الطبري= جامع البيان ٤/٤٧٠–٤٧١، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

البتہ ابن جریر مسح رأس کی طرح بعض قدم کے مسح کو کافی نہیں سمجھتے؛ بلکہ پورے قدم پر مسح کو ضروری قرار دیتے ہیں؛ چنانچہ لکھتے ہیں: ”فإن قال قائل: وما الدليل على أنَّ المراد بالمسح في الرجلين العموم، دون أن يكون خصوصًا، نظير قولك في المسح بالرأس؟

قيل: الدليل على ذلك، تظاهر الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: ”ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار“. ولو كان مسح بعض القدم مجزئًا من عمومها بذلك، لما كان لها الويل بترك ما تُرك مسحه منها بالماء بعد أن يمسح بعضها“. (تفسير الطبري= جامع البيان ٤/٤٧٢، ط:دار الكتب العلمية، بيروت)

تاریخ طبری میں واقعہ حرہ کا ذکر:

واقعہ حرہ سے متعلق ابن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ھ) نے دو طرح کی روایات ذکر کی ہیں:

۱- ابو مخنف، واقدی، کلبی کی روایت ہے، جس میں دس ہزار لوگوں کا قتل کیا جانا اور ایک ہزار عورتوں کا زنا سے حاملہ ہونا ذکر کیا گیا ہے۔

ابو مخنف، واقدی اور کلبی یہ سب کذاب راوی ہیں؛ اس لیے ان کی روایات قابل اعتبار نہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔(وانظر: ميزان الاعتدال ٣/٤١٩ و٥٥٦ و٦٦٥-٦٦٦. الجرح والتعديل ٧/١٨٢. لسان الميزان ٤/٤٩٢. المجروحين ٣/١٩. منهاج السنة ١/٥٩. حقبة من التاريخ، ص ٣٥-٣٦).

۲- دوسری روایت جویریہ بن اسماء کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزاروں کے قتل کی بات درست نہیں، کچھ لوگ قتل ہوئے اور کچھ خندق میں کودنے سے مر گئے۔ خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں اس واقعے میں ۳۰۶ مقتولین کی فہرست دی ہے؛ لیکن سند ندارد۔

جویریہ بن اسماء صحیحین کے راوی ہیں اور ان کے علاوہ اس سند کے دیگر رواۃ بھی ثقہ ہے؛ ہاں اس کی سند میں بعض اشیاخ مدینہ مجہول ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسرا مصدر: الکامل فی التاریخ:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا دوسرا مصدر ابن الاثیر (۵۵۵-۶۳۰ھ) کی ”الکامل“ ہے۔ آپ قدیم و جدید تاریخ کے حافظ اور حدیث اور اس کے متعلقات کے امام تھے؛ لیکن ”الکامل فی التاریخ“ میں ان کا ماخذ وہی طبری کی ”تاریخ الأمم والملوک“ تھی جس کی اکثر روایات ابو مخنف، واقدی، محمد بن السائب کلبی اور اس کے بیٹے ہشام بن محمد کلبی وغیرہ کذاب راویوں کی ہیں؛ چنانچہ وہ اپنی اس کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں: ”ابتدأتُ

بالتاريخ الكبير الذي صنَّفه الإمام أبو جعفر الطبري، إذ هو الكتاب المعوَّل عند الكافة عليه والمرجوع عند الاختلاف إليه، فأخذتُ ما فيه من جميع تراجمه لم أُخِلَّ بترجمةٍ واحدةٍ منها، وقد ذكر هو في أكثر الحوادث رواياتٍ ذوات عددٍ كل رواية منها مثل التي قبلها أو أقل منها، وربما زاد الشيء اليسير أو نقصه، فقصدتُ أتمَّ الروايات فنقلتُها". (الكامل في التاريخ ۶/۱)

محبّ الدین خطیب مورخین کے تین گروہوں کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تیسرا گروہ طبری، ابن عساکر، ابن الاثیر اور ابن کثیر جیسے ان اہل انصاف کا ہے، جن کی فکر میں انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر مذہب و مشرب کے اہل اخبار مثلاً لوط بن یحیٰ کٹر شیعہ اور اہل اعتدال میں سے سیف بن عمر عراقی کی خبریں جمع کردی جائیں۔ "وطائفة ثالثة من أهل الإنصاف والدين كالطبري وابن عساكر وابن الأثير وابن كثير رأتْ أنَّ من الإنصاف أن تجتمع أخبار الأخباريين من كل المذاهب والمشارب كلوط بن يحيى الشيعي محترق، وسيف بن عمر العراقي المعتدل". (تعليق العواصم من القواصم، ص ۱۷۹، ط: دار الجيل)

سیف بن بن عمر کے بارے میں عثمان الخمیس لکھتے ہیں: "سيف بن عمر التميمي مؤرخ معروف، ولكنه متروك متهم بالكذب". (حقبة من التاريخ، ص ۳۶)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن الاثیر اگرچہ خود ثقہ ہیں؛ لیکن ان کی تاریخ اس قابل نہیں کہ بغیر کسی جرح ونقد کے اس کی ہر روایت کو صرف اس اعتماد پر کہ ابن الاثیر نے نقل کیا ہے قبول کرلی جائے۔

چنانچہ ابن الاثیر نے واقعہ حرہ سے متعلق ابو مخنف کی موضوعی روایت کو اس واقعہ کی سب سے اتم روایت سمجھ کر اپنی تاریخ میں نقل کیا اور اسماء بن جویریہ کی روایت کو چھوڑ دیا۔

تیسرا مصدر: تاریخ یعقوبی:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا تیسرا مصدر تاریخ یعقوبی ہے۔ اس کا مصنف احمد بن اسحاق (ابی یعقوب) بن جعفر بن وہب بن واضح الیعقوبی (م: ۲۹۲) ہے۔ یعقوبی نے شیعہ عقائد میں پختگی کے ساتھ اپنی اس تاریخ میں شیعہ رُوات کی روایات کو ترجیح دی ہے اور شیعہ ائمہ کے کلام کو بکثرت نقل کیا ہے؛ اس لیے یعقوبی کی اس کتاب کی کسی روایت پر اعتماد- خصوصاً جبکہ اس کا تعلق عہد اموی اور یزید بن معاویہ سے ہو- انتہائی خطرناک ہے۔

یعقوبی کے بارے میں اکرم بن ضیاء العمری لکھتے ہیں: "مؤرخ شيعي إمامي". (عصر الخلافة الراشدة، ص ۱۹)

چوتھا مصدر: مروج الذہب:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا چوتھا مصدر علی بن الحسین المسعودی معتزلی کی "مروج الذہب" ہے۔ علامہ ذہبی

فرماتے ہیں: ''كان أخبارِيًّا، صاحب مُلَحٍ وغرائبَ وعجائبَ وفُنون، وكان معتزليًّا''. (سیر أعلام النبلاء ۵۶۹/۱۵) تاج الدین سبکی فرماتے ہیں:''وقيل: إنه كان معتزلي العقيدة''. (طبقات الشافعية الكبرى ۴۵۶/۳) میرے خیال میں اعتزال تشیع کی ایک شاخ ہے۔حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:''وكتبه طافحة بأنه كان شيعيًّا معتزليًّا، حتى أنه قال في حق ابن عمر: إنه امتنع من بيعة علي بن أبي طالب، ثم بايع بعد ذلك يزيد بن معاوية، والحجاج لعبد الملك بن مروان، وله من ذلك أشياء كثيرة. ومن كلامه في حق عليٍّ ما نصه: الأشياء التي استحق بها الصحابةُ التفضيلَ: السبقُ إلى الإيمان، والهجرة مع النبي صلى الله عليه وسلم، والنصر له، والقرابة منه، وبذل النفس دونه، والعلم، والقناعة، والجهاد، والورع، والزهد، والقضاء، والفتيا. وإنَّ لعليٍّ من ذلك الحظ الأوفر، والنصيب الأكبر، إلى ما ينضم إلى ذلك من خصائصه بأُخُوَّتِه، وبأنه أحب الخلق إليه، إلى غير ذلك''. (لسان الميزان ۵۳۲/۵، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)

محبّ الدین خطیب لکھتے ہیں: ''يعده الشيعة من شيوخهم وكبارهم، ويذكر له المامقاني في تنقيح المقال (۲/ ۲۸۲-۲۸۳) مؤلفات في الوصاية، وعصمة الإمام، وغير ذلك مما يكشف عن عصبيته والتزامه غير سبيل أهل السنة المحمدية. ومن طبيعة التشيع والتحزب والتعصّب البعدُ بصاحبه عن الاعتدال والإنصاف''. (تعليق العواصم من القواصم، ص۲۶۲)

مذکورہ عبارات کی روشنی میں مسعودی کی شیعیت کے واضح ہونے کے بعد بنوامیہ اور خصوصاً یزید بن معاویہ کے بارے میں اس کے کسی قول یا روایت کو بلا تحقیق قبول نہیں کیا جا سکتا ہے۔

پانچواں مصدر: الإمامة والسياسة:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا پانچواں مصدر ''الإمامة والسياسة'' ہے، جو ابن قتیبہ دینوری کی طرف منسوب ہے؛ لیکن ابن قتیبہ کی طرف اس کتاب کی نسبت متعدد وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- وفیات الأعیان لابن خلکان، لسان المیزان، تاریخ بغداد، شذرات الذہب وغیرہ میں ابن قتیبہ کی تصانیف کی فہرست موجود ہے؛ لیکن اس میں اس کتاب کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔

۲- ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ابن قتیبہ جیسا مشہور ومعروف شخص ایک ایسی کتاب لکھے جس میں صراحۃً صحابہ پر حملے کیے گیے ہوں اور صحابہ کی عدالت وثقاہت کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی ہو اور ہمارے محدثین ومورخین اپنی کتابوں میں اس کا ذکر نہ کریں۔

۳- ابن قتیبہ ایک ادیب اور فاضل شخص تھے اور فنون ادب میں ایک ممتاز حیثیت کے حامل تھے؛ چنانچہ

آپ کی غریب القرآن، غریب الحدیث، تاویل مختلف الحدیث اور ادب الکاتب کی عبارت آپ کے ادبی ذوق کی بین مثال ہیں۔ کتاب الامامۃ والسیاسۃ کے مطالعہ سے صاف پتا چلتا ہے کہ اس کا مصنف علم وادب میں کوئی ممتاز درجہ نہیں رکھتا، اگر ہم اس کے غلط واقعات اور فضول روایات سے قطع نظر کر کے صرف اس کے ادبی معیار ہی کو دیکھیں تو ذوق سلیم صاف فیصلہ کرے گا کہ یہ کتاب ابن قتیبہ جیسے قادر الکلام شخص کی نہیں ہو سکتی۔

۴- جو واقعات کتاب الامامۃ والسیاسۃ میں تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں ان کا اجمالی تذکرہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب ''معارف'' میں کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک مصنف کے تفصیل واجمال میں روح واقعہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا؛ مگر ان دونوں کتابوں کے مطالعہ سے ایک معمولی قاری بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ کتاب الامامۃ والسیاسۃ میں جن مباحث مثلاً مشاجراتِ صحابہ اور بنوامیہ کے مظالم ومثالب کو خاص اہمیت دی گئی ہے معارف میں اس کے متعلق کچھ ذکر ہی نہیں۔ مثال کے طور پر کتاب الامامۃ والسیاسۃ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بیعت جبری اور ظالمانہ رنگ میں پیش کی گئی ہے اور کتاب کی جلد ۱ کے صفحہ ۱۱ سے ۱۶ تک صفحات میں اس بیعت کو جبری ثابت کرنے کے لیے عجیب وغریب قسم کی روایات نقل کی ہیں؛ لیکن اسی بیعت کا تذکرہ جب وہ معارف (ص ۵۵) میں کرتے ہیں تو اس انداز میں کرتے ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں کوئی اختلاف ہوا ہی نہیں تھا۔

۵- کتاب الامامۃ والسیاسۃ میں اکثر روایات شیعہ مذہب کی تائید میں ہیں؛ جبکہ ابن قتیبہ اہل تشیع کے سخت مخالف ہیں او ان کو ''تاویل مختلف الحدیث، ص ۸۶-۸۷) میں باطل فرقوں میں شمار کیا ہے۔ اور ابن قتیبہ کو تو اہل سنت کا خطیب کہا جاتا ہے۔ التحدیث بمناقب اہل الحدیث کے مصنف لکھتے ہیں: ''ابن قتیبہ اہل سنت کے لیے ایسے ہیں جس طرح معتزلہ کے لیے جاحظ؛ کیونکہ وہ خطیب اہل السنۃ ہیں جس طرح جاحظ خطیب المعتزلہ تھا''۔ (تفسیر المنار ۳/۱۴۶)

۶- اس کتاب کے مصنف نے اس کتاب میں مصر کے دو بڑے علما سے کثرت سے روایات لی ہیں اور ابن قتیبہ نہ تو مصر گئے اور نہ ہی ان دو علما سے علم حاصل کیا ہے؛ بلکہ ابن قتیبہ تو بغداد سے دینور کے علاوہ کہیں نہیں گئے۔

۷- اس کتاب کے مصنف ابن ابی لیلیٰ (م: ۱۴۸ھ) سے اس طرح روایت کرتے ہیں گویا کہ انھوں نے ابن ابی لیلیٰ سے ملاقات کی ہے؛ جبکہ ابن قتیبہ (م: ۲۱۳ھ) ابن ابی لیلیٰ کی وفات کے ۲۶ سال بعد پیدا ہوئے۔

۸- اس کتاب کے مصنف نے کثرت سے صیغۂ تمریض کے ساتھ روایات ذکر کی ہیں؛ جبکہ ابن قتیبہ کا یہ اسلوب نہیں۔

۹- اس کتاب کے مصنف نے خلفائے ثلاثہ حضرت ابو بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کے بارے میں صرف ۲۵ صفحات لکھے ہیں؛ جبکہ صحابہ کرام کے درمیان وقوع پذیر ہونے والے فتنوں کے بارے میں ۲۰۰ صفحات لکھے اور صحابہ کرام کی تاریخ کو مسخ کرنے کی پوری کوشش کی ہے جو کہ روافض کا طریقہ ہے۔

مذکورہ دلائل سے یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ''الامامۃ والسیاسۃ'' ابن قتیبہ کی کتاب نہیں؛ بلکہ یہ غلط طور پر ان کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ یہ کسی شیعہ فکر کے حامل مصری یا مغربی شخص کی کتاب ہے جو ابن قتیبہ کی زندگی میں لکھی گئی اور بعد میں ان کی طرف منسوب کردی گئی ہے۔ جیسا کہ دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (۲۶۲/۱) سے معلوم ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کے مصنف کے مجہول ہونے اور اس میں صحابہ کرام اور بنو امیہ سے متعلق بے بنیاد اور من گھڑت روایات کے درج ہونے کی وجہ سے اس کتاب کی کسی روایت کو لینا درست نہیں۔

محمود شکری آلوسی نے لکھا ہے: ''ومن مكايدهم - يعني الرافضة- أنه ينظرون في أسماء الرجال المعتبرين عند أهل السنة، فمن وجدوه موافقًا لأحد منهم في الأسم واللقب أسندوا رواية حديث ذلك الشيعي إليه، فمن لا وقوف له من أهل السنة يعتقد أنه إمام من أئمته فيعتبر بقوله ويعتقد بروايته، كالسدى فإنهما رجلان أحدهما السدي الكبير والثاني السدي الصغير، فالكبير من ثقات أهل السنة، والصغير من الوضاعين الكذابين وهو رافضي غال. وعبد اللّٰه بن قتيبة رافض غال وعبد الله بن مسلم بن قتيبة من ثقات أهل السنة، وقد صنف كتابًا سماه بالمعارف، فصنف ذلك الرافضي كتابًا سماه بالمعارف أيضًا قصدًا للإضلال''. (مختصر التحفة الإثنا عشرية، ص ۳۲)

شیخ علی بن محمد صلابی نے محمود شکری آلوسی کی مذکورہ عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''الإمامۃ والسیاسۃ'' رافضی ابن قتیبہ کی تصنیف ہے: ''وهذا ما يرجح أن كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة الرافضي وليس لابن قتيبة السني الثقة، وإنماخلط الناس بينهما لتشابه الأسماء''. (أمير المؤمنين الحسن بن علي بن أبي طالب، ص ۱۷۰)

چھٹا مصدر: البدایہ والنہایہ:

واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا چھٹا مصدر ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ ہے۔ ابن کثیر رحمہ اللہ تفسیر، حدیث اور تاریخ کے حافظ اور امام ہیں۔ آپ کی تفسیر کتب تفاسیر میں ایک خاص مقام کی حامل ہے۔ آپ نے اپنی تاریخ البدایہ والنہایہ میں ابتدائے آفرینش سے لے کر اپنی وفات تک کے واقعات درج کئے ہیں۔ حافظ ذہبی نے لکھا ہے کہ

وہ صحیح وناقص روایات میں تمیز کرتے ہیں۔ کتاب میں کئی جگہ شیعہ روایات کی تردید کی گئی ہے؛ لیکن ان سب باتوں کے باوجود وہ بھی اپنی تاریخ میں بعض ایسی باتیں درج کر گئے ہیں جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اوراس کے ساتھ ساتھ صرف طبری کے اعتماد پر ابو مخنف وغیرہ جیسے کٹر شیعوں کی روایات سے اپنی کتاب کو نہ بچا سکے؛ بلکہ ایک جگہ تو صاف کھل کر لکھ گئے ہیں کہ: " **وللشيعة الرافضة في صفة مصرع الحسين كذب كثير وأخبار باطلة، وفيما ذكرنا كفاية، وفي بعض ما أوردناه نظر، ولولا أن ابن جرير وغيره من الحفاظ والأئمة ذكروه ما سُقْته، وأكثره من رواية أبي مخنف لوط بن يحيى، وقد كان شيعيًّا، وهو ضعيف الحديث عند الأئمة**". (البداية والنهاية ۲۰۲/۸)

یہ ہے تاریخ کی مشہور ترین کتابوں پر اجمالی تبصرہ۔

مذکورہ مصادر کے علاوہ اور بھی بعض قدیم مصادر میں واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کا ذکر ملتا ہے، مثلاً ابو الفرج الاصبہانی الاموی الشیعی کی "الأغانی"، ابن عبد ربہ کی "العقد الفرید" اور ابن الطقطقی العلوی کی "الفخری فی الآداب السلطانیۃ والدول الإسلامیۃ" وغیرہ۔ لیکن ان کتابوں میں ان واقعات کو بلا سند ذکر کیا گیا ہے۔ نیز ان کے مصنفین کو روایت ودرایت کے معیار سے کوئی سروکار نہیں جو دل میں آیا لکھ دیا اور جس کے خلاف چاہا لکھ دیا۔ اس لیے ان کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے۔

العقد الفرید کے مصنف ابن عبد ربہ کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ وہ بنو امیہ کے موالی (غلاموں) میں سے ہونے کے باوجود بنو امیہ کی تحقیر وتذلیل کا رجحان رکھتا تھا اور اس کا بیشتر کلام اس کے شیعہ ہونے پر دلالت کرتا ہے: "**يدلُّ كثير من كلامه على تشيُّعٍ فيه وميلٍ إلى الحطِّ على بني أمية، وهذا عجيب منه؛ لأنه أحد مواليهم، وكان الأولى به أن يكون ممن يواليهم لا ممن يعاديهم**". (البداية والنهاية ۱۹۴/۱۱)

موجودہ اور قریبی زمانے میں بھی بہت سے مصنفین نے اپنی کتابوں میں واقعہ حرہ اور واقعہ کربلا کو مستقلاً یا ضمناً، اجمالاً یا تفصیلاً ذکر کیا ہے؛ لیکن ان حضرات نے ان واقعات کو اُنہی مذکورہ قدیم مصادر سے لیا ہے، جن مصادر اور اُن کے مصنفین کے بارے میں کلام آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دکتور حمد محمد العرینان کی کتاب "إباحة المدينة وحريق الكعبة ..." اور حکیم محمود احمد ظفر سیالکوٹی کی کتاب "سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ شخصیت اور کردار" کی طرف رجوع کریں؛ اگرچہ حکیم صاحب کی کتابوں کے سب مندرجات سے ہم کو اتفاق نہیں۔

یزید عادل تھا یا فاسق؟

جب عبداللہ بن حنظلہ نے مدینہ منورہ جا کر یزید کی مخالفت شروع کی اور لوگوں میں یہ بات پھیلائی کہ یزید شراب پیتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا، اور محمد بن حنفیہ کو یزید کی بیعت توڑنے پر ابھارا، تو محمد بن حنفیہ نے کہا: ”ما رأيتُ منه ما تذكرون، وقد حضرتُه وأقمتُ عنده فرأيتُه مواظبًا على الصلاة، متحرِّيًا للخير، يَسأل عن الفقه، ملازِمًا للسُّنة... أفأطلعكم على ما تذكرون من شرب الخمر؟ فلئن كان أطلعكم على ذلك إنكم لشركاؤه، وإن لم يكن أطلعكم فما يحل لكم أن تشهدوا بما لم تعلموا“. (مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۸/۲۸. البداية والنهاية ۸/۲۳۳)

یعنی جو تم کہہ رہے ہیں وہ چیزیں یزید میں نہیں، وہ نماز کے پابند ہیں، خیر کے کاموں کو تلاش کرتے رہتے ہیں، احکام شرعیہ کے بارے میں پوچھتے رہتے ہیں، سنت نبویہ کے مکمل پابند ہیں۔

محمد بن الحنفیہ کی بات معقول ہے۔ اور خاندان اہل بیت کے ایک ممتاز فرد کی یہ شہادت یزید کی زندگی کے عام گوشوں کو اجاگر کر دیتی ہے۔ اور محمد بن حنفیہ کا یہ بیان واقعۂ کربلا کے بعد کا ہے، جو اس بات پر شاہد ناطق ہے کہ یزید بن معاویہ کی اپنے معاصرین کے قلوب میں کس قدر محبت وعظمت تھی، اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ واقعۂ کربلا میں یزید کا کوئی دخل نہیں تھا، ورنہ سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے بھائی محمد بن حنفیہ یزید کی مخالفت کرنے والوں کو یہ جواب نہ دیتے۔

یزید کو شارب الخمر کہنا لوگوں کا ان کے بارے میں غلط شہرت کی وجہ سے تھا؛ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تاریخ کبیر میں اپنی سند سے نہیک بن عمرو سے روایت کی ہے: نہیک بن عمرو کہتے ہیں: ہم یزید کے پاس گئے، صحرا میں ان کے لیے خیمہ لگایا گیا تھا۔ تین مرتبہ منادی نے اعلان کیا کہ اے اہل بصرہ! امیر المؤمنین آپ کو بخشش دینا چاہتے ہیں۔ تو ہم آپس میں گفتگو کرنے لگے کہ شاید یزید شراب پی رہا ہے، اچانک ہوا نے خیمہ کا پردہ اٹھایا تو وہ قرآن کریم کی تلاوت کر رہے تھے۔

”عن نهيك بن عمرو القيسي قال: وفدنا إلى يزيد بن معاوية وقد ضُرِبَ له رِواقٌ بالبرية، فنادى مناديه: أين وفد أهل البصرة؟ قد أمر لكم أمير المؤمنين بكذا، وأمر لكم بكذا، ثم نادى مناد ثاني: أين وفد أهل البصرة؟ قد أمر لكم – ثلاثا، قال بعضنا لبعض: ما نراه إلا قاعدًا يشرب، فجاءتْ ريح فرفعت طرف الرِّواق فإذا هو قاعد يقرأ في المصحف“. (التاريخ الكبير ٤/ ۲۷۰، تحقيق: محمود محمد خليل)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بھی یزید کی صالحیت وقابلیت، بلکہ اہلیت کے بھی معترف تھے، خود بھی ان کی بیعت فرمائی اور لوگوں سے بھی کہتے تھے کہ تم یزید سے بیعت کرلو۔ عامر بن مسعود جمحی فرماتے ہیں کہ جب قاصد سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کی خبر لے کر آیا تو ہم اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے، ہم عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس گئے وہ بھی اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے، ان کے پاس کچھ لوگ بیٹھے ہوئے تھے اور دستر خوان بچھ چکا تھا، لیکن ابھی کھانا نہیں آیا تھا، ہم نے ان سے کہا: اے ابن عباس رضی اللہ عنہ! قاصد معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کی خبر لے کر آیا ہے۔ اس پر وہ کافی دیر خاموش رہے، پھر فرمایا: اے اللہ! معاویہ رضی اللہ عنہ کے لیے اپنی رحمت کو وسیع فرمادے، بخدا! وہ پہلوں کی طرح نہیں تھے اور ان کے بعد ان جیسا کوئی نہیں آئے گا، اور بلاشبہ یزید ان کے خاندان کے صالحین میں سے ہے؛ لہٰذا تم اپنی جگہ بیٹھے رہو اور اپنی اطاعت اور بیعت اُسے دے دو۔ (أنساب الأشراف للبلاذري، ۵/ ۲۹۰، أمر يزيد بن معاوية).

حالانکہ یہی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں کہ مروان کے زمانے میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے ان سے اپنی بیعت لینی چاہی اور بے حد اصرار کیا؛ لیکن پھر بھی آپ رضی اللہ عنہ نے بیعت سے انکار کردیا۔(تاريخ دمشق ۷۳/ ۲۱۶. أسد الغابة ۱۹٤/۳)

اسی طرح عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت میں کس قدر مخلص اور اس کی بیعت توڑنے والوں کے کس قدر مخالف تھے، اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ مدینہ منورہ میں عبداللہ بن مطیع اور عبداللہ بن حنظلہ یزید کے خلاف بغاوت کرنے والوں کی قیادت کررہے تھے، جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو پتا چلا تو آپ نے عبداللہ بن مطیع کے سامنے تقریر کی اور کہا کہ یزید کی بیعت کو مت توڑو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس کا انتقال بغیر بیعت کے ہوا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

عن نافع قال: جاء عبد اللّٰه بن عمر رضی اللہ عنہ إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية، فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة. فقال: إنّي لم آتك لأجلس، أتيتُك لأحدثك حديثًا سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”من خلع يدًا من طاعةٍ لقي اللّٰه يوم القيامة لا حُجَّةَ له، ومن مات وليس في عنقه بيعةٌ مات ميتةً جاهليةً“. (صحيح مسلم، باب وجوب الملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱).

صحیح بخاری کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے خدام اور رشتہ داروں کو جمع فرماکر یہ نصیحت فرمائی کہ یزید کی بیعت پر قائم رہو۔

عن نافع قال: لما خلع أهلُ المدينة يزيدَ بن معاوية جمع ابن عمر حشمَه وولَده فقال: إني سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”يُنصَب لكل غادر لواءٌ يوم القيامة“،

وإنّا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإنّي لا أعلم غدرًا أعظم من أن يبايع رجل على بيع الله ورسوله، ثم يُنصَب له القتال، وإني لا أعلم أحدًا منكم خلعه، ولا بايع في هذا الأمر إلا كانت الفيصل بيني وبينه". (صحيح البخاري، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج، رقم: ۷۱۱۱)

وقال صخر بن جويرية، عن نافع قال: لما خلع أهل المدينة يزيد جمع ابن عمر بنيه وأهله، ثم تشهد وقال: أما بعد، فإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة يقال: هذه غدرة فلان، وإن من أعظم الغدر – إلا أن يكون الإشراك بالله – أن يبايع رجل رجلا على بيع الله ورسوله ثم ينكث" فلا يخلعن أحد منكم يزيد. (مسند أحمد، رقم: ۵۰۸۸. تاريخ الإسلام للذهبي ۲۷۴/۵، واللفظ للذهبي)

مسند احمد کی یہ سند صحیح ہے، بلکہ علی شرط الشیخین ہے، جیسا کہ شیخ شعیب ارناؤط نے تعلیق میں لکھا ہے۔

محمد بن حنفیہ نے یزید کی توثیق کی اور شراب نوشی کا انکار کیا، یہ صحیح سند سے ثابت ہے:

مذکورہ بالا روایت میں صخر بن جویریہ سے روایت کرنے والے راوی اسماعیل ہیں، صخر بن جویریہ کے ایک دوسرے شاگرد شعیب بن الحرب المدائنی ہیں جیسا کہ تہذیب الکمال (۱۳/۱۱۶-۱۱۷) میں مذکور ہے، جنھوں نے اسماعیل کی روایت کے ساتھ یہ اضافہ کیا:

" وزاد فيه المدائني، عن صخر، عن نافع: فمشى عبد الله بن مطيع وأصحابه إلى محمد ابن الحنفية، فأرادوه على خلع يزيد، فأبى، وقال ابن مطيع: إن يزيد يشرب الخمر، ويترك الصلاة، ويتعدّى حكم الكتاب، قال: ما رأيتُ منه ما تذكرون، وقد أقمت عنده، فرأيته مواظبًا للصلاة، متحرِّيًا للخير، يَسأل عن الفقه". (تاريخ الإسلام للذهبي ۲۷۴/۵)

تو سند یوں ہے: قال الإمام أحمد: حدثني شعيب بن حرب المدائني، عن صخر، عن نافع ...

اور شعیب بن حرب المدائنی ثقہ راوی ہیں، جیسا کہ سیر أعلام النبلاء (۱۸۸/۹) میں مذکور ہے، اور مدائنی سے آگے سند مسند احمد کی طرح ہے جو کہ صحیح ہے؛ لہٰذا جو لوگ کہتے ہیں کہ مدائنی کی انکارِ شربِ خمر کی روایت ثابت نہیں، یا اس کی سند صحیح نہیں، یا سند ہی نہیں، یہ بات درست نہیں۔

معلوم ہوا کہ یزید احکام اسلام کی رعایت کرتے تھے؛ اس لیے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے ایسا فرمایا اور اس کو

بڑی غداری قرار دیا کہ کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد اس کو توڑ دیا جائے۔

اور یہ معاملہ صرف عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ اہل بیت النبوۃ کے تمام لوگ یزید کی بیعت پر قائم رہے اور بیعت توڑنے والوں کی برابر مخالفت کرتے رہے۔ نیز آل ابی طالب اور بنو عبد المطلب میں سے کسی نے بھی ایام حرہ میں یزید کے خلاف خروج نہیں کیا؛ چنانچہ علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

"وقد كان عبد الله بن عمر بن الخطاب وجماعات أهل بيت النبوة ممن لم ينقض العهد، ولا بايع أحدًا بعد بيعته ليزيد... ولم يخرج أحد من آل أبي طالب ولا بني عبد المطلب أيام الحرة". (البداية والنهاية ٢٣٢/٨-٢٣٣)

ابن خلدون لکھتے ہیں: "فلو قد عهد (معاوية) إلى غيره (أي: يزيد) اختلفوا عليه، مع أنّ ظنهم كان به صالحًا، ولا يرتاب أحدٌ في ذلك". (تاريخ ابن خلدون ٢٥٧/١)

عبداللہ بن مطیع اور محمد بن الحنفیہ کے درمیان جو بات چیت ہوئی اس کی پوری عبارت پڑھنے کے بعد یزید پر الزامات کافور ہو جاتے ہیں۔ يقول الحافظ ابن كثير: "إن عبد الله بن مطيع داعية عبد الله بن الزبير مشى في المدينة هو وأصحابه إلى محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بابن الحنفية، فأرادوه على خلع يزيد فأبى عليهم، فقال ابن مطيع: إن يزيد يشرب الخمر ويترك الصلاة ويتعدى حكم الكتاب. فقال لهم: ما رأيتُ منه ما تذكرون، وقد حضرته وأقمت عنده فرأيته مواظبًا على الصلاة متحريًا للخير يسأل عن الفقه ملازمًا للسنة. قالوا: ذلك كان منه تصنعًا لك. فقال: وما الذي خاف مني أو رجا حتى يظهر لي الخشوع، أفأطلعكم على ما تذكرون من شرب الخمر؟ فلئن كان أطلعكم على ذلك إنكم لشُركاؤه، وإن لم يكن أطلعكم فما يحل لكم أن تشهدوا بما لم تعلموا. فقالوا: إنه عندنا لحق وإن لم نكن رأيناه. فقال لهم: أبى الله ذلك على أهل الشهادة، فقال: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾ ولستُ من أمركم في شيء. قالوا: فلعلك تكره أن يتولى الأمر غيرك، فنحن نوليك أمرنا. قال: ما استحل القتال على ما يريدونني عليه تابعًا ولا متبوعًا". (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، ص٢٢٧. وانظر: البداية والنهاية ٢٣٣/٨)

ان سب روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جلیل القدر صحابہ کرام نے یزید کی بیعت کی ہوئی تھی اور یہ بیعت جبری بیعت نہیں تھی، بلکہ یزید کو صحیح معنوں میں امیر المؤمنین سمجھ کر بیعت کی گئی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ جب ایام حرہ میں کچھ لوگوں نے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے ساتھیوں کے ورغلانے پر یزید کی بیعت توڑی تو حضرت عبداللہ بن

عمر رضی اللہ عنہ، خاندان ابی طالب، بنوعبد المطلب اور خاندان نبوت کے دوسرے افراد نے لوگوں کو بیعت توڑنے سے روکا بھی اور خود بھی اس بیعت پر قائم رہے؛ حالانکہ اس وقت ان کے لیے بیعت توڑنے کا سنہری موقع تھا؛ لیکن چونکہ انھوں نے دلی خلوص سے بیعت کی ہوئی تھی؛ اس لیے خود بھی یزید کی بیعت پر قائم رہے اور دوسروں کو بھی یزید کی بیعت توڑنے سے روکتے رہے۔ اور خود سیدنا حسین رضی اللہ عنہ نے بھی مجمع عام میں یزید کی بیعت کا وعدہ فرمایا تھا؛ لیکن عبد اللہ بن زبیر کے سلسلے میں مشغولی کی وجہ سے حکام آپ سے بیعت نہ لے سکے اور پھر آپ مکۃ المکرّمہ چلے گئے۔ اور میدان کربلا میں بھی آپ نے جو تین شرائط پیش کی تھیں ان میں ایک شرط یہ تھی کہ انھیں شام جاکر یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے دیا جائے، جیسا کہ اہل سنت اور شیعہ علما کی متعدد کتابوں میں لکھا ہے۔ خود ابومخنف شیعہ کا اقرار ہے کہ حضرت حسین کربلا سے واپسی چاہتے تھے:

"قال أبو مخنف: وأما ما حدثنا به المجالد بن سعيد، والصقعب بن زهير الأزدي وغيرهما من المحدثين، قالوا: إنه قال: اختاروا مني خصالا ثلاثا: إما أن أرجع إلى المكان الذي أقبلت منه، وإما أن أضع يدي في يد يزيد بن معاوية فيرى فيما بيني وبينه رأيه، وإما أن تثيروني إلى أي ثغر من ثغور المسلمين شئتم، فأكون رجلا من أهله، لي ما لهم، وعليَّ ما عليهم". (تاريخ الطبري ٥/٤٣١. الكامل في التاريخ ٤/١٦٤. مقتل الحسين لأبي مخنف ١/١٤٢. كلمات الإمام الحسين لمحمود شريفي ٢/١١٢. تنزيه الأنبياء للشريف المرتضى، ص ٢٦١)

گزشتہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یزید کو شارب الخمر یا فاسق وفاجر کہنا درست نہیں۔ نیز وہ خیر القرون کا زمانہ تھا، اگر مسلمانوں کے سربراہ اور لیڈر شراب پیتے ہوں تو پھر امت کا کیا حال ہوگا؟! نیز یزید تابعی ہے اور حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "سمعتُ رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تمَسُّ النارُ مسلمًا رآني، أو رأى مَن رآني". (سنن الترمذي، باب ما جاء في فضل من رأى النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٣٨٥٨)

نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لا يزال الإسلام عزيزًا إلى اثني عشر خليفة، كلهم من قريش". (صحيح مسلم، رقم: ١٨٢١)

اور یزید بھی ان بارہ خلفا میں داخل ہے۔ (فتح الباري ١٣/٢١٢)

نیز ابن کثیر رحمہ اللہ نے "ملِك يوم الدين" کی قراءت میں یزید کو بطور حجت ذکر کیا ہے: "عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية وابنه يزيد بن معاوية كانوا يقرأون ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾". (تفسير ابن كثير ١/٢٧)

نیز الترغیب والترہیب للمنذری میں بحوالہ مراسیل ابی داود یزید بن معاویہ سے یہ مرسل روایت مروی ہے:
عن يزيد بن معاوية أنه كتب إلى أهل البصرة سلام عليكم أما بعد: فإن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم زمامًا من شعر من مغنم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سألتني زمامًا من نار لم يكن لك أن تسألنيه، ولم يكن لي أن أعطيه". (الترغيب والترهيب ۲/۲۰۳)

اس پر شیخ یونس صاحب نے تبصرہ کیا کہ شاید یہ بعض نسخوں میں ہو؛ اس لیے کہ موجودہ مراسیل ابی داود میں نہیں اور لکھا ہے کہ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں یزید کو رجال مراسیل میں شمار کیا ہے۔ (اليواقيت الغالية في تحقيق الأحاديث العالية ۱/۳۸٦، للشيخ محمد يونس محدث مظاهر العلوم سهارنفور)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "ثم وجدت له (أي: يزيد بن معاوية) رواية في مراسيل أبي داود، وقد نبهت عليها في الاستدراك على الأطراف". (تهذيب التهذيب ۱۱/۳٦۰)

خلیفہ بن خیاط نے لیث بن سعد سے نقل کیا: "قرء على ابن بكير وأنا أسمع عن الليث قال: توفي أمير المؤمنين يزيد في سنة أربع وستين ". (تاريخ خليفة بن خياط، ص۲۵۳)

اس روایت میں لیث بن سعد نے یزید کو امیر المومنین کے لقب سے ملقب کیا۔

امام غزالی فرماتے ہیں: "أما الترحم عليه فجائز، بل هو مستحب، بل هو داخل في قولنا في كل صلاة "اللّٰهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات"، فإنه كان مؤمنًا". (وفيات الأعيان ۳/۲۸۹. فوات الوفيات ٤/۳۳۰)

یعنی ان کو رحمۃ اللہ علیہ کہنا جائز؛ بلکہ مستحب ہے؛ بلکہ وہ "اللّٰهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات" میں داخل ہیں۔

ابن عساکر کے استاذ ابو الفضل محمد بن محمد فرماتے ہیں: "رأيتُ يزيدَ بن معاوية في النوم فقلتُ له: أنت قتلتَ الحسينَ؟ فقال: لا! فقلتُ له: هل غفر الله لك؟ قال: نعم، وأدخلني الجنة". (البداية والنهاية :۸/۲۳٦).

ابو الفضل کہتے ہیں: میں نے یزید کو خواب میں دیکھا اور ان سے دریافت کیا کہ کیا آپ نے حسین کو قتل کیا؟ کہا: نہیں، پس میں نے کہا: کیا اللہ تعالی نے آپ کی مغفرت فرمائی؟ کہا: جی اور مجھے جنت میں داخل کیا۔

ابو بکر ابن العربی العواصم من القواصم میں لکھتے ہیں: "فإن قيل: كان يزيد خمارًا. قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدول بعدالته". (العواصم من القواصم، ص۲۳۳-۲۳٤)

اگر کوئی کہے کہ یزید شرابی تھا۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ اس الزام کے لیے دو گواہ چاہئیں، دو گواہ کہاں

ہیں؟!؛ بلکہ ان کی عدالت پر عادل گواہ موجود ہیں۔

حافظ عبدالغنی مقدسی فرماتے ہیں: ”خلافته صحيحة. وقال بعض العلماء: بايعه ستون من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم ابن عمر“. (ذيل طبقات الحنابلة ٣/٥٥)

یزید کی خلافت صحیح تھی اور بعض علما نے کہا کہ ساٹھ صحابہ نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی جن میں ابن عمر شامل ہیں۔

بلکہ خود حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کو امیر المؤمنین کے معزز لقب سے ملقب فرمایا؛ ”وكان بعث إليه عمرَ بن سعد وشمر بن ذي الجوشن وحصين ابن نمير، فناشدهم الحسين الله والإسلامَ أن يسيروه إلى أمير المؤمنين يزيد فيضع يده في يده“. (تاريخ الطبري ٥/٣٩٢. البداية والنهاية ٨/١٧٠. ورجال إسناد الطبري ثقات)

عبیداللہ بن زیاد نے حضرت حسین کے پاس عمر بن سعد، شمر اور حصین کو بھیجا تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے ان سے اللہ اور اسلام کے واسطے مطالبہ کیا کہ مجھے امیر المؤمنین یزید کے پاس جانے دو؛ تاکہ میں اپنا ہاتھ ان کے ہاتھ میں رکھ دوں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے بھی یزید کے لیے رحمۃ اللہ علیہ کا لفظ استعمال کیا؛ قال ابن شوذب سمعت إبراهيم بن أبي عبد يقول: سمعت عمر بن عبد العزيز يترحم على يزيد بن معاوية“. (لسان الميزان ٦/٢٩٤)

اشکال: عمر بن عبدالعزیز نے اس شخص کو ٢٠ کوڑے لگوائے جنھوں نے یزید کو امیر المؤمنین کہا؛ ”فذكر رجل يزيد فقال: قال أمير المؤمنين يزيد بن معاوية، فقال (أي: عمر بن عبد العزيز): تقول أمير المؤمنين، وأمر به فضرب عشرين سوطًا“. (تاريخ الإسلام للذهبي ٥/٢٧٥)

جواب (١): ذہبی نے یہ حکایت محمد بن متوکل المعروف بابن السری سے نقل کی۔ محمد بن المتوکل کی وفات ٢٣٨ھ میں ہے اور ذہبی کی ولادت ٦٧٣ھ میں ہے، درمیان میں ساڑھے چار سو سال ہیں۔

(٢) ابن ابی السری کو معدودے چند افراد نے ثقہ کہا؛ لیکن ابو حاتم، ابن عدی، ابو علی غسانی، ابن القیسرانی، ابن جوزی اور حافظ ابن رجب وغیرہ نے ان پر کلام کیا۔

اس کی تفصیل شیخ ابوفوزان کی کتاب ”یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ“ کے صفحہ ٦٨٨ سے ٦٩٩ تک دیکھ لیں۔

یاد رکھیں کہ ابوفوزان صاحب کی سب تحریرات سے ہم متفق نہیں۔ یہاں بھی انھوں نے مالک الدار رحمہ اللہ کو

بلاوجہ درمیان میں گھسیٹ کرخواہ مخواہ مجہول کہا؛ حالانکہ خلیلی نے الارشاد (۳۱۳/۱) میں لکھا ہے: "تابعيٌّ، قديمٌ، متّفَقٌ عليه، أثنى عليه التابِعون".

بعض اکابر کا یزید کو عاصی اور فاسق کہنا:

مولانا امین اکاڑوی رحمہ اللہ نے تجلّیات صفدر میں لکھا ہے کہ ہمارے اکابر جیسے حضرت مولا قاسم نانوتویؒ اور حضرت گنگوہیؒ نے یزید کو عاصی اور فاسق لکھا ہے۔

جواب: یہ بات ٹھیک ہے کہ انھوں نے کہا؛ لیکن انھوں نے کس بنیاد پر نقل کیا؟ ان کی بنیاد تاریخی روایات ہیں، جو واقدی، کلبی اور ابومخنف کے واسطے سے ہیں۔ اور جب بنیاد ہی کمزور ہے تو بات ہی ختم ہوگئی۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل" (باقیات فتاوی رشیدیہ، ص ۵۲۶۔ شہاب ثاقب، ص ۲۰).

یہ مشہور روایت موضوعی ہے۔ حافظ ابن حجر، دمیری، زرکشی، سیوطی، سخاوی اور شوکانی نے "لا أصل له" کہا ہے۔ (المقاصد الحسنة، رقم: ۷۰۲. الدرر المنتثرة، رقم: ۲۹٤. الفوائد المجموعة، رقم: ٤٧). اور محمد بن محمد درویش نے موضوع کہا ہے۔ (أسنى المطالب، رقم: ۸۸۹)

حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ نے روایت مشہورہ لیا، اور جب اس مشہور روایت کی بنیاد ہی نہیں، تو حضرت گنگوہیؒ اور حضرت مدنیؒ کی تغلیط بھی نہیں؛ بلکہ اس روایت کی تغلیط ہوگی۔

"حکایات اولیا" میں ہے کہ ایک مرتبہ مولانا گنگوہی نے حاضرین مجلس سے فرمایا کہ مولانا قاسم کو گلاب سے زیادہ محبت تھی، جانتے بھی ہو کیوں تھی؟ ایک صاحب نے عرض کیا کہ ایک ضعیف حدیث میں آیا ہے کہ گلاب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عرق مبارک سے بنا ہوا ہے۔ فرمایا: ہاں، اگرچہ حدیث ضعیف ہے؛ مگر ہے تو حدیث۔ (حکایات اولیا، ص ۲۴۹)

محدثین نے اس حدیث کو موضوعی لکھا ہے۔ ملا علی قاری موضوعات صغیر میں لکھتے ہیں: "الورد الأبيض خلق من عرقه صلى الله عليه وسلم، والأحمر من عرق جبريل، والأصفر من عرق البراق. مذكور في مسند الفردوس وغيره. قال النووي: لا يصح. وقال آخرون: موضوع". (المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ص ۲۰۳)

اس کی تعلیق میں شیخ عبد الفتاح ابوغدہ لکھتے ہیں کہ نووی کے لا یصح اور دوسروں کے موضوع کہنے کا مطلب ایک ہے۔

سخاوی نے المقاصد الحسنہ، ص ۱۳۰ میں حافظ ابن حجر سے "إنه موضوع" نقل کیا۔ مختصر المقاصد الحسنہ میں

علامہ زرقانی لکھتے ہیں: "إن الورد الأبيض خلق من عرقي" إلى آخر الحديث موضوع. (ص ۹۱)

اب اگر کوئی اس روایت کو موضوعی کہہ دے تو یہ اکابر کی نقل کی تغلیط نہیں؛ کیونکہ انھوں نے تو کسی کتاب سے نقل کیا ہوگا؛ بلکہ بنیاد کی تغلیط یا بیخ کنی ہے۔

اسی طرح عقیقہ کی ہڈیوں کی بارے میں حضرت گنگوہی نے تحریر فرمایا کہ نہ توڑنے کی کوئی روایت نہیں۔ (باقیات فتاوی رشیدیہ ۲۳۷)

حالانکہ ابوداود کی مراسیل (رقم: ۳۷۹) میں مرسل روایت ہے۔ اسی طرح مستدرک حاکم (رقم: ۷۵۹۵) میں بھی ضعیف روایت ہے؛ لہٰذا حضرت گنگوہی کا مطلب یہ ہوگا کہ صحیح مرفوع روایت نہیں ہے۔ فتاوی دار العلوم زکریا ۶/ ۴۹۷ ملاحظہ کیجئے۔

اسی طرح حضرت گنگوہی نے باقیات فتاوی رشیدیہ میں ہاروت ماروت کے قصے کے ثبوت کی طرف میلان ظاہر فرمایا۔ (باقیات فتاوی رشیدیہ ۵۱۴) لیکن حضرت تھانوی اور بیضاوی وغیرہ اس کا انکار فرماتے ہیں، تو اس میں بھی قصے کی تغلیط ہوتی ہے اکابر کی تغلیط نہیں کہ انھوں نے کتابوں سے نقل فرمایا۔

اسی طرح حضرت مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے فضائل نماز میں یہ روایت نقل فرمائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا گیا کہ جو شخص نماز کو قضا کر دے گو بعد میں پڑھ بھی لے پھر بھی اپنے وقت پر نہ پڑھنے کی وجہ سے ایک حقب جہنم میں جلے گا اور حقب کی مقدار اسی (۸۰) برس کی ہوتی ہے اور ایک برس تین سو ساٹھ دن اور قیامت کا ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہوگا، تو ایک حقب کی مقدار دو کروڑ اٹھاسی لاکھ برس ہوئی۔ (فضائل نماز، ص ۳۳۰)

علمائے حدیث کو اس حدیث کا اَتا پتا نہیں ملا۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے اس واقعہ کو مجالس الابرار سے نقل فرمایا جو وعظ ونصیحت کی کتاب ہے۔ اگر کوئی اس حدیث کو موضوعی کہے گا تو یہ مجالس الابرار کی روایت کا رد ہوگا۔

نیز حضرت شیخ رحمہ اللہ نے فضائل نماز (ص ۳۸۱) پر حضرت علی کی نماز کا قصہ لکھا ہے کہ ان کے پاؤں میں تیر پھنس گیا تھا، حالت نماز میں وہ نکالا گیا اور ان کو پتا بھی نہیں چلا۔

یہ واقعہ شیعوں کی کتابوں میں مرقوم ہے، اہل سنت کی کتابوں میں ہمیں نہیں ملا؛ بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے منہاج السنہ میں اس واقعے کی تردید کی ہے۔ حسن بن ابی الحسن الدیلمی الشیعی نے لکھا ہے: "وكان إذا توجه إلى الله تعالى توجه بكليته وانطع نظره عن الدنيا وما فيها حتى لا يبقى يدرك الألم، لأنهم كانوا إذا أرادوا إخراج الحديد والنشاب من جسده الشريف تركوه حتى يصلي، فإذا اشتغل بالصلاة وأقبل على الله أخرجوا الحديد من جسده ولم يحس به". (إرشاد القلوب ۲/ ۲۲) نیز سید ہاشم بحرانی نے حلیۃ الأبرار (۲/ ۱۸۰) پر اور عباس قمی نے منتہی الآمال (ص ۲۱۷) پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ منقبت لکھی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”وما ذكر من إخراج الحديد من جسده فكذب، فإن عليًّا لم يعرف أنه دخل فيه حديد“. (منها السنة ٤/١٣٤)

تو اس واقعہ کی تردید درحقیقت کتب شیعہ کی تردید ہے، حضرت شیخ نے اس کی شہرت کی وجہ سے اس واقعہ کو نقل فرمایا۔

یزید پر فسق و فجور کے اتہامات کا جائزہ:

یزید پر فسق و فجور کے اتہامات ثابت نہیں، یہ سب چیزیں کچھ تو سبائیوں نے مشہور کیں اور کچھ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دعوئے خلافت کے وقت ان کے داعیوں نے یزید کی پوزیشن اور وقار کو کم کرنے کے لیے پھیلائیں جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے محمد بن حنفیہ کے حوالے سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے داعی عبداللہ بن مطیع وغیرہ نے یزید پر شراب پینے کا الزام لگایا؛ لیکن اپنے ذاتی علم کی بنا پر نہیں؛ بلکہ سنی سنائی باتوں سے۔

یزید کے نیک سیرت ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کے علاوہ اکثر صحابہ نے ان کی بیعت کی، اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی کربلا میں آپ کی بیعت کے لیے راضی ہو چکے تھے؛ بلکہ مدینہ منورہ میں یزید کے لیے بیعت لینے والے جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے پاس بیعت کے لیے پہنچے تو آپ نے آئندہ کل مجمع عام میں بیعت کا وعدہ فرمایا اور آپ اس روز مدینہ میں موجود بھی رہے؛ لیکن بیعت لینے والے عبداللہ بن زبیر کے سلسلے میں مشغول رہے اور اس کے بعد والی رات کو آپ مکہ مکرمہ کے لیے روانہ ہو گئے؛ اس لیے رسمی بیعت کا عمل نہ ہو سکا۔ اگر یزید کا ذاتی کردار یہی ہوتا جو تاریخی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فسق و فجور کی زندگی بسر کرتے تھے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی یہ جماعت کبھی بھی ان کے ہاتھ پر بیعت خلافت نہ کرتی اور کبھی بھی ان کو قرون مشہود لہا بالخیر میں مسلمانوں کا امام اور خلیفہ نہ ہونے دیتی اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے بھائی محمد بن حنفیہ رضی اللہ عنہ کبھی بھی ان کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی اتباع کرنے والا پابند صلاۃ اور صالحین میں شمار نہ کرتے۔

اور سیدنا حسین رضی اللہ عنہ کے چچا زاد بھائی اور بہنوئی اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بڑے بھائی سیدنا جعفر طیار کے صاحبزادے عبداللہ بن جعفر اپنی صاحبزادی ام محمد کا نکاح کبھی بھی یزید بن معاویہ سے نہ کرتے۔ (جمهرة أنساب العرب لابن حزم، ص ٦٩)

اور نہ ہی خود سیدنا حسین رضی اللہ عنہ اور دیگر جلیل القدر صحابہ یزید کی زیر قیادت جہادِ قسطنطنیہ میں شمولیت فرماتے۔

کسی بات کے ثبوت کے لیے دو گواہوں کی گواہی ضروری ہے۔ عبداللہ بن مطیع نے جب یزید پر شرب خمر کا

الزام لگایا تو محمد بن حنفیہ نے ان سے کہا: کیا آپ نے انھیں شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے؟ تو ابن مطیع نے نہ تو یہ کہا کہ انھوں نے شراب پیتے ہوئے دیکھا ہے اور نہ ہی اس بات پر کسی ایک کو بھی گواہی کے لیے پیش کر سکے۔ (البدایۃ والنہایۃ ۸/۲۳۳) محمد بن حنفیہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے: ''شنیدہ کے بود مانند دیدہ''۔

ابن عربی لکھتے ہیں: ''**فإن قيل: كان يزيد خمارًا. قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدول بعدالته: فروى يحيى بن بكر عن الليث ابن سعد، قال الليث: "توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا" فسماه الليث "أمير المؤمنين" بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم، ولولا كونه عنده كذلك ما قال إلا "توفي يزيد"**''. (العواصم من القواصم، ص ۲۳۳-۲۳٤)

محبّ الدین خطیب فرماتے ہیں: یزید سے متعلق خبروں کی جس روز تحقیق کی جائے گی، اور لوگوں کو اس کی زندگی کے حقیقی حالات معلوم ہوں گے، تو ان پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ وہ ان بہت سے لوگوں سے کمتر نہیں تھا، تاریخ جن کی مدح سرائی کرتی اور ان کی خوبیوں کے گن گاتی ہے۔

''**إن يزيد يوم تمحص أخباره، ويقف الناس على حقيقة حاله كما كان في حياته، يتبين من ذلك أنه لم يكن دون كثيرين ممن تغني التاريخ بمحامدهم، وأجزل الثناء عليهم**''. (حاشية العواصم من القواصم، ص ۲۲۱)

یزید میں صالحیت اور خدمت خلق کا جذبہ تھا، نہ کہ حکومت کا نشہ۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ اگر کبھی زمام خلافت میرے ہاتھ میں آئی تو میں بھی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی طرح عادلانہ اور صالحانہ حکومت چلاؤں گا؛ چنانچہ علامہ ابن کثیر نے ابن ابی الدنیا سے سنداً نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید سے پوچھا کہ اگر تمہیں والی بنا دیا جائے تو تم کس طرح حکومت کرو گے؟ - باپ کا سوال یہ معلوم کرنے کے لیے تھا کہ بیٹے کے قلب میں قیصر وکسریٰ کی اتباع کا جذبہ ہے یا ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی پیروی کا - بیٹے نے جواب دیا کہ خدا کی قسم! میں بھی وہی عمل کروں گا جو عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے کیا تھا۔

''**أن معاوية قال ليزيد: كيف تُراك فاعِلًا إنْ وُلِّيتَ؟ قال: يُمتِع اللّٰه بك يا أمير المؤمنين، قال: لَتُخبِرنّي، قال: كنتُ واللّٰه يا أبهْ عاملًا فيهم عمل عمر بن الخطاب. فقال معاوية: سبحان اللّٰه يا بنيَّ واللّٰه لقد جهدت على سيرة عثمان بن عفان فما أطقتها، فكيف بك وسيرة عمر؟**''. (البداية والنهاية ٥/۲۲۹)

یہ جواب یزید کی صفائی قلب اور نیک نیتی کی غمازی کرتا ہے اور ان لوگوں کی پرزور تردید کرتا ہے جو ان پر

فسق وفجور میں مبتلا ہونے کے اتہامات لگاتے ہیں۔

حدیث:" أعوذ بالله من رأس الستين ..." کی تحقیق:

اشکال: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:" أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبيان ". میں ۶۰ ھ کی ابتدا اور بچوں کی حکمرانی سے پناہ مانگتا ہوں ۔ ۶۰ ھ یزید کی حکومت کی ابتدا ہے۔ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی دعا قبول ہوئی اور ۵۹ ھ میں وفات پا گئے۔ (یزید کی شخصیت، بحوالہ فتح الباری ۱/ ۲۱۶)

جواب: تلاش بسیار کے بعد بھی ہمیں یہ الفاظ احادیث کے مآخذ میں نہیں ملے۔ہاں یہ الفاظ ملتے ہیں: "تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان". أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ٥/ ٤٩، رقم: ١٩٠٨٢. وأحمد، رقم: ٨٣١٩ و ٨٣٢٠ و ٨٦٥٤. والبزار، رقم: ٣٣٥٨. وابن عدى في الكامل ٨/ ٨١ من طرق عن كامل أبي العلاء قال : سمعت أبا صالح مؤذنا كان يؤذن لهم قال سمعت أبا هريرة يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: فذكره. وقال البزار: لا نعلم رواه عن أبي هريره إلا أبو صالح هذا ولا نعلم رواه عنه إلا أبو كامل .

اس روایت کی سند میں کامل بن العلاء ہے، امام عجلی اور یحییٰ بن معین اور یعقوب بن سفیان نے ان کی توثیق کی ہے۔امام نسائی نے تضعیف کی ہے اور ایک جگہ لا بأس به کہا۔ابن عدی نے کہا: "رأيتُ في بعض رواياته أشياء أنكرتها، وأرجو أنه لا بأس به". (تحرير تقريب التهذيب في ترجمة كامل ٣/ ١٩١)

کامل کے شیخ ابو صالح مولی ضباعہ ہیں جن کو تحریر تقریب التہذیب میں مجہول لکھا ہے:"بل مجهول فقد تفرد بالرواية عنه كامل أبو العلاء، وذكره ابن حبان وحده في الثقات، ولم نفهم لم لينه المؤلف، والأعجب منه توثيق الذهبي له في الميزان". (تحرير تقريب التهذيب ٤/ ٢١٧)؛ تاہم شیخ ناصر الدین البانی نے سلسلة الأحاديث الصحيحه (٧/ ٥٨٠) میں لکھا ہے کہ سعید بن سمعان، ابو صالح کے متابع ہیں اور وہ ثقہ ہیں، سعید بن سمعان روایت کرتے ہیں: "سمعتُ أبا هريرة يتعوَّذ من إمارة الصبيان والسُّفهاء، فقال سعيد بن سمعان: فأخبرني ابن حسنة الجهني أنه قال لأبي هريرة: ما آية ذلك؟ قال: أنْ تقطع الأرحام، ويُطاع المُغوي، ويُعصَى المرشِدُ". (الأدب المفرد، رقم: ٦٦)

ماقبل کلام سے معلوم ہوا کہ حدیث میں ۷۰ کی ابتدا اور امارة الصبیان سے پناہ کا حکم ہے، یزید کی حکومت سے- جو ۶۰ ھ میں تھی اور خلافت کے وقت ان کی عمر ۳۵ سال تھی- اس کا تعلق نہیں۔سبعین والی روایت مشکوۃ،ص ۳۲۳، البدایہ والنہایہ ۸/ ۲۲۹، اور مجمع الزوائد کتاب الفتن وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روایت میں رأس السبعین اور إمارة الصبیان سے پناہ مانگنے کا حکم فرمایا۔

شیخ علامہ محمد عوامہ مصنف ابن أبی شیبہ کی تعلیق میں تحریر فرماتے ہیں کہ ۷۰ھ کے قرب وجوار میں جو افسوسناک واقعات رونما ہوئے اس حدیث میں ان کی طرف اشارہ ہے اور امارۃ الصبیان کی تشریح اُس حدیث میں موجود ہے جس میں قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر امت کی ہلاکت کی خبر ہے، وہ لکھتے ہیں: ”وكانت في السبعين من الهجرة أحداث ابن الزبير والحجاج إلى أن كان استشهاده رضي الله عنه سنة ۷۳، وأما التعوذ من إمارة الصبيان فيشهد له حديث غلمة من قريش“. (تعليق على حديث: ۳۸۳۹۰)

علامہ سیوطی نے جامع الاحادیث (رقم: ۱۰۸۶۶)، خصائص کبری (۲۰۹/۲) میں اور علی متقی نے کنز العمال (رقم: ۳۰۸۵۴) میں ”تعوذوا بالله من رأس الستين“ نقل فرمایا ہے۔ اس میں ”الستين“ کا لفظ ”السبعين“ سے محرف ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے مسند احمد، مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند ابی یعلی کا حوالہ دیا ہے؛ لیکن مسند ابی یعلی میں یہ حدیث موجود نہیں اور مسند احمد و مصنف ابن ابی شیبہ میں سبعین کا لفظ ہے، ستین نہیں ہے۔

بعض موقوف روایات میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”ويل للعرب من شر قد اقترب على رأس الستين، تصير الأمانة غنيمة، والصدقة غرامةً، والشهادة بالمعرفة، والحكم بالهوى“. (رواه الحاكم في المستدرك، رقم: ۸۴۸۹).

امام احمد، ابو زرعہ دمشقی، امام نسائی اور حافظ ابن حجر وغیرہ نے لکھا ہے کہ امام عبد الرزاق آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ لہٰذا جن لوگوں نے ان سے اختلاط کے بعد روایت کی ہے وہ حجت نہیں۔ اور مذکورہ روایت کو اسحاق دبری نے ان سے اختلاط کی بعد روایت کیا ہے۔ اسحاق بن ابراہیم الدبری عبد الرزاق کے پاس کم عمری میں آئے تھے، جب یہ قرأنا على عبد الرزاق کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے نے پڑھا۔ نیز انھوں نے عبد الرزاق سے منکر روایات بیان کی ہیں۔ کذا فی الکامل لابن عدی (۵۶۱/۱)۔

امام ذہبی نے بھی اسحاق دبری کے بارے میں لکھا ہے: ”سمع من عبد الرزاق تصانيفه، وهو ابن سبع سنين أو نحوها، لكن روى عن عبد الرزاق أحاديث منكرة“. (ميزان الاعتدال ۱۸۱/۱)

دارقطنی نے ”العلل الواردة في الأحاديث النبوية“ میں اس روایت کو مرفوعاً ذکر کیا ہے؛ لیکن موقوف کو اشبہ بالصواب کہا ہے۔ (۳۷۱/۱۰) اور محدثین کے بقول یہ روایت غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

نیز یہ روایت منکر بھی ہے؛ اس لیے کہ یہی روایت دیگر متعدد صحیح طرق سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے؛ لیکن ان میں سن ساٹھ کا ذکر نہیں۔ ملاحظہ کیجئے مسند احمد، حدیث نمبر: ۹۰۷۳، و ۱۰۹۲۶۔ سنن ابی داود، حدیث نمبر: ۴۲۴۹۔ صحیح ابن حبان، حدیث نمبر: ۶۷۰۵۔ مستدرک حاکم، حدیث نمبر: ۸۳۵۷۔

اور اگر اس روایت کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو ماقبل میں سبعین والی روایت کے ساتھ ملانے سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان ایسے فتنے اور حادثات سر اٹھائیں گے جو امت کو لہولہان کردیں گے۔ اور دارقطنی کی روایت میں "ويل للعرب من شر قد اقترب إلى رأس الستين، تكون الصدقة مغرمًا، والأمانة غنيمةً، والشهادة بالمعرفة والحكم بالهوية" کے الفاظ آئے ہیں۔ (العلل الواردة في الأحاديث النبوية ۳۷۱/۱)

۶۰ اور ۷۰ کے درمیان افسوسناک واقعات رونما ہونے کے ساتھ ساتھ قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صدی ختم ہونے کی طرف بھی اشارہ کرتی ہیں؛ چونکہ ایک روایت میں قرن ۱۲۰ سال ہے۔ ہجرت کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر ۵۳ سال تھی، ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان ۱۲۰ سال پورے ہوجاتے ہیں، جس کے بعد تنزل شروع ہوجائے گا اور لوگ صدقہ کو بوجھ اور امانت کو خوان یغما اور گواہیوں کو گاجر کا حلوہ سمجھیں گے، اور گواہیاں اور فیصلے پہچان، دوستی اور اپنی خواہش کی بنیاد پر ہوں گے۔ حضرت زرارہ بن اوفی فرماتے ہیں: "القرن عشرون ومئة سنةٍ، فبُعِث رسولُ الله صلى الله عليه وسلم في قرن وكان آخره موتُ يزيد بن معاوية". (البداية والنهاية ۲۲۹/۸)

طبرانی کی المعجم الأوسط (رقم: ۱۳۹۷) میں مروی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میرے تھیلے میں ایک حدیث ہے اگر میں بیان کروں تو تم مجھے سنگسار کروگے، پھر کہا: "اللّٰهم لا أبلغن رأس الستين، قالوا: وما رأس الستين؟ قال إمارة الصبيان". اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ہے جو شیعہ اور ضعیف ہے۔ تہذیب التہذیب میں علامہ ابن حجر لکھتے ہیں: "وفيه ضعف لا يحتج به". (۳۲۷/۷) ذہبی نے سیر أعلام النبلاء (۲۰۷/۵) میں لکھا ہے: "وقال البخاري وغيره لا يحتج به". عجلی نے کہا: "كان يتشيع، ليس بالقوي".

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں انھوں نے یہ فرمایا کہ میرے پاس علم کے دو تھیلے ہیں، علم کا ایک تھیلا میں نے آپ کے سامنے پھیلا دیا، اگر دوسرے کو پھیلا دوں تو میرا گلا کاٹ دیا جائے گا۔ اس کے بارے میں شارحین حدیث نے لکھا ہے کہ اس میں بعض منافقین کے نام، حضرت عثمان کی شہادت، نوجوان حکمرانوں کے ہاتھوں امت کی بربادی کما قال: "هلاك أمتي على يدي غلمةٍ من قريش" وغیرہ مراد ہیں، جس میں آپس کی لڑائیاں اور وہ افسوسناک واقعات شامل ہیں، جنھوں نے امت کو بہت نقصان پہنچایا تھا۔ انظر عمدۃ القاری للحافظ العینی (۳۶۴/۳)۔ اور بخاری میں ہے: "لو شئتُ أن أقول بني فلان وبني فلان" یعنی دو قبیلے آپس میں مدمقابل ہوں گے، صرف بنو امیہ نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان جو واقعات پیش آئے وہ افسوس ناک ہیں؛ لیکن یزید کو ان کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا؛ بلکہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر بالفرض سن ۶۰ ہجری کا فتنہ مراد ہو تو اس کو یزید کے مخالفین نے برپا کیا تھا اور وہی اس کے ذمہ دار ہیں۔ اور ''رأس السبعين'' میں تو یزید زندہ ہی نہیں تھے۔

نیز یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ جن روایات میں ۶۰ یا ۷۰ سال کا ذکر ہے ان سے مراد ہجری تاریخ ہے، یا اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کو بیان فرمانے کے بعد سے شمار کیا جائے گا، یا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ۶۰ یا ۷۰ ستر سال مراد ہوں گے؟ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ان روایات میں ہجری تاریخ مراد نہیں ہے؛ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں ہجری تاریخ کا رواج ہی نہ تھا؛ اس لیے ان روایات میں ۶۷ یا ۷۷ ہجری یا اس کے بعد کا زمانہ مراد ہونا چاہیے؛ کیونکہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ۷ ہجری میں اسلام قبول کیا۔ اور یزید تو سن ۶۴ ہجری میں اس دنیا سے کوچ فرما چکے تھے۔

نیز سبعة اور سبعون کا استعمال کثرت کے لیے قرآن وحدیث اور کلامِ عرب میں بکثرت آیا ہے، جیسے: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ﴾. (التوبة: ۸۰)، ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوْهُ﴾. (الحاقة: ۳۲) ''من صام يومًا في سبيل الله بَعَّد اللّٰهُ وجهَه عن النارِ سبعين خريفًا''. (صحيح البخاري، رقم: ۲۸۴۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ نبوت سے دور کا زمانہ مراد ہے۔

اور اگر سنہ ۶۰ ہجری ہی مراد لیا جائے تو بھی اس سے یقینی طور پر یزید بن معاویہ کی حکومت مراد نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ یزید کی حکومت سے پہلے اور بعد میں بھی بہت سے فتنے رونما ہوئے ہیں۔ ہاں حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت یزید کے زمانہ حکومت میں ہوئی؛ لیکن آپ کی شہادت نہ تو یزید کے حکم سے ہوئی اور نہ ہی یزیدی فوج کے ہاتھوں؛ بلکہ ان کو شہید کرنے والے کوفی شیعہ ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

قریش کے چند بچوں یا نوجوانوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت اور سن ۶۰ یا ۷۰، اور امارة الصبیان سے پناہ کا مطلب:

حضرت سعید بن عمرو فرماتے ہیں: ''كنتُ جالسًا مع أبي هريرة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، ومعنا مروان، قال أبو هريرة: سمعتُ الصادق المصدوق يقول: ''هَلَكَةُ أمتي على يدَي غلمة من قريش'' فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة: لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان، لفعلتُ''. (صحيح البخاري، رقم: ۷۰۵۸)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری امت کی ہلاکت قریش کے نوجوانوں کے ہاتھ پر ہوگی۔

مروان نے کہا: یہ تو قابل لعنت لوگ ہیں۔ ابو ہریرہ نے کہا: اگر میں چاہوں تو بتلا سکتا ہوں کہ بنی فلان اور بنی فلان ہیں۔

شارحین اس روایت کو بنوامیہ کی مذمت پر محمول کرتے ہیں؛ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے اور ایک ''بنی فلان'' کی جگہ بنو ہاشم اور دوسرے ''بنی فلان'' کی جگہ بنوامیہ رکھ لیں تو یہ معنی ہوں گے کہ بنوامیہ اور بنو ہاشم کی آپس کی چپقلش کے نتیجے میں امت کی بربادی ہوگی۔ اور اس بربادی پر مصلح الامۃ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے نظر فرمائی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کا دسترخوان بچھا دیا اور امت محمدیہ اس خوان سے خوب متمتع ہوئی اور مسلمانوں کی فتوحات کا ستارہ پھر چمکا۔ **فجزاه الله تعالى عن جميع الأمة.**

اور غلمۃ جوانوں کے معنی میں سنن ابی داود میں آیا ہے: **"قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض جهينة وأنا غلام شاب"**. (سنن أبي داود، رقم:٤١٢٧)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس سلسلے میں مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد احادیث مروی ہیں، مثلا ایک حدیث میں آپ مرفوعاً روایت کرتے ہیں: **"تعوذوا بالله من رأس السبعين وإمارة الصبيان"**. (مسند أحمد، رقم: ٨٣١٩)

دوسری حدیث میں آپ فرماتے ہیں: **"اللّٰهم لا أبلغن رأس الستين، قالوا: وما رأس الستين؟ قال إمارة الصبيان"**. (المعجم الأوسط، رقم:١٣٩٧)

تیسری حدیث میں آپ فرماتے ہیں: **"ويل للعرب من شر قد اقترب على رأس الستين"**. (مستدرك حاكم، رقم: ٨٤٨٩)

ان روایت کی اسانید پر کلام چند صفحات پہلے گزر چکا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس معنی کی اور بھی روایات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں، مثلا ایک اور حدیث میں آپ فرماتے ہیں: **"اللّٰهم لا تدركني سنة ستين، ويحكم تمسكوا بصدغي معاوية، اللّٰهم لا تدركني إمارة الصبيان"**. (دلائل النبوة للبيهقي ٦/٤٦٦)

اگر ان تمام روایات کو جمع کیا جائے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت اور اس کے بعد وقوع پذیر ہونے والے فتنوں پر غور کیا جائے تو تین باتیں سامنے آتی ہیں:

۱- بچوں کی امارت سے پناہ مانگنے کی ترغیب۔

۲- قریش کے چند بچوں یا نوجوانوں کے ہاتھوں امت کی ہلاکت۔

۳- سن ۶۰ اور ۷۰، یا اس کے درمیان اور قرب وجوار میں ہونے والے فتنوں اور حوادث سے پناہ مانگنے کی

ترغیب۔

صبیان اور غلمة کے دو معنی ہو سکتے ہیں: ۱-حقیقی معنی، یعنی بچے۔ ۲-مجازی معنی یعنی نوجوان۔

اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی:

۱-وہ لوگ مراد ہوں جو امیر بننے کے وقت بچے ہوں؛ لیکن یہ معنی مراد نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ بنی امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد تک کسی کی بھی عمر خلیفہ بننے کے وقت ۳۳ سال سے کم نہیں تھی؛ البتہ اگر اسے کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہ مانا جائے تو یہ معنی بالکل واضح ہے کہ بچوں کی امارت ان کے ناتجربہ کار ہونے کی وجہ سے مضر ہے اور ہلاکت کا باعث ہے خواہ وہ کسی بھی زمانے میں ہو، اور ان احادیث میں بلاقید زمانہ بچوں کی امارت سے پناہ مانگنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

۲-دوسری صورت یہ ہے کہ اس سے مراد ان لوگوں کی امارت ہو جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان احادیث کے ارشاد فرمانے کے وقت بچے تھے۔ اگر اس صورت کو مراد لیا جائے اور سن ۶۰ و ۷۰ اور اس کے قرب وجوار میں رونما ہونے والے فتنوں پر غور کیا جائے تو بظاہر تین حضرات ان احادیث کا مصداق معلوم ہوتے ہیں:

(۱) عبد اللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہ جو ۴ ہجری میں پیدا ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کے ارشاد فرمانے کے وقت آپ کی عمر ۴ سے ۷ سال کے درمیان ہوگی؛ کیونکہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں جنہوں نے ۷ ہجری میں اسلام قبول کیا ہے۔ (بعض حضرات نے عبد اللہ بن حنظلہ کو کبار تابعین میں شمار کیا ہے۔)

(۲) عبد اللہ بن مطیع رضی اللہ عنہ یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث پاک کے ارشاد فرمانے کے وقت بچے تھے۔

"يقال: إنه (أي: عبد الله بن مطيع) ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان رئيس قريش في وقعة الحرة، اجتمع عليه جمع من أهل المدينة لخلع يزيد بن معاوية، فلما انهزم أصحابه توارى في المدينة، ثم سكن مكة، واستعمله ابن الزبير على الكوفة، فأخرجه المختار بن أبي عبيدة منها، فعاد إلى مكة، فلم يزل فيها إلى أن قُتِل مع ابن الزبير في حصار الحجاج". (تكملة فتح الملهم ۳/۳۴۸. وانظر: تاريخ الإسلام للذهبي ۲/۸۵۳)

عبد اللہ بن مطیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں پیدا ئے ہوئے، واقعہ حرہ میں قریش کے امیر تھے، ساتھیوں کی شکست کے بعد مدینہ میں چھپ گئے، پھر مکہ منتقل ہوئے، عبد اللہ بن زبیر نے ان کو کوفہ کا گورنر بنایا، پھر مختار نے جب کوفہ پر قبضہ کیا تو یہ مکہ آگئے اور عبد اللہ بن زبیر کے ساتھ حجاج بن یوسف کے محاصرہ میں راہی

آخرت بن گئے۔

۶۰ ہجری میں جب یزید خلیفہ بنے اور سوائے عبد اللہ بن زبیر کے سبھی صحابہ وتابعین کے ان کی بیعت تسلیم کر لینے کے بعد سبائی سازش سے متاثر ہو کر عبد اللہ بن حنظلہ اور عبد اللہ بن مطیع نے یزید کے خلاف مدینہ میں بغاوت کر دی، عبد اللہ بن مطیع قریش کے امیر بنے اور عبد اللہ بن حنظلہ انصار کے امیر ہوئے، اور یہ دونوں حضرات اہل مدینہ سے یزید کے خلاف موت پر بیعت لینے لگے، اور ابن حنفیہ، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم جیسے اکابر صحابہ کے سمجھانے پر بھی باز نہ آئے۔ان دونوں حضرات کی امارت اور بغاوت کی خبر سن کر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے قوم کی بربادی کی پیشین گوئی فرمائی۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط، ص ۲۳۷) چنانچہ سبائی سازش کے نتیجے میں ان دونوں حضرات کی بغاوت نے اہل مدینہ کے چین وسکون کو خوف ودہشت میں بدل دیا اور بہت سی جانیں تلف ہوئیں۔

اہل مدینہ کی ہلاکت اور مدنیہ کی حرمت کی پامالی کے اصل ذمہ دار تو سبائی پارٹی کے لوگ ہیں جنھوں نے یہ سازش رچی؛ لیکن یہ لوگ خود سامنے نہیں آئے؛ بلکہ انھوں نے یزید کے بارے میں غلط سلط افواہیں پھیلا کر عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہما اور دوسرے بہت سے اہل مدینہ کو اسلامی حکومت کے خلاف بغاوت پر آمادہ کر لیا۔اور یہ وہی سبائی پارٹی ہے جس نے اکابر صحابہ کے نظریاتی اختلاف کو جمل وصفین جیسے جنگی معرکوں میں بدل دیا تھا، بالآخر بہت سے اہل مدینہ نے یزید کی بیعت توڑ دی اور یہ ان کی اجتہادی خطا تھی۔یاد رہے کہ اکابر صحابہ کرام اس سبائی سازش کو سمجھ رہے تھے، وہ یزید کی بیعت پر باقی رہے اور انھوں نے عبد اللہ بن مطیع اور عبد اللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہما کو سمجھانے کی بھی کوشش کی۔تفصیل واقعہ حرہ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۳) عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ ایک ہجری میں پیدا ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مبارک ارشاد کے وقت یہ بھی بچے تھے اور ان کی عمر ۷ سے ۱۱ سال کے درمیان تھی۔

صحابہ وتابعین کے یزید کی بیعت پر متفق ہونے کے بعد بھی آپ نے یزید کی بیعت نہیں کی اور حرم مکی کو اپنی جائے پناہ بنایا۔آپ نے ابتداءً اسلامی حکومت کی مخالفت نہیں کی؛ کیونکہ آپ کا اختلاف صرف باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے سے تھا، آپ کو یزید کی شخصیت سے کوئی اختلاف نہیں تھا، آپ کا اختلاف تو ان تمام صحابہ کرام سے تھا جو باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے پر راضی تھے۔ابن عباس، ابن عمر، ابو برزہ اسلمی، جندب بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم نے آپ کے اس طرز عمل کی مذمت کی؛ لیکن یہ ایک سیاسی اختلاف تھا، حق وباطل کی لڑائی نہیں تھی، یہی وجہ ہے کہ یزید کے خلیفہ بننے بعد سے ایک طویل عرصے تک نہ تو آپ نے اسلامی حکومت کے خلافت کوئی مزاحمت کی اور نہ ہی اسلامی حکومت نے آپ کے خلاف کوئی کاروائی کی۔

واقعہ کربلا اور واقعہ حرہ کے بعد جب خوارج اور سبائی پارٹی نے اسلامی حکومت کے خلاف ایک بار پھر سازش کا ارادہ کیا اور مسلمانوں کو پھر آپس میں ٹکرانا چاہا تو ان کی نظر عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ پر پڑی؛ اس لیے کہ یہی ایک واحد شخصیت تھی جس نے اب تک یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی تھی؛ چنانچہ انھوں نے آپ کے اس سیاسی اختلاف کو اسلامی حکومت کے مقابلے مین ایک تحریک کی شکل دے دی اور آپ کو اپنا امیر ظاہر کیا اور آپ کا یہ سیاسی اختلاف مزاحمتی تحریک کی صورت میں نمودار ہوا، اور مخالفت بڑھتی گئی، بالآخران خوارج اور سبائی پارٹی کے لوگوں نے ۷۳ھ میں عبداللہ بن زبیر کی امارت میں حکومت کا مقابلہ کیا جس کے نتیجے میں بے شمار جانیں تلف ہوئیں اور حرم مکی کی بے حرمتی ہوئی، جسے دیکھ کر عبداللہ بن عمرو بن العاص نے فرمایا: ”يا ابن الزبير، إياك والإلحاد في حرم الله تبارك وتعالى، فإني أشهد لسمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: يُحِلُّها ويَحُلُّ به رجلٌ من قريش“. (مسند أحمد، رقم: ٦٢٠٠، وإسناده صحيح)

اور آپ کی شہادت کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کی لاش کے پاس کھڑے ہو کر فرمایا::
”واللّٰهِ لَأُمَّةٌ أَنْتَ أَشَرُّهَا لَأُمَّةٌ خَيْرٌ“. (صحيح مسلم، رقم: ٢٥٤٥) آپ بہترین امت کے خطا کار آدمی ہیں۔

یعنی عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی نظر میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اپنے اس اقدام میں خطا کار تھے؛ لیکن اس کے باوجود آپ کے بہت سے فضائل ومحاسن کے حامل ہیں، اور آپ کا یہ اقدام اگر چہ غیر محمود تھا؛ لیکن آپ کی نیت نیک تھی، آپ باپ کی جگہ بیٹے کے خلیفہ بننے کے مخالف تھے اور اس آئین کو بدلنا چاہتے تھے؛ لیکن اکابر صحابہ اور جمہور امت کی رائے آپ کی رائے کے موافق نہیں تھی؛ اس لیے یہ آپ کا اجتہادی اقدام تھا، جس پر آپ اجر کے مستحق ہیں۔

نیز امارۃ الصبیان میں اگر امارت بمقابلہ خلافت لی جائے، یعنی چھوٹی سی حکومت، تو یہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ کی حکومت کی طرف مزید ایک اشارہ ہوگا کہ وہ مکہ میں محصور تھے۔

اور اگر صبیان اور غلمۃ کا مجازی معنی یعنی نوجوان مراد لیا جائے تو اس صورت میں بظاہر واقعہ جمل وصفین کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی عمر اس ارشاد مبارک کے وقت ۳۰ سے ۳۴ کے درمیان تھی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی عمر اس وقت ۲۷ سے ۳۱ کے درمیان تھی اور واقعہ جمل وصفین میں امت کو جو نقصان پہنچا ہے وہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔ اور غلمۃ جوانوں کے معنی میں سنن ابی داود میں آیا ہے: ”قرئ علينا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض جهينة وأنا غلام شاب“. (سنن أبي داود، رقم: ٤١٢٧)

اور ان دونوں واقعات میں حق پر کون تھا، دونوں حضرات، یا ان میں سے کوئی ایک؟ تفصیل شعر نمبر ۳۸

میں گزر چکی ہے۔

اور غلمۃ من قریش والی روایت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے قول "لو شئت أن أقول بني فلان وبني فلان" (صحیح البخاري) سے اس بات کی تائید بھی ہوتی ہے کہ ایک بنی فلان سے بنی ہاشم اور دوسرے بنی فلان سے بنی امیہ مراد ہوں۔

صحیح بخاری کی دوسری روایت (رقم: ۷۰۵۸) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کے راوی عمرو بن سعید نے غلمۃ کا مصداق بنی مروان کو قرار دیا ہے؛ لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ کیونکہ عبد الملک بن مروان ۵۵ سال کی عمر میں خلیفہ بنے، وہ کیسے غلمۃ کا مصداق ہو سکتے ہیں؟!

بعض حضرات نے صبیان اور غلمۃ کا معنی ناتجربہ کار لیا ہے اور اس کا مصداق یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کو قرار دیا ہے؛ لیکن یہ بات اس لیے صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے کہ یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں موجود صحابہ وتابعین میں سے کسی سے بھی ان کے بارے میں ناتجربہ کار ہونے کا ثبوت نہیں ملتا؛ البتہ اس کے برعکس غزوہ قسطنطنیہ جیسے عظیم غزوہ میں آپ کا امیر ہونا اور اس میں حضرت ابن عمر، حضرت ابوایوب انصاری اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم جیسے بہت سے جلیل القدر صحابہ کرام کا شریک ہونا آپ کے تجربہ کار ہونے کی بین شہادت ہے۔

اب رہی ان احادیث سے معلوم ہونے والی تیسری بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سن ۶۰ یا ۷۰ سے پناہ مانگنے کے لیے فرما رہے ہیں اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس سے پناہ مانگ رہے ہیں، تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ۶۰ اور ۷۰ کے درمیان ایسے فتنے اور افسوسناک واقعات رونما ہوئے ہیں جنھوں نے امت کو لہولہان کر دیا۔ اور ان فتنوں کے ذمہ دار وہ لوگ ہیں جنھوں نے یہ فتنے برپا کیے، نہ وہ لوگ جنھوں نے ان فتنوں کا مقابلہ کیا۔

عمرو بن سعید کی ثقاہت اور حرم میں پناہ لینے والے کا حکم:

بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یزید نے مدینہ منورہ پر عمرو بن سعید کو گورنر مقرر کیا جس کے بارے میں حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "كان متألها متكبرا". (البداية والنهاية ۸/۱۱۹) یعنی یہ اپنے آپ کو خدا کی جگہ پر سمجھنے والا بڑا ہی مغرور تھا۔ جب ابوشریح رضی اللہ عنہ نے اس کو مکہ پر چڑھائی سے منع کیا تو اس نے کہا: "أنا أعلم بذلك منك يا أبا شريح، إن الحرم لا يعيذ عاصيًا ولا فارًّا بدم ولا فارًّا بخربة". (صحیح البخاري، رقم: ۱۸۳۲)

جواب: عمرو بن سعید صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ تقریب التہذیب میں ہے: "وليست له في مسلم إلا رواية واحدة". (ص ۹۳) البتہ اس مسئلے میں احناف کے نزدیک عمرو بن سعید غلطی پر تھے اور احناف کا یہی مسلک ہے کہ حرم میں پناہ لینے والے قاتل کو حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا؛ بلکہ نکلنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور محدثین نے ان کو تابعی ثقہ کہا ہے۔

یزید کے بارے میں حدیث کی روشنی میں مغفور لہ ہونے کی بشارت:

یزید کے بارے میں حدیث کی روشنی میں مغفور لہم کی بشارت ہے۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: حدثني أم حرام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يومًا في بيتها، فاستيقظ وهو يضحَك، قالت: يا رسول الله! ما يُضحِكك؟ قال: "عجبتُ من قوم من أُمتي يركبون البحر كالمُلوك على الأسِرَّة". فقلتُ: يا رسول الله! أدعوا الله أن يجعلني منهم، فقال: "أنتِ منهم". ثم نام فاستيقظ وهو يَضحَك، فقال مثل ذلك مرتين أو ثلاثًا. فقلتُ: يا رسول الله! ادع الله أن يجعلني منهم، فيقول: "أنتِ من الأوّلين"، فتزوَّج بها عبادة بن الصامت فخرج بها إلى الغزو، فلما رجعت قُرِّبَتْ دابةٌ لتركبها فوقعت، فاندَقَّتْ عنقُها. (صحيح البخاري، باب ركوب البحر، رقم: ٢٨٩٤).

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: مجھ سے ام حرام نے بیان کیا کہ ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاں قیلولہ کیا اور ہنستے ہوئے بیدار ہوئے، ام حرام نے پوچھا: یارسول اللہ آپ کیوں ہنس رہے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے اپنی امت کے کچھ لوگوں کو اس حال میں دیکھ کر تعجب ہوا کہ وہ سمندر پر اس طرح سوار ہیں جیسے بادشاہ تخت پر ہوتے ہیں۔ میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! اللہ تعالی سے دعا کیجئے کہ مجھے بھی ان میں شامل کردے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تو انہی میں سے ہوگی۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سو گئے اور ہنستے ہوئے بیدار ہوے۔ غرضے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تین بار قیلولہ فرمایا اور ہنستے ہوئے اٹھے۔ ام حرام نے کہا: یارسول اللہ دعا فرمایئے اللہ مجھے ان میں شامل کرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواباً ارشاد فرمایا: تو پہلے لوگوں میں شامل ہوچکی۔ پھر ایسا ہوا کہ عبادہ بن صامت نے ام حرام سے عقد نکاح کیا اور وہ انھیں جہادِ (روم) میں لے گئے، جب وہ جہاد سے لوٹ کر آرہی تھیں اس وقت انھیں بطور سواری جانور پیش کیا گیا، مگر وہ سوار ہوتے وقت گر پڑیں اور ان کی گردن ٹوٹ گئی (اور انتقال کرگئیں)۔

وعن خالد بن معدان أنَّ عمير بن الأسود العنسيَّ حدَّثه أنه أتى عبادة بن الصامت وهو نازل في ساحة حمص، وهو في بناء له، ومعه أُم حرام، قال عمير: فحدَّثتنا أُمّ حرام أنَّها سمعت النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقول: "أوّل جيش من أُمّتي يغزون البحر قد أوجبوا". قالت أُمّ حرام: قلت: يا رسول الله أنا فيهم؟ قال: أنتِ فيهم. ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أوّل جيش مِن أُمّتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم". فقلتُ: أنا فيهم يا رسول الله! قال: "لا". (صحيح البخاري، باب ما قيل في قتال الروم، رقم: ٢٩٢٤).

خالد بن معدان کہتے ہیں کہ عمیر بن اسود عنسی نے ان سے بیان کیا کہ وہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کے پاس گئے، حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ اس وقت حمص کے ساحل پر ایک مکان میں اترے ہوئے تھے۔ ام حرام (جو ان کی زوجہ تھیں) ان کے ساتھ تھیں۔ عمیر کہتے ہیں: ام حرام نے ہم سے حدیث بیان کی کہ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری امت کا پہلا لشکر جو جہاد کے لیے سمندر پر سوار ہوگا اس پر بہشت واجب ہوگی''۔ ام حرام نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا میں بھی ان میں شامل ہونے کی سعادت حاصل کروں گی؟ آپ نے فرمایا: ''ہاں تو بھی ان میں شامل ہوگی''۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''میری امت کا پہلا لشکر جو قیصر روم کے شہر (قسطنطنیہ) میں جہاد کرے گا وہ مغفور ہوگا''۔ (ام حرام کہتی ہیں) میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں بھی ان میں شامل ہوں گی؟ فرمایا: ''نہیں''۔

قال محمود بن الربيع: فحدثتُها قومًا فيهم أبو أيوب صاحبُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوته التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم". (صحيح البخاري، رقم: ۱۱۸۶)

محمود بن ربیع کہتے ہیں: میں نے یہ حدیث ایک مجلس میں بیان کی جس کے شرکا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ابو ایوب رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ یہ روم کے اس غزوہ کا واقعہ ہے جس میں آپ کی وفات ہوئی تھی۔ فوج کے سردار یزید بن معاویہ تھے۔

اس روایت سے واضح ہوا کہ غزوۂ روم کے جس جہاد کے امیر یزید بن معاویہ تھے اس کے منظر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں دیکھا اور خوش ہوئے۔ اگر یزید کا انجام برا ہوتا، تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اظہارِ خوشی کے ساتھ غم بھی ظاہر کرتے اور روتے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی والی مسکراہٹ ضحک اور ہنسنے تک پہنچ گئی اور نہیں روئے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال کے دن پیر کی صبح کو صحابہ کرام کو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا اور خوش ہوئے مسکرائے اور ہنسے، اسی طرح یزید کی امارت میں مجاہدین کی فوج کو دیکھنے پر خوش ہوئے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانۂ خلافت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ قبرس گئے اور فتح ہوئی، دوسری مرتبہ خواب والے لشکر کے امیر یزید تھے، اور اس غزوہ میں عبد اللہ بن عمر، ابو ایوب انصاری، ابن عباس اور حضرت حسین رضی اللہ عنہم کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہ شریک تھے۔ اور کسی نے بھی یزید کی قیادت پر اعتراض نہیں کیا۔ دکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: **"ولم يعترض أحد من الصحابة أو غيرهم على قيادة يزيد في تلك المرحلة، كما أن هذا التصرف من معاوية رضي الله عنه في توليه يزيد هذا الجيش – والذي يضم**

أكـابر الصحابة و أبنائهم و فقهائهم و سادات المسلمين فيه– دلالة على أن معاوية رضي الله عنه يرى في ولده يزيد ملامح النجابة و الكفاء ة التي تؤ هله لقيادة هذا الجيش". (الدولة الأموية ٤٥١/١)

حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ بیمار ہو گئے اور وفات پا گئے۔ یزید بن معاویہ نے ان کا جنازہ حسب وصیت پڑھایا۔ تدفین کے لیے قلعے کی دیوار کے پاس اٹھا کر لے جا رہے تھے، اوپر سے قیصر دیکھ رہا تھا، اس نے یزید کے پاس سفیر بھیجا کہ میں یہ کیا ماجرا دیکھ رہا ہوں؟ لوگ حالت قتال میں ہیں اور چار پائی کو اٹھا کر لے جا رہے ہیں؟ یزید نے کہا: یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہیں، ان کی فرمائش تھی کہ ہم ان کے جسد کو آپ کے شہر کی فصیل کے پاس دفنا دیں۔ قیصر نے کہا: جب آپ واپس چلے جائیں گے تو ہم ان کی لاش کو نکال کر کتوں کے سامنے ڈال دیں گے۔ یزید نے کہا: میں آپ کے ملک کے چھوڑنے سے پہلے آپ کے کانوں میں ایک بات ڈالنا چاہتا ہوں۔ عربی کے الفاظ عجیب ہیں: " إنـي و الـلّــه مــا أردتُ إيـداع بـلادكم حتى أودع كلامي آذانـكـم، فـإنك كـافـر بـالـذي أكرمت هذا له، لئن بلغني أنه نبش قبره أو مثل به لما تركتُ بـأرض الـعـرب نـصـرانيًّا إلا قتلتُه، و لا كنيسة إلا هدمتها، فبعث إليه قيصر: أبوك أعلم بك، فـوحـق المسيح لأحفظنه بيدي". اگر مجھے یہ خبر ملی کہ آپ نے ان کی قبر کی بے حرمتی کی تو میں سرزمین عرب میں نہ کسی مسیحی کو چھوڑوں گا اور نہ کسی چرچ کو۔ قیصر نے کہا: واقعی آپ کے والد آپ کی صلاحیتوں کو خوب سمجھتے تھے، اور مجھے مسیحیت کی قسم! میں اپنی نگرانی میں اس کی حفاظت کروں گا۔ (العقد الفريد ١١٧/٥، الدولة الأموية للصلابي ٤٥٢/١. وانظر: الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار للمقدسي، ص ٧٠–٧١)

حافظ ابن عساکر لکھتے ہیں: "قـال أبوظبيان: غزا أبو أيوب الروم فمرِض، فلما حضر قال: إذا أنا مِتُّ فاحملوني، فإذا صاففتم العدو فادفنوني تحت أقدامكم. (تاريخ دمشق لابن عساكر ٥٨/١٦).

قـال أبـو سـعـيـد الـمـطـيعي وغيره: إنَّ أهل القسطنطينية قالوا ليزيد ومن معه: ما هٰذا؟ نـنبشـه غـدًا. قال يزيد: ذا صاحب نبيّنا صلى الله عليه وسلم أوصَى بهذا لئلا يكون أحد من المجاهدين ومن مات في سبيل الله أقرب إليكم منه. (تاريخ دمشق لابن عساكر: ٦٢/١٦).

جب انھوں نے کہا ہم ان کی لاش کو اکھاڑ دیں گے، تو یزید نے کہا: لإن فـعـلـتـم لأنـزلنّ كلّ جيـش بأرض العرب ولأهدمنّ كلّ كنيسة. (تاريخ دمشق لابن عساكر: ٦٢/١٦).

وفـي البـداية والنهاية: "وكان في جيش يزيد بن معاوية، وإليه أوصَى، وهو الذي صلَّى عليه". (٦٤/٨)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”قال ابن عساكر: حدثنا أبو الفضل محمد بن محمد بن الفضل بن المظفر العبدي قاضي البحرين من لفظه وكتبَه لي بخطِّه قال: ”رأيتُ يزيدَ بن معاوية في النوم فقلتُ له: أنت قتلتَ الحسينَ؟ فقال: لا! فقلتُ له: هل غفر الله لك؟ قال: نعم، وأدخلني الجنة“. (البداية والنهاية :۸/۲۳۶).

اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ غیر نبی کے خواب کو حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ خوشخبری اور بشارت کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

حدیث ام حرام میں مدینہ قیصر سے مراد حمص ہے، یا قسطنطنیہ؟

اشکال: مدینہ قیصر سے مراد حمص ہے، قسطنطنیہ یعنی استنبول مراد نہیں۔

جواب: محققین علما کے نزدیک اس سے مراد استنبول ہے۔مدینۃ الروم اور مدینہ قیصر ایک ہے۔علامہ عینی فرماتے ہیں: ”مطابقته للترجمة في قوله ”يغزون البحر“ لأن المراد من غزو البحر هو قتال الروم الساكنين من وراء البحر الملح. وفي قوله ”يغزون مدينة قيصر“ لأن المراد بها القُسطنطينيَّة، والمشهور عندهم أنها تسمى اصطنبول“. (عمدة القاري ۱۰/۲۴۳)

فیض الباری میں ہے: ”وقسطنطينية، وقد يُطلَق على مطلق النصارى أيضًا، ثم إيطالية وقسطنطينية كانتا بمنزلة واحدة، فلما جرت بينهما ريح الاختلاف جعل الملك العظيم دار مملكته القسطنطينية، وكان مَلِكَهم في زمنه صلى الله عليه وسلم هرقل، وكان نصرانيا“. (فيض الباري شرح صحيح البخاري ۱/۵۰)

اکمال المعلم میں ہے: ”وتخلى قيصر عن الشام، ورجع القهقري إلى داخل بلاده وقواعدها من قسطنطينية ورومية، وافتتحت بلادهما، واحتوى على ملكهما وكنوزهما، كما أخبر عليه السلام“ (إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ۸/۲۳۰)

اس کتاب کی تعلیق میں دکتور یحیٰی اسماعیل لفظ قسطنطينية کے تحت لکھتے ہیں: ”ويقال: قسطنطينة بإسقاط ياء النسب كان اسمها بيزنطية، فنزلها قسطنطين الأكبر وبنى عليها سوارا، فسماها باسمه، وصارت دار ملك الروم، واسمها الحالي استانبول عاصمة تركيا“. (حاشية إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ۸/۴۶۱)

فتح الباری میں حافظ ابن حجر مدینہ قیصر سے حمص مراد لینے کی تردید کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ”وهذا يندفع بأنَّ في الحديث أن الذين يغزون البحر قبل ذلك وأن أم حرام فيهم وحمص كانت قد

فتحت قبل الغزوة التي كانت فيها أم حرام . والله أعلم. قلتُ: وكانت غزوة يزيد المذكورة في سنة اثنتين وخمسين من الهجرة، وفي تلك الغزوة مات أبو أيوب الأنصاري فأوصى أن يُدفَن عند باب القسطنطينية، وأن يُعفَى قبره، ففُعِل به ذلك، فيقال: إن الروم صاروا بعد ذلك يستسقون به". (فتح الباري ۱۰۳/٦)

فتوح الشام (۱۰۹/۱) پر، البدایہ والنہایہ (۲۵/۷) پر، جوامع السیرہ لابن حزم الاندلسی القرطبی الظاہری کے (۳۴۲/۱) پر مذکور ہے کہ حمص کی فتح سنہ ۱۴ ہجری یا سنہ ۱۵ ہجری میں ہوئی اور غزوہ قبرص سنہ ۲۸ ہجری یا سنہ ۲۷ ہجری میں ہوا۔

قال ابن كثير: "وقال ابن اسحاق وغيره: وفي سنة أربع عشرة فُتِحت حمصُ وبعلبكُّ صلحًا على يدي أبي عبيدة في ذى القعدة. قال خليفة: ويقال في سنة خمس عشرة". (البداية والنهاية۲۵/۷)

اور تاریخ اسلام میں ہے: "وورد أنَّ حمص وبعلبك فتحتا صلحًا في أواخر سنة أربع عشرة، وهرب هرقل عظيم الروم من أنطاكية إلى قسطنطنية. وقيل: إنَّ حمص فتحت سنة خمس عشرة". (تاريخ الإسلام ۱۲۸/۳)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "وقال خليفة بن خياط في تاريخه في حوادث سنة ثمان وعشرين: وفيها غزا معاوية البحر ومعه امرأته فاختة بنت قرظةَ، ومع عبادة بن الصامت امرأته أم حرام، وأرَّخها في سنة ثمان وعشرين غير واحد، وبه جزم ابن أبي حاتم، وأرَّخها يعقوب بن سفيان في المحرم سنة سبع وعشرين. قال: وكانت فيه غزاة قبرس الأولى". (فتح البارى ۷۵/۱۱)

یہی بات تقی الدین مقریزی نے "إمتاع الأسماع" میں (۲۱۵/۱۲) پر اور تمیمی نجدی نے "مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم" (۳۰۷/۱) پر لکھی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مدینہ قیصر والی حدیث کی روشنی میں جو صحیح بخاری میں (رقم: ۲۹۲۴) باب ما قيل في قتال الروم میں مذکور ہے مدینہ قیصر کا جہاد ام حرام کی شرکت اور شہادت والے جہاد کے بعد ہے، تو اگر حمص کا جہاد مراد ہوتا تو حمص کی فتح ام حرام والے غزوہ کے بعد ہونا چاہئے، جبکہ غزوہ حمص ام حرام والے غزوہ کے بعد نہیں؛ بلکہ اس سے چودہ (۱۴) سال پہلے ہے، اور مغفور لہ والی حدیث سنانے کے وقت حضرت ام حرام حمص کے ساحل پر موجود تھیں اور حمص فتح ہو چکا تھا۔

صحیح البخاری (رقم: ۲۹۲۴) میں ہے: "أتى عبادة بن الصامت وهو نازل في ساحة حمص، وهو

في بناء له ومعه أم حرام".

ان حوالوں سے واضح ہوا کہ حمص والا غزوہ مراد نہیں۔

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں: "إن الروايات وإن اختلفت في تعيين أول جيش غزوا القسطنطينية، وفيها مجال الاحتمالات؛ لكن معظمها تدل على أن أول جيش غزاها كان تحت إمارة يزيد، وهو مؤيد بروايات في مسند أحمد (۵/۵۲۳) وطبقات ابن سعد (۳/۴۸۵) والبداية والنهاية (۸/۵۹) وكثير من التواريخ". (تكملة فتح الملهم للمفتي محمد تقي ۳/۴۵۷)

اطلس الحدیث میں ہے: "القسطنطينية (مدينة قيصر) حاضرة الدولة البيزنطيَّة (دول الروم الشرقية) بناها قسطنطين الأكبر، وانتقل إليها من رومة التي أضحت حاضرة الروم الغربية. بُنِيتْ على مضيق البوسفور الواصل بين البحر الأسود وبحر مرمرة، تشتهر بمتانة أسوارها، وهي اليوم إسطنبول بعد أن فتحها محمد الفاتح العثماني في سنة ۱۴۵۳م". (اطلس الحدیث، ص۳۰۹ بحوالہ معجم البلدان ۴/۳۴۷)

اور یہی بات یوسف بن عبداللہ الوابل نے اپنی کتاب "أشراط الساعة" کی تعلیق میں صفحہ ۲۱۴ پر لکھی ہے۔

حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے: "فقال (النبيُّ صلى الله عليه وسلم): "أنت من الأولين" يعني جيش معاوية حين غزا قبرص ففتحها في سنة سبع وعشرين أيام عثمان بن عفان، وكانت معهم أم حرام فماتت هنالك بقبرص، ثم كان أمير الجيش الثاني ابنه يزيد بن معاوية، ولم تدرك أم حرام جيش يزيد هذا. (البداية والنهاية ۸/۲۲۹)

مولانا سلیم اللہ خان صاحب فرماتے ہیں: حدیث باب میں مدینہ قیصر سے مراد قسطنطنیہ ہے جو قیصر کا دار الخلافہ اور پایہ تخت تھا۔ (کشف الباری، کتاب الجہاد، ص۱/۶۸۴)

بعض حضرات نے قیصر کا دار الخلافہ حمص کو قرار دیا ہے۔ یہ اس پر محمول ہے کہ جب وہ شام آتا تھا تو اس کا مستقر حمص ہوتا تھا؛ لیکن اصل دار الخلافہ استنبول تھا۔ اور عام طور پر بلاد روم استنبول اور اس کے نواحی کو کہتے تھے۔ مولانائے روم کو اس لیے مولانائے روم کہتے ہیں کہ وہ قونیہ میں قیام پذیر تھے جو ترکی میں ہے۔ اور مسلم کی روایت میں قسطنطنیہ کے متعلق یہ الفاظ آتے ہیں: "جانب منها في البر، وجانب منها في البحر" (صحيح مسلم، رقم: ۲۹۲۰) اور معجم کبیر للطبرانی کی روایت میں "أول جيش من أمتي يغزون جزيرة قيصر مفغور لهم" (۲۵/۱۳۳) آیا ہے۔ اور یہ کیفیت استنبول کی ہے جس کا ایک حصہ سمندر کے جزیرہ کے اندر ہے اور ایک حصہ باہر ہے۔ سل السنان فی الذب عن معاویۃ بن أبي سفیان، ص۲۷۲ لسعد السبیعی ملاحظہ کیجئے۔

مولانا حبیب الرحمن اعظمیؒ لکھتے ہیں: ''اور ان سب شہادتوں سے اونچی اور واجب القبول شہادت حضرت محمود بن الربیع صحابی کی ہے جس کو امام بخاری نے اصح الکتب بعد کتاب اللہ میں اپنی متصل سند سے ذکر کیا ہے:

''فحدثتها قومًا فيهم أبو أيوب صاحبُ رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوته التي توفي فيها، ويزيد بن معاوية عليهم بأرض الروم''. (صحيح البخاري، رقم: ١١٨٦) ناظرین اس بات کو خوب دھیان میں رکھیں کہ یہ شہادت چشم دید اور ایک صحابی رسول کی شہادت ہے اور اصح الکتب میں صحیح و متصل اسناد سے مذکور ہے؛ لہٰذا اس کے بعد بھی مہتمم صاحب یہ کہنے کی جرأت کریں گے کہ یزید کی امارت و قیادت کا دعوی یقینی طور پر ثابت شدہ نہیں''! (تبصرہ بر شہید کربلا، ص ۱۰۳)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا یزید کو قسطنطنیہ بھیجنا جبر و اکراہ نہیں تھا:

بعض علما فرماتے ہیں کہ یزید لہو ولعب میں مبتلا آدمی تھا، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کو زبردستی قسطنطنیہ بھیجا۔ (یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، ص ۳۴)

جواب: یہ واضع الاخبار اور مجہول راویوں کی تاریخی روایت ہے۔ اس روایت کو ابن الاثیر نے ''الکامل'' (۳/ ۵۷) میں بلا سند ذکر کیا ہے؛ البتہ بلاذری نے انساب الأشراف (۵/ ۹۳-۹۴) میں مندرجہ ذیل سند کے ساتھ ذکر کیا ہے:

''حدثني أبو مسعود الكوفي عن عوانة عن أبيه قال: اغزى معاوية الناس في سنة خمسين وعليهم سفيان بن عوف، وأمر يزيد بالغزو فتثاقل واعتلَّ...''. (أنساب الأشراف ٥/ ٩٣-٩٤، ط: دار الفكر)

عوانہ کا باپ الحکم بن عوانہ بن عیاض مجہول ہے۔ ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل (۳/ ۱۲۶) میں بلا کسی تبصرے کے ذکر کیا ہے۔ اور ابن حجر نے صرف اتنا کہا ہے: ''كان عبدًا خيّاطًا''. (لسان الميزان ٤/ ٣٨٦).

اور عوانہ بن حکم کے بارے میں حافظ ابن حجر اور صلاح الدین صفدی لکھتے ہیں: ''أنه كان عثمانيا فكان يضع الأخبار لبني أمية''. (لسان الميزان ٤/ ٣٨٦. نكث الهميان في نكت العميان، ص ٢٠٧) اور خیر الدین زرکلی نے لکھا ہے: ''اتهم بوضع الأخبار لبني أمية''. (الأعلام ٥/ ٩٣)

اور ابو مسعود کوفی عمر بن عیسی بھی مجہول راوی ہے۔ طبقات و تراجم اور تاریخ کی کتابوں میں ہمیں اس کا کوئی ذکر نہیں ملا؛ البتہ بلاذری نے انساب الاشراف میں پندرہ مقامات پر ابو مسعود الکوفی عن عوانہ کی سند سے روایات نقل کی ہیں، اور عوانہ کا واضع الاخبار ہونا گزر چکا ہے، اسی طرح متعدد مقامات پر ابو مسعود الکوفی عن ابن الکلبی کی سند سے بھی روایات نقل کی ہیں اور ہشام بن محمد کلبی اور محمد بن سائب کلبی دونوں باپ بیٹے متہم بالکذب والرفض

ہیں، جس سے ابو مسعود کوفی میں بھی مجہول ہونے کے ساتھ شیعیت کی بو محسوس ہوتی ہے۔

تاریخی روایات میں تو اس بیچارے کی طرف بندروں کا نچانا، بندر کو گدھی پر چڑھانا اور شراب کے نشے میں مخمور رہنا منسوب کیا گیا ہے، تارک صلاۃ اور شہوت پرست بتایا گیا ہے۔ ان الزامات کے لیے أنساب الأشراب (۵/ ۲۸۶-۳۰۰، ط: دار الفکر)، البدایۃ والنہایۃ (۸/ ۲۳۵-۲۳۶، ط: دار الفکر) دیکھ لیں۔

بلاذری انساب الأشراف میں لکھتے ہیں: "**حدثني العمري، عن الهيثم بن عدي، عن ابن عياش وعوانة، وعن هشام ابن الكلبي عن أبيه وأبي مخنف وغيرهما قالوا: كان يزيد بن معاوية أول من أظهر شرب الشراب والاستهتار بالغناء والصيد واتخاذ القينان والغلمان والتفكه بما يضحك منه المترفون من القرود والمعاقرة بالكلاب والديكة**". (أنساب الأشراف ٥/٢٨٦)

بلاذری کی یہ عبارت البدایہ والنہایہ کے اکثر نسخوں میں بھی بلا سند مذکور ہے۔ (البداية والنهاية ٨/٢٣٥، ط: دار الفكر)

اس روایت کی سند میں الہیثم بن عدی الطائی کو امام بخاری، یحیی بن معین اور امام ابو داود نے کذاب کہا ہے۔ (میزان الاعتدال ۴/ ۳۲۴) عجلی لکھتے ہیں: "**اليهثم بن عدي الطائي كذّاب، وقد رأيتُه**". (الثقات للعجلي ٢/٣٣٧)

اور ہشام بن محمد کلبی کے بارے میں علامہ ذہبی نے لکھا ہے: "**شيعي أحد المتروكين كأبيه**". اور ابن عساکر فرماتے ہیں: "**رافضي ليس بثقة**". (سير أعلام النبلاء ١٠/١٠١) اور ابن حبان نے لکھا ہے: "**كان غاليا في التشيع**". (المجروحين ٣/١٩)

ہشام کا باپ محمد بن سائب کلبی بھی کذاب اور رافضی ہے۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے: "**متهم بالكذب، ورمي بالرفض**". (تقريب التهذيب)

اور ابو مخنف تو کذاب اور کٹر جلا بھنا شیعہ تھا۔ **قال ابن عدي: شيعي محترق**. (ميزان الاعتدال ٣/٤٢٠) "**أبو مخنف لوط بن يحيى وهشام بن محمد بن السائب وأمثالهما من المعروفين بالكذب عند أهل العلم**". (منهاج السنة ١/٥٩ لابن تيمية)

ان رواۃ کے بارے میں ماقبل میں تفصیل گزر چکی ہے۔

یزید بن معاویہ کا بحری جہاد موقوف کرنا:

اشکال: یزید نے بادشاہ بنتے ہی رومیوں کے مقابلے میں بحری جہاد موقوف کیا تھا۔ وہ رنگ رلیوں میں مشغول تھا، اس کو جہاد سے کیا سروکار؟

جواب: دراصل بغض یزید کا زنگ آلودہ دھبہ بہت دیر سے صاف ہوتا ہے۔ درحقیقت انھوں نے رومیوں سے بحری سرمائی جہاد کو موقوف کیا تھا کہ عرب کے گرم علاقوں کے صحرانشین سخت سردی سے بیمار اور معذور ہوجائیں گے اور بجائے لینے کے دینا پڑ جائے گا۔ حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وإن معاوية كان يُشَتِّيكم بأرض الروم ولست مُشَتِّيًا أحدًا بأرض الروم“. (البداية والنهاية ۱۴۳/۸)

نیز اگر کسی مصلحت سے کافروں کے کسی خاص ملک کے جہاد کو موقوف کیا جائے تو یہ گناہ کی بات نہیں۔ آخر حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے کافروں سے سلسلہ جہاد کو موقوف کردیا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے بحری جہاد کی اجازت طلب فرمائی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجازت نہیں دی۔

غزوۂ قسطنطنیہ کے امیر یزید بن معاویہ تھے، یا عبد الرحمٰن بن خالد؟:

اشکال: سنن ابی داود کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ قسطنطنیہ کے امیر عبد الرحمٰن بن خالد تھے، نہ کہ یزید بن معاویہ؟ عن أسلم بن أبي عمران قال: غزونا من المدينة نريد القسطنطينية وعلى الجماعة عبد الرحمن بن خالد بن الوليد. (سنن أبي داود، باب في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، رقم: ۲۵۱۲)

جواب: وہ ایک جماعت کے امیر تھے، خود روایت میں جماعت کا لفظ موجود ہے۔ اور اگر بالفرض وہ امیر نہ ہوں تو یہ بشارت اس جہاد کی شرکت پر ہے، امیر ہو یا نہ ہو۔ اور شرکت کو یزید کے مخالفین بھی مانتے ہیں۔

بذل المجہود میں ہے کہ مصر کے امیر عقبہ بن عامر تھے اور اہل شام کے امیر فضالہ بن عبید تھے۔ (بذل المجهود ۶۵/۹، تحت قوله: وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) اور سنن ابی داود کی تعلیق میں شیخ شعیب اُرنؤوط نے لکھا ہے کہ ترمذی میں ہے کہ ایک جماعت کے امیر فضالہ تھے۔ (۱۶۶/۴) مولانا عاقل صاحب نے الدر المنضود میں لکھا ہے: ”دراصل مختلف ملکوں کے اعتبار سے یہ امارت ہے، اہل مدینہ کی جماعت کے امیر عبد الرحمٰن بن خالد بن ولید تھے اور امارت عامہ پورے لشکر کی وہ یزید بن معاویہ کے لیے تھی“۔ (الدر المنضود ۳۱۴/۴)

جن حضرات نے عبد الرحمٰن کو امیر عام فرمایا ہے، یہ ان کا مسامحہ ہے۔ عبد الرحمٰن کے لیے جماعت کے امیر کا لفظ آیا ہے، أمير جميع الجيش کا لفظ نہیں۔

بشارات کا تعلق ماقبل و مابعد دونوں سے ہوتا ہے:

اشکال: مغفور لہ کی حدیث کا تعلق یزید سے ہے، لیکن مغفرت کا تعلق سابقہ گناہوں سے ہے، لاحقہ گناہوں سے نہیں۔ جیسے: ”من قام رمضان إيمانًا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه“ کا تعلق سابقہ

صغائر سے ہے۔یعنی جہاد کفارات میں سے ہے، بشارات میں سے نہیں۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ بہت سے اعمال خیر پر مغفرت کی بشارت ہے اور اس کا مطلب آج تک کسی عالم کے ذہن میں یہ نہیں آیا کہ بس اس عمل خیر کے بعد جنتی ہونا لازمی ہے اور اب ظلم کی کھلی چھٹی ہے۔یعنی یزید بھی غزوۂ روم کے بعد فاسق بن گئے تھے۔

جواب: بعض علما نے اس اشکال کے دو جوابات دئے ہیں:

پہلا جواب: اگر امیر یزید کی زیر امارت جہاد میں اس جہاد کا امیر بعد میں فاسق و فاجر بنتا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خواب سے اٹھنے اور ہنسنے کے بعد رو بھی لیتے، جیسے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کی خبر سنائی تو روئیں اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اہل جنت کی عورتوں کی سردار ہونے کی خبر سنائی تو ہنس پڑیں۔(صحيح البخاري، رقم:٣٦٢٣)؛ لیکن اس حدیث میں صرف ضحک پر اکتفا سے پتہ چلتا ہے کہ امیر لشکر میں قابل بکا، بات نہیں پائی جائے گی، پس معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یزید کی امارت والے جہاد سے خوش ہیں؛ لیکن افسوس کہ ہمارے دوست واحباب ناخوش ہیں۔

دوسرا جواب: یہ خواب بشارات کے قبیل سے ہے، جب کسی جہاد میں شرکت اور حاضری پر جنت یا مغفرت کی نوید سنائی جاتی ہے تو وہ بشارت دائمی ہوتی ہے۔جہاد بیشک مکفرات صغائر کے قبیل سے ہے؛ لیکن کسی خاص جہاد میں شرکت پر مغفرت کی خوشخبری دائمی ہے۔حضرت حاطب بن بلتعہ رضی اللہ عنہ نے بے احتیاطی کر کے مشرکین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی نقل وحرکت اور مکہ مکرمہ کی جانب پیش قدمی کی خبر بذریعہ خط بھیجی، وہ خط راستے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بتلانے پر پکڑا گیا اور حاطب رضی اللہ عنہ کو حاضر کیا گیا۔اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "دعني أضرب عنق هذا المنافق" اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إنه قد شهِد بدرًا وما يُدرِيك لعل اللّٰهَ أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شِئتُم فقد غفرتُ لكم". (صحيح البخاري، رقم:٣٠٠٧) یہاں یہ نہیں فرمایا کہ بدر کی شرکت بدر سے پہلے گناہوں کے لیے کفارہ بن گئی؛ بلکہ بدر کی حاضری بشارت کاملہ بن گئی۔یہاں بھی مغفور لهم کی بشارت دائمی ہونی چاہیے۔صحابۂ کرام ایسی بشارت کو دائمی اور کامل مغفرت سمجھتے تھے، صرف سابقہ گناہوں کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے، اور "مغفور لهم" کے لفظ میں "يغفر" یا "غفر له" سے زیادہ قوت ہے۔یعنی ان کی مغفرت کا فیصلہ ہو چکا ہے، تم خوش ہو یا ناخوش۔درج ذیل روایت کو پڑھیے:

عن أبي عبد الرحمن -وكان عُثمانِيًّا- فقال لابن عطية: -وكان عَلَوِيًّا- إني لأعلم ما الذي جرأ صاحبكم أي عليًّا على الدماء، سمعتُه يقول: بعثني النبي صلى اللّٰه عليه وسلم

والزبيرَ فقال: "ائتوا روضة كذا، وتجدون بها امرأة أعطاها حاطب كتابًا"، فأتينا الروضة فقلنا: الكتاب؟ قالت: لم يُعطِني. فقلن: لتُخرِجنّ أو لأُجرِّدنكِ، فأخرجتْ من حُجزَتها، فأرسل إلى حاطب، فقال: لا تعجل، والله ما كفرتُ ولا ازددتُ للإسلام إلا حبًّا. وفي آخر الحديث: "لعل الله اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم"، فهذا الذي جَرَّأَه. (صحيح البخاري، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة، رقم: ۳۰۸۱)

ابوعبدالرحمٰن عثمانی نے ابن عطیہ علوی سے کہا: میں جانتا ہوں کہ کس چیز نے حضرت علی کوقتل وقتال پر دلیر بنایا، وہ یہ ہے کہ میں نے حضرت علی سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اور زبیر کو روضہ تک جانے کے لیے فرمایا، اور فرمایا کہ وہاں آپ کو ایک عورت ملے گی جس کو حاطب نے خط دیا ہے۔ ہم پہنچے، ہم نے کہا: خط دو۔ اس نے کہا: میرے پاس نہیں، مجھے نہیں دیا۔ ہم نے کہا: دے دو، ورنہ ہم تم کو برہنہ کردیں گے۔ اس نے خط ازار بند سے نکالا۔ حاطب کو بلایا گیا، اس نے کہا: جلدی نہ کرو میں نے کفر نہیں کیا، اسلام کی محبت میرے دل میں بڑھتی رہتی ہے۔ حدیث کے آخر میں ہے: ''شاید اللہ تعالی نے اہل بدر پر نظر فرمائی اور فرمایا: جو چاہو کرو''۔ پس اس بات نے حضرت علی کو جری بنادیا۔

یہاں بدر کی شرکت بشارتِ کاملہ ہے۔ اسی طرح یزید کی شرکت؛ بلکہ امارت بھی بشارت کاملہ ہے۔

دوسری روایت جس سے یزید کا مغفور اور نجات یافتہ ہونا معلوم ہوتا ہے یہ ہے:

عن جابر بن سمرة قال: انطلقت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعي أبي، فسمعته يقول: "لا يزال هذا الدين عزيزا مَنيعًا إلى اثني عشر خليفة" فقال كلمةً صَمَّنِيها الناسُ، فقلتُ لأبي: ماقال؟ قال: "كلهم من قريش". (صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، رقم: ۱۸۲۱. ومثله في صحيح البخاري، رقم: ۷۲۲۲)

یہ دین بارہ خلفا تک معزز اور مضبوط رہے گا، پھر ایک بات فرمائی، میں نے لوگوں کے شور کی وجہ سے نہیں سنی، میں نے والد سے پوچھا، تو انھوں نے کہا کہ سب قریش میں سے ہوں گے۔

بارہ خلفا کے بارے میں شارحین کے متعدد اقوال ہیں؛ لیکن اگر ہم ترتیب کے ساتھ خلفا لیں تو بارہ یوں بنتے ہیں:

۱-ابوبکر صدیق۔ ۲-عمر فاروق۔ ۳-عثمان غنی۔ ۴-علی المرتضی۔ ۵-حضرت حسن۔ ۶-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم۔ ۷-یزید بن معاویہ۔ ۸-مروان بن الحکم۔ ۹-عبدالملک بن مروان۔ ۱۰-ولید بن عبد الملک۔ ۱۱-سلیمان بن عبدالملک۔ ۱۲-عمر بن عبدالعزیز رحمہم اللہ۔

اس میں معاویہ بن یزید کو نہیں گنا کہ وہ خلافت نہیں چاہتے تھے اور ۴۰ دن کے بعد مستعفی ہو گئے۔

اور ترمذی کی حدیث: عن سفينة مرفوعًا: "الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم مُلْكٌ بعد ذلك". (سنن الترمذي، رقم: ٢٢٢٦) کی سند میں حشرج بن نباتہ اور سعید بن جہمان پر بعض ناقدین نے کلام کیا ہے۔

حشرج بن نباتہ کے بارے میں میزان الاعتدال میں ہے: "قال أبو حاتم: صالح الحديث لا يحتج به. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال مرة: ليس به بأس. وذكره ابن عدي في كامله وسرد له عدة أحاديث مناكير وغرائب. وقال البخاري: لا يتابع في حديثه– يعني وضعهم الحجارة في أساس مسجده وقال: هؤلاء الخلفاء بعدي". (ميزان الاعتدال ١/٥٥١)

سعید بن جہمان کے بارے میں تہذیب الکمال میں حافظ مزی لکھتے ہیں: "وقال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال ابن معين: يروي عن سفينة أحاديث لا يرويها غيره، وأرجو أنه لا بأس به". (تهذيب الكمال (١٠/٣٧٧)

لیکن بعض حضرات حدیث کی تصحیح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں راویوں کی بعض ناقدین نے توثیق کی ہے؛ چنانچہ شیخ بشار عواد اور شعیب ارنووط نے "تحریر تقریب التہذیب" میں متعدد محدثین سے ان دونوں راویوں کی توثیق نقل کی ہے۔

اور حضرت سفینہ نے حضرت معاویہ سے بیعت کی تھی تو پھر ترمذی کی روایت میں "كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك" کیسے صحیح ہوگا؟ یہ روایت سعید بن جہمان کے منکرات میں سے ہے۔ شیخ البانی لکھتے ہیں: "وزاد الترمذي: "قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك". قلت: وهذه الزيادة تفرد بها حشرج بن نباتة عن سعيد بن جهمان، فهي ضعيفة، لأن حشرجًا هذا فيه ضعف أورده الذهبي في الضعفاء، وقال: قال النسائي: ليس بالقوی، وقال الحافظ في التقريب: صدوق يهم. قلت: وأما أصل الحديث فثابت". (سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ١/٨٢١)

اور اگر بنوامیہ غلط کار لوگ ہوں تو کیا حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ بھی نعوذ باللہ ان غلط کاروں میں شامل ہوں گے؟! وہ تو ہدایت یافتہ تھے، وہ کیسے قابلِ مذمت ہیں۔

اگر بالفرض روایت ثابت ہو تو کبھی کبھی جوش میں ایسے الفاظ منہ سے نکلتے ہیں جن کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا؛ مسلم شریف، کتاب الجہاد (رقم: ۱۷۵۷) میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے کاذب، آثم، غادر اور خائن کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ان الفاظ سے وعید مراد ہوتی ہے۔

یا پھر اس کے معنی یہ ہیں کہ خلافت علی منہاج النبوۃ ۳۰ سال ہے۔

نیز حدیث ''الخلافة في أمتي ثلاثون سنة'' کے علاوہ دوسری احادیث بھی اس باب میں وارد ہیں، جو خلافت کو ۳۰ سال تک محدود رکھنے کے خلاف ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں: ''كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهم الأنبياءُ، كلّما هَلك نبيٌّ خلَفه نبيٌّ، وإنّه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثُرون''. (صحيح البخاري، رقم: ۳٤٥٥)

اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کو ان بارہ خلفا میں اس لیے شمار نہیں کیا گیا کہ ان کے دعوئے خلافت سے پہلے یزید سے عام لوگ اور صحابہ بیعت کر چکے تھے: ''والحقيقة أن بيعة يزيد قد قبلها الكثير حتى الصحابة رضوان الله عليهم، فقد بايعه ستون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم''. (الدولة الأموية ۱/٤٦٣)

اور جب مدینہ منورہ میں قریش کے قائد عبداللہ بن مطیع نے یزید کی بیعت توڑی اور ابن الزبیر سے بیعت کی تو ابن عمر رضی اللہ عنہ ان کے پاس آئے اور ان کو بیعت توڑنے کی وعید سنائی۔ صحیح مسلم میں ہے: جاء عبد الله بن عمر إلى عبد الله بن مطيع حين كان من أمر الحرة ما كان زمن يزيد بن معاوية فقال: اطرحوا لأبي عبد الرحمن وسادة، فقال: إني لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ''من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية''. (صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸٥۱)

تکملہ فتح الملہم میں ہے: ''واعتزل الناس علي بن الحسين زين العابدين، وكذلك عبد الله بن عمر أنكر على أهل المدينة في مبايعتهم لابن مطيع وابن حنظلة على الموت، وكذلك لم يخلع يزيد أحد من بني عبد المطلب، وقد سئل محمد بن الحنفية في ذلك فامتنع أشد الامتناع وناظرهم وجادلهم في يزيد، وردَّ عليهم ما اتهموا يزيد به من شرب الخمر وتركه بعض الصلوات''. (تكلمة فتح الملهم ۳/۳٥۰)

درج ذیل وجوہات کی بنا پر یزید فاسق وفاجر اور لعنتی نہیں ہے:

۱- عام مورخین کے ہاں مغفور لہم لشکر کے امیر یزید تھے۔

۲- ان کی قیادت میں غزوہ روم میں جلیل القدر صحابہ: ابو ایوب انصاری، ابن عمر، حسنین کریمین شریک تھے۔ یہ حدیث بخاری میں (۱/۱۵۸، ۳۱۰، ۵۳۰)، (۲/۱۰۵۳، ط: ہند) پر مذکور ہے۔

۳- سنہ ہجری ۵۱، ۵۲، اور ۵۳ میں یزید امیر الحج تھے اور غالبًا حسین رضی اللہ عنہ بھی قافلہ حج میں شامل تھے۔البدایہ والنہایہ میں ہے: ”عن زُرارةَ بن أوفى قال: القرنُ عشرون ومئة سنةٍ، فبُعِثَ رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في قرن، وكان آخِره موتُ يزيد بن معاوية. قال أبو بكر بن عياش: حجَّ بالناس يزيدُ بن معاوية في سنة إحدى وخمسين، وثنتين وخمسين، وثلاث وخمسين“. (البداية والنهاية ۸/۲۲۹، ترجمة يزيد بن معاوية)

۴- میزبانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ حسب وصیت یزید نے پڑھایا۔

۵- بے شمار صحابہ وتابعین نے ان سے بیعت، یا ان کی اطاعت کی تھی؛ حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے: ”فبايع له الناس في سائر الأقاليم“. (البداية والنهاية ۸/۷۹) جن میں حضرت جابر بن عبد اللہ (م: ۷۸ھ)، جابر بن سمرہ (م: ۷۴ھ)، عبد اللہ بن عمر (م: ۷۳ھ)، عبداللہ بن عمرو بن العاص (م: ۶۵ھ)، عبد اللہ بن عباس (م: ۶۸ھ)، ابوامامہ باہلی (م: ۸۱ھ)، براء بن عازب (م: ۷۱ھ)، انس بن مالک (م: ۹۳ھ)، ابوسعید خدری (م: ۷۴ھ)، سلمہ بن اکوع (م: ۷۴ھ)، معقل بن یسار (م: ۶۵ھ)، معقل بن سنان (م: ۶۳ھ)، نوفل بن معاویہ (م: ۶۰ھ)، عوف بن مالک (م: ۷۳ھ)، عبداللہ بن بسر المازنی (م: ۸۸ھ)، جابر بن عتیک انصاری (م: ۶۱ھ)، عبد اللہ بن سعد بن خیثمہ انصاری (م: بعد ۷۱ھ)، بریدہ بن الحصیب اسلمی (م: ۶۳ھ)، مسور بن مخرمہ (م: ۶۴ھ)، مالک بن حویرث (م: ۷۴ھ)، عبد المطلب بن ربیعہ (م: ۶۲ھ)، عمر بن ابی سلمہ (۸۳ھ)، ابو واقد لیثی (م: ۸۵ھ)، رافع بن خدیج (م: ۷۴ھ)، عبداللہ بن ابی اوفی (م: ۸۷ھ)، زید بن ارقم (م: ۶۸ھ)، عدی بن حاتم (م: ۶۸ھ)، ولید بن عقبہ (م: ۶۱ھ)، نعمان بن بشیر (م: ۶۵ھ)، وغیرہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

ابن کثیر فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد یزید کی بیعت سے انکار کرنے والے صرف دو صحابہ تھے، ایک حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور دوسرے حضرت حسین رضی اللہ عنہ۔ (البداية والنهاية ۸/۱۵۱) لیکن ہم باحوالہ لکھ چکے ہیں کہ حضرت حسین نے صراحتاً انکار نہیں کیا؛ بلکہ مجمع میں بیعت کرنے کے لیے فرمایا۔

دکتور علی محمد صلابی لکھتے ہیں: ”وقد أجمعت الأمة على بيعة يزيد، أو بمعنى آخر جددت له البيعة بعد وفاة أبيه ولم يبايع الحسين بن علي وعبد اللّٰه بن الزبير...، وأما بقية الصحابة فقد بايعوا يزيد“. (الدولة الأموية ۱/۴۵۴)

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”فاتَّسَقت البيعة ليزيد في سائر البلاد، ووفدت الوُفودُ من سائر الأقاليم إلى يزيد“. (البداية والنهاية ۸/۸۰)

۶- عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب نے اپنی لڑکی ام محمد کا نکاح یزید سے کیا تھا۔(جمهرة الأنساب، ص ٦٩) نیز ام مسکین بنت عاصم بن عمر بن الخطاب بھی یزید کے نکاح میں تھیں۔(المعارف لابن قتيبة، ص ۱۸۸. ميزان الاعتدال ٤١٣/٤) اور حضرت عثمان کے ماموں زاد بھائی عبداللہ بن عامر بن کریز کی صاحبزادی بھی یزید کی زوجہ تھیں۔ان کا نام ام کلثوم بنت عبداللہ بن عامر تھا۔(تاريخ الطبري٥/٠٠ ٥. البداية و النهاية ٢٣٧/٨)

۷- واقعہ کربلا کے بعد عبداللہ بن جعفر یزید کے دربار میں آئے اور دو لاکھ وظیفہ وصول فرمایا اور یزید سے یہ کہا: میرے والدین آپ پر قربان ہوں۔ (أنساب الأشراف ٣/٤)

۸- ایک شخص نے محمد باقر رحمہ اللہ سے واقعہ حرہ کے بارے میں دریافت کیا کہ آپ کے خاندان کا کوئی فرد یزید سے لڑا تھا؟ انھوں نے کہا: خاندان عبد المطلب اور خاندان ابو طالب کا کوئی فرد لڑنے کے لیے نہیں نکلا تھا، سب گھروں میں بیٹھے رہے اور جب یزید کے لشکر کے امیر مسلم بن عقبہ کامیاب ہوئے تو حضرت زین العابدین ان کے پاس آئے، مسلم نے ان کا اکرام کیا اور کہا کہ یزید نے مجھے آپ سے حسن سلوک کا حکم دیا ہے۔ زین العابدین نے صلّى الله على أمير المؤمنين يزيد کہا۔(طبقات ابن سعد ۲۱۵/۹)

۹- ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں، مولانا سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی (۶۰۴/۳) میں اور شارحین حدیث نے ان بارہ خلفا میں جن کے زمانے میں اسلام کو عزت ملی یزید بن معاویہ کو شمار کیا ہے۔یعنی خلفائے راشدین، حضرت معاویہ، یزید، عبد الملک بن مروان، ان کے چار لڑکے اور عمر بن عبد العزیز۔اس کی تفصیل تکملہ فتح الملہم (۲۸۴/۳) پر ملاحظہ کیجئے۔

۱۰- حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں یزید بن معاویہ سے مروی احادیث کو ذکر کیا ہے، جن میں "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" بھی ہے۔یہ حدیث انھوں نے اپنے عظیم والد حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: "وحديثا آخر في الوضوء". ان سے روایت کرنے والے ان کے بیٹے خالد اور عبد الملک بن مروان ہیں۔ابن کثیر لکھتے ہیں: "وقد ذكره أبو زرعة الدمشقي في الطبقة التي تلي الصحابة وهي العليا. وقال: له أحاديث". (٢٢٧/٨)

۱۱- انساب الاشراف للبلاذری (۲۹۰/۵، ط: دار الفکر، بیروت) میں ہے: المدائني عن عبد الرحمن بن معاوية قال: قال عامر بن مسعود الجمحي: "إنا لبمكة إذ مر بنا بريد ينعى معاوية، فنهضنا إلى ابن عباس وهو بمكة وعنده جماعة، قد وضعت المائدة ولم يؤت بالطعام، فقلنا له: يا ابن عباس جاء البريد بموت معاوية. فوجم طويلا ثم قال: اللّٰهم أوسع لمعاوية، أما والله ما كان مثل من قبله ولا يأتي بعده مثله، وإن ابنه يزيد لمن صالحي أهله

فالزموا مجالسكم وأعطوا طاعتكم وبيعتكم، هات طعامك يا غلام، قال: فبينا نحن كذلك إذ جاء رسول خالد بن العاص وهو على مكة يدعوه للبيعة، فقال: قل له اقض حاجتك فيما بينك وبين من حضرك فإذا أمسينا جئتك، فرجع الرسول فقال: لا بد من حضورك فمضى فبايع". (أنساب الأشراف للبلاذري، ٥/ ٢٩٠، أمر يزيد بن معاوية).

عامر بن مسعود کہتے ہیں: ہم مکہ مکرمہ میں تھے کہ ڈاکیہ نے حضرت معاویہ کی وفات کی خبر سنائی، ہم اٹھ کر ابن عباس کے پاس گئے اور وہ مکہ میں تھے، ان کے پاس ایک جماعت تھی، دستر خوان لگایا گیا تھا اور کھانا نہیں رکھا گیا تھا، ہم نے کہا: ابو العباس! حضرت معاویہ کی وفات کی خبر آئی، تو غم کی وجہ سے کافی دیر خاموش رہے پھر فرمایا: اے اللہ! حضرت معاویہ کے لیے آخرت میں فراخی پیدا فرما۔ واللہ وہ پہلے حضرات کی طرح نہیں تھے اور ان کے بعد ان جیسا نہیں آئے گا اور ان کا بیٹا یزید ان کے خاندان کے متقی آدمی ہیں، تم اپنی جگہ جمے رہو اور یزید کی اطاعت اور ان سے بیعت کرو۔ پھر فرمایا: لڑکے کھانا لاؤ۔ ہم اسی مجلس میں تھے کہ خالد بن العاص امیر مکہ کا قاصد آیا اور ابن عباس کو بیعت کے لیے بلایا، ابن عباس نے فرمایا: تم حاضرین سے بیعت لو، ہم شام کو آجائیں گے۔ پھر قاصد واپس آیا کہ حضرت آپ کی حاضری ضروری ہے۔ ابن عباس تشریف لے گئے اور بیعت فرمائی۔

اس میں یزید کو صالح اور متقی کہا گیا ہے اور یہ ابن عباس جیسی شخصیت کی گواہی ہے۔ اور یہ کہنا کہ یزید آخر میں فاسق بن گئے۔ یہ تاریخی روایات کا اڑایا ہوا غبار، یا ہوائی فائرنگ ہے ؎

کون کہتا ہے ہم تم میں جدائی ہوگی ❁ یہ ہوائیں کسی دشمن نے اڑائی ہوں گی

۱۲- ابن کثیر رحمہ اللہ نے "ملِك يوم الدين" کی قراءت میں یزید کو بطور حجت ذکر کیا ہے: "عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان ومعاوية وابنه يزيد بن معاوية كانوا يقرأون ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾". (تفسير ابن كثير ١/ ٢٧)

۱۳- الترغیب والترہیب میں ترہیب من الغلول کی آخری سے پہلی حدیث یزید بن معاویہ سے مرسلا مروی ہے: عن يزيد بن معاوية أنه كتب إلى أهل البصرة: السلام عليكم فإنّ رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم زِمامًا من شعر من مغنم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سألتني زمامًا من نار، لم يكن لك أن تسألنيه، ولم يكن لي أن أعطيه". علامہ منذری فرماتے ہیں: "رواه أبو داود في المراسيل أيضًا". لیکن مراسیل میں یہ حدیث نہیں، ممکن ہے بعض نسخوں میں ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ عداوتِ یزید کی مسموم فضا میں حدیث گم ہو چکی ہو؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "ثم وجدت له (أي: يزيد بن معاوية) رواية في مراسيل أبي داود، وقد نبهت عليها في الاستدراك على

الأطراف". (تهذيب التهذيب ۱۱/ ۳۶۰)

یزید بن معاویہ نے اہل بصرہ کو خط لکھا: السلام علیکم، ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مال غنیمت میں سے بالوں کی ایک مہار مانگی، آپ نے فرمایا: آپ نے آگ کی مہار مانگ لی، آپ کو سوال کا حق نہیں اور مجھے دینے کا حق نہیں۔

۱۴- عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اہل وعیال کو جمع کر کے یزید کی بیعت توڑنے سے ڈرایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔(صحيح البخاري، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج، رقم: ۷۱۱۱)

۱۵-عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن حنظلہ اور ان کے ساتھیوں سے فرمایا: یزید کی بیعت کو مت توڑو۔ جب انھوں نے بیٹھنے کے لیے کہا اور ان کے لیے تکیہ لگایا تو آپ نے بیٹھنے سے انکار کیا۔اس لیے یزید فاسق نہیں۔(صحيح مسلم، باب وجوب الملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم: ۱۸۵۱).

۱۶-چند صحابہ کو چھوڑ کر باقی صحابہ نے یزید سے بیعت کی اور ان کی خلافت کو تسلیم کیا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۱۷-جن صحابہ نے ابتدا میں یزید سے بیعت نہیں کی تھی انھوں نے اس کا سبب باپ کا بیٹے کو جانشین مقرر کرنا بتلایا، یزید کا فسق وفجور نہیں بتلایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۱۸-یزید تابعی ہیں اور تابعین میں اصل اتباعِ سنت ہے۔ بخاری کی حدیث ہے کہ جہاد میں فتح مشکل ہوگی تو ایک تابعی کی برکت سے فتح حاصل ہوجائے گی۔(صحيح البخاري، رقم: ۳۵۹٤)؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۱۹- جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید سے پوچھا کہ تم خلافت میں کس کی راہ پر چلو گے؟ تو انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مشعلِ راہ بتایا؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۰-ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یزید کو ان کی فیملی میں صالح ومتقی بتلایا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۱-جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ پر شیعوں کی غداری واضح ہوگئی تو یزید کی بیعت کی نیت سے شام کی راہ لی؛ اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۲-عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور اہل مدینہ کے خلاف جو قتال ہوا اس میں ہر ایک فریق اپنے کو برحق اور مخالفین کو خطا پر سمجھتا تھا اور مجتہد اپنے اجتہاد کی وجہ سے فاسق نہیں ہوتا؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۲-یزید کی خلافت کے زمانے میں کافروں سے جہاد جاری رہا اور فتوحات ہوئیں؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۳-تابعین کو جہنم کی آگ نہ چھونے کی خوشخبری دی گئی ہے اور یزید تو امیر المؤمنین تھے؛ اس لیے وہ فاسق

نہیں تھے۔

۲۴-شہادت حسین رضی اللہ عنہ کے بعد قافلہ حسینی یزید کا مہمان رہا اور انھوں نے یزید پر قتل حسین کا الزام نہیں لگایا ؛اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۵-حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور محمد بن حنفیہ نے عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دباؤ ڈالنے کے باوجود یزید کی بیعت کو نہیں توڑا اور طائف میں رہائش اختیار کی ؛اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۲۶-ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ امام پر خروج مت کیجئے ؛لیکن حضرت حسین رضی اللہ عنہ اپنے آپ کو خلافت کا زیادہ اہل سمجھتے تھے ؛اس لیے راہی کوفہ بن گئے ، یا یزید کی مخالفت کرنے والوں کو یزید کے تابع فرمان بنانے کی نیت سے جارہے تھے ؛اس لیے حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کو امیر المومنین کہا تھا؛اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۲۷-عمرہ بنت عبد الرحمٰن نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو نصیحت لکھی کہ آپ یزید کی اطاعت کریں اور جماعت کے ساتھ رہیں۔البدایہ والنہایہ میں ہے:"**وكتبت إليه عمرة بنت عبد الرحمن تعظم عليه ما يريد أن يصنع، وتأمره بالطاعة ولزوم الجماعة**". (البداية والنهاية ۱۶۳/۸) عمرہ کے نزدیک یزید عادل تھے۔

۲۸-محمد بن حنفیہ نے یزید کے فسق وفجور کی سختی سے تردید کی اور یزید کو متبع سنت فرمایا۔تاریخ الاسلام للذہبی میں یہ صحیح سند سے مروی ہے۔"**قال الإمام أحمد حدثني شعيب بن الحرب المدائني عن صخر عن نافع**". (تاريخ الإسلام ۲۷۴/۵)

۲۹-بعض اکابر نے تاریخی روایات پر اعتماد کر کے یزید کو فاسق کہا۔یہ تاریخی ابومخنفی روایات قابل اعتماد نہیں ؛اس لیے یزید فاسق نہیں۔

۳۰-واقعہ حرہ میں اہل بیت نبوت ، ابن عمر ، آل ابی طالب ، بنو عبد المطلب ، بنو امیہ اور بنو عبد الاشہل سب یزید کی بیعت پر قائم تھے ؛اس لیے کہ یزید کا فسق ان کے نزدیک ثابت نہیں تھا۔"**وقد كان عبد الله بن عمر بن الخطاب وجماعات أهل بيت النبوة ممن لم ينقض العهد، ولا بايع أحدًا بعد بيعته ليزيد**. (البداية والنهاية ۲۵۵/۸) "**لم يخرج أحد من آل أبي طالب ولا من بني عبد المطلب أيام الحرة**". (البداية والنهاية ۲۵۶/۸)

۳۱-اکثر صحابہ وتابعین یزید کی بیعت پر قائم تھے ؛اس لیے کہ یزید عادل تھا۔اور یہ کہنا کہ صحابہ وتابعین نے فتنہ سے بچنے کی خاطر ان کی بیعت تسلیم کرلی تھی ، یہ ان کی مقدس ہستیوں پر تقیہ اور نفاق کی تہمت لگانا ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ یزید کی بیعت پر اخلاص کے ساتھ جمے ہوئے تھے ، وہ حکام کے سامنے ان کے موافق بات کہنے کو اور

باہر دوسری بات کہنے کو منافقت سمجھتے تھے؛ صحیح بخاری میں ہے: ”قال أناس لابن عمر إنا ندخل على سلطاننا فنقول لهم خلاف ما نتكلم إذا خرجنا من عندهم، قال: كنا نعدها نفاقًا“. (صحيح البخاري، رقم: ۷۱۷۸، باب ما يكره من ثناء السلطان وإذا خرج قال غير ذلك).

۳۲-اگر یزید فاسق تھا تو فاسق کو خلیفہ بنانا جائز نہیں۔ ازالۃ الخفاء (مترجم ۱/۲۳) میں ہے کہ خلیفہ کے لیے عادل ہونا شرط ہے۔ بلکہ فاسق کی خلافت منعقد ہی نہیں۔ ابوبکر جصاص نے ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ کے ذیل میں لکھا ہے: ”فثبت بدلالة هذه الآية بطلان إمامة الفاسق، وأنه لا يكون خليفة“. (أحكام القرآن ۱/۷۰) یہی بات امام رازی نے تفسیر کبیر (۴/۴۲) میں اور نووی نے شرح مسلم میں لکھی۔ ہاں بعد میں فاسق بن جائے تو اختلاف ہے۔(شرح النووي على مسلم ۱۲/۲۲۹، ط: دار إحياء التراث، بيروت)

۳۳-حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے یزید کی ولیعہدی کا فیصلہ دولت اسلامیہ کے ارباب حل وعقد سے مشورہ کے بعد کیا تھا۔ اس کے لیے انھوں نے مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کا سفر کیا تھا۔ اس وقت کسی نے فسق یزید کا مسئلہ پیش نہیں کیا تھا۔

۳۴-علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”أما ترك سبِّه ولعنتِه فبناء على أنه لم يثبت فسقه الذي يقتضي لعنه، أو بناء على أن الفاسق المعين لا يلعن بخصوصه إما تحريمًا، وإما تنزيهًا“. (مجموع الفتاوى ۸/۴۸۴)

۳۵-عبد اللہ بن حنظلہ نے یزید پر فسق وفجور کی تہمت لگائی، اس کے مقابلے میں محمد بن حنفیہ نے یزید کے تقوی وطہارت کا مشاہدہ کیا تھا۔ ”شنیدہ کے بود مانند دیدہ“؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔ علاوہ ازیں اکثر صحابہ یزید کے حامی تھے۔

۳۶-عبد اللہ بن حنظلہ رضی اللہ عنہ صحابی صغیر تھے ان کے مقابلے میں عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابوسعید خدری وغیرہ رضی اللہ عنہم اور تابعی جلیل محمد بن حنفیہ کے اقوال کا تقاضا یہ ہے کہ یزید کو فاسق نہ کہا جائے۔

۳۷-یزیدی فوج کو قتل حسین کا ذمہ دار سنہ ۶۶ھ میں سب سے پہلے مختار ثقفی نے ٹھہرایا۔ اہل بیت اور صحابہ کرام نے نہیں ٹھہرایا۔ مختار ثقفی دین دشمن اور دنیا پرست آدمی تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یزید واقعہ کربلا کے ذمہ دار نہیں اور نہ فاسق ہیں۔

۳۸-یزید کے بارے میں ایک جگہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے فاسق لکھا ہے؛ لیکن دوسری جگہ لکھتے ہیں: یزید کے بارے میں علما قدیماً وحدیثاً مختلف رہے ہیں، بعض نے ان کو مغفور کہا اور بعض نے ملعون کہا۔

(امداد الفتاوی ۵/ ۴۲۵) اس لیے حضرت تھانویؒ کے نزدیک یزید قطعی فاسق نہیں تھے۔

۳۹-خیر الفتاوی میں مرقوم ہے: یزید کے لیے ظالم، جابر، فاسق، ملعون کی صفات محل نظر ہیں۔ (خیر الفتاوی ۱/ ۴۸۵) خیر المدارس کے مفتیوں کے نزدیک بھی یزید قطعی فاسق نہیں تھے۔ یہ فتوی فقیہ النفس حضرت مفتی عبد الستار رحمہ اللہ کا لکھا ہوا ہے۔ تاریخ ۱۴-۷-۱۳۹۹ھ۔

۴۰-حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے ''لامع الدراری'' میں فرمایا: ''قال الشيخ القطب الكنكوهي في فتاواه الهندية أن مدار ذلك على الثبوت، فمن صح عنده صدور هذه القبايح عن يزيد أباح اللعن عليه، ومن لم يثبت عنده لم يبح، كلا الأمرين صحيح موافق للأصول''. (۳٤٦/۷، طبع جديد) یعنی جن کے نزدیک یہ منکرات یزید سے ثابت ہیں ان کے نزدیک لعنت مباح ہے اور جن کے نزدیک ثابت نہیں وہ لعنت جائز نہیں سمجھتے ہیں۔ اور دونوں باتیں اصول کے موافق اور صحیح ہیں۔ یعنی ان برائیوں کی نسبت حضرت گنگوہی کے نزدیک مشکوک ہے؛ اس لیے ان کے نزدیک یزید قطعی فاسق نہیں۔

یہ اکثر نقاط مولانا عبد الغفور صاحب نیول کالونی اسلام آباد کے اس مضمون سے لیے گئے ہیں جو انھوں نے مولانا امین اکاڑوی کے مضمون کے رد میں ۱۵/ اکتوبر ۱۹۹۵ء کو لکھا ہے۔ ہم نے اصل مراجع کی طرف مراجعت کی ہے۔ مولانا اکاڑوی کا مضمون مولانا امین اورکزئی شہید کے رد میں تھا۔ اور مولانا عبد الغفور کا مضمون مولانا اوکاڑوی کے رد میں ہے۔

۴۱-شیعوں کی تحریر کے مطابق زین العابدین علی بن حسین نے یزید سے بالمشافہ فرمایا: ''فقال له علي بن الحسين قد أقررت لك بما سألت أنا عبد مكره لك فإن شئت فامسك وإن شئت فبع''. (الكافي للكليني ۴۸۹/۸. شرح أصول الكافي للمازندراني ۱۳۸/۹. وسائل الشيعة للعاملي ۴۸۱/۱۱) زین العابدین نے یزید سے کہا: میں آپ کا دست بستہ غلام ہوں، آپ چاہیں تو مجھے اپنے پاس روک لیں اور چاہیں تو مجھے بیچ دیں۔ کیا زین العابدین نے فاسق کو اتنی عزت بخشی؟! معلوم ہوا کہ یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۲-عرب وعجم کی متفقہ شخصیت علمائے دیوبند کے سرخیل مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے حافظ ابن حجر سے نقل کیا کہ وہ بارہ ممدوح خلفا جن کے زمانہ میں دین غالب اور معزز رہے گا ان میں یزید شامل ہے۔ (تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، ص ۲۱) اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۳-علامہ حبیب الرحمٰن اعظمی لکھتے ہیں: یزید کافر و مرتد نہیں تھا؛ بلکہ اس کے فسق کا بھی کوئی لائق اعتماد ثبوت نہیں ہے۔ علمائے اعلام نے اس کے مسلمان ہونے کی تصریح کی ہے اور کسی مسلمان کو بلا ثبوت و دلیل فاسق کہنا جائز نہیں ہے۔ کوئی شہرت جو عینی شاہدوں کی شہادت پر مبنی نہ ہو لائق اعتماد اور حجت نہیں ہے۔ (تبصرہ بر شہید

کربلاویزید ص۱۰۹) اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۴-مولانا اعظمی مزید لکھتے ہیں کہ عقیدہ فسق یزید کا تعلق سنیت سے نہیں ہے نہ اثباتاً نہ نفیاً؛ بلکہ اس کی حیثیت محض ایک علمی تحقیق کی ہے۔ اگر کسی عالم کے نزدیک شرعی قواعد کے ماتحت اس کا فسق ثابت ہو اور وہ اس کو فاسق مانتا ہو تو وہ بھی سنی ہے، اور کسی عالم کے نزدیک ان قواعد کی رو سے اس کا فسق ثابت نہ ہوتا ہو، اس لیے وہ اس کو فاسق نہ مانتا ہو تو وہ بھی سنی ہے۔ (تبصرہ بر شہید کربلا ویزید ص۱۰۹)؛ اس لیے ہمارے خیال میں یزید فاسق نہ تھے۔

۴۵-امام غزالی نے یزید کے بارے میں لکھا ہے: "**ولا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق**". (إحياء علوم الدين ۵/۵۸۸) اور ابن خلکان نے امام غزالی سے نقل کیا: "**فإن إساءة الظن بالمسلم أيضًا حرام**". (وفيات الأعيان ۲۸۸/۳) اس لیے یزید فاسق نہیں تھے۔

۴۶-یزید کی طرف شرب خمر، مرغوں کو لڑانے، گانا بجانا، بندروں کو نچانا منسوب کیا گیا ہے۔ یہ روایت جھوٹی ہے، اس کی سند میں الہیثم بن عدی کذاب ہے اور ہشام بن محمد اور محمد بن سائب کلبی اور ابومخنف کذاب ورافضی ہیں؛ اس لیے یزید کا فسق ثابت نہیں۔

۴۷-لیث بن سعد نے ان کو امیر المؤمنین کہا۔ اور ابن عربی نے "العواصم من القواصم" میں اور محبّ الدین خطیب نے "العواصم" کی تعلیقات میں ان کے فسق سے انکار کیا ہے۔

۴۸-ابن کثیر نے ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ کے ذیل میں ان کی قراءت کو نقل کیا۔ وہ امام القراءات تھے، فاسق نہیں تھے۔

ملا علی قاری نے لکھا ہے کہ لوگوں نے حضرت معاویہ، عمرو بن العاص، بنوامیہ، یزید، ولید اور مروان بن الحکم کی مذمت میں موضوعی حدیثیں بنائی ہیں۔ (الأسرار المرفوعة، ص ۴۷۷)

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۸/ ۲۳۱) میں لکھا ہے کہ ابن عساکر نے یزید بن معاویہ کی مذمت میں احادیث ذکر کی ہیں جو سب کے سب موضوعی ہیں۔

(۴۹) حافظ عبد الغنی مقدسی نے ان کی خلافت کو صحیح اور درست لکھا۔ (ذيل طبقات الحنابلة ۵۵/۳)

(۵۰) عمر بن عبد العزیز نے ان کو مرحوم کہا۔ امام غزالی نے بھی رحمتوں کا مورد قرار دیا اور لیث بن سعد نے ان کو امیر المؤمنین فرمایا۔ (لسان الميزان ۲۹۴/۶ . وفيات الأعيان ۲۸۹/۳ . تاريخ خليفة بن خياط، ص ۲۵۳)

یزید کے دور خلافت میں ہونے والی بعض فتوحات:

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ یزید کے دور میں فتوحات نہیں ہوئیں۔

جواب: یہ درست نہیں؛ بلکہ مغرب کا علاقہ تاہرت اور بحر مغرب کا ساحلی علاقہ طنجہ اُنہی کے عہد حکومت

میں فتح ہوا۔(التاریخ الإسلامی الوجیز، ص ۱۲۰)

اسی طرح ۶۱ھ میں بخارا اور خوارزم ان کے عہد حکومت میں مسلم بن یزید کے ہاتھوں فتح ہوئے۔ ۶۲ھ میں عقبہ بن نافع نے مغرب اقصی کو فتح کیا۔ اور استنبول کی فصیل تک یزید بن معاویہ ہوا میں نہیں پہنچے؛ بلکہ ترکستان کے پورے علاقے کو زیر نگیں کر کے ہی پہنچے؛ اس لیے جو لوگ خلافت عثمانیہ کو ظل خداوندی سمجھتے ہیں ان کو سوچنا چاہیے کہ اس کے لیے راستہ یزید بن معاویہ نے ہموار کیا۔

خلیفہ ابن خیاط نے لکھا ہے کہ ۶۱ھ میں یزید کے زمانے میں ارض الروم کا جہاد ہوا۔ ۶۲ھ میں خوارزم اور سمرقند صلحاً فتح ہوئے، نیز قساریۃ کا اور سوریہ کا جہاد ہوا۔ ۶۴ھ میں روم کے جہاد کے لیے یزید بن اسد کو بھیجا۔ (تاریخ خلیفہ بن خیاط واقعات ۶۰ تا ۶۴ ہجری) نیز دیگر فتوحات اور غزوات کا ذکر بھی ملتا ہے۔

حضرت مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شیعوں کو ایران میں ہی رہ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سب وشتم کا نشانہ بنانا ٹھیک نہیں؛ اس لیے کہ ایران کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتح کیا، شیعوں کو ان مقامات میں جانا چاہیے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فتح کئے ہیں؛ کیونکہ وہ حضرت علی ہی کو ماننے کے مدعی ہیں۔ اسی طرح استنبول کی فصیل تک پہنچنے پر یزیدی لشکر کا شکریہ ادا کرنا چاہیے۔

یزید کے بارے میں اقوال:

(۱) لم يعص ولم يقتل ولم يأمر بقتال حسين رضي الله عنه، وما نُسِب إليه فليس بصحيح.

(۲) صار كافرًا بسبب أمر قتل الحسين رضي الله عنه.

(۳) كان مسلمًا عاصيًا يُلعَن عليه لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ﴾. (النساء: ۹۳) **وقيل: كان مسلمًا عاصيًا لا يُلعَن عليه.** علامہ تفتازانی لعنت کے قائل ہیں، اور ابن جوزی بھی اسی کے قائل ہیں؛ چنانچہ ابن جوزی نے ایک مرتبہ بغداد میں منبر پر کھڑے ہو کر یزید پر لعنت کی، جس کی وجہ سے ابو العز عبد المغیث بن زہیر بغدادی نے "فضائل یزید" نامی کتاب لکھی، اور ابن جوزی نے ان کے رد میں **"الرَّد على المتعصِّب العنيد المانِع من ذمِّ يزيد"** نامی رسالہ لکھا ہے۔(مقدمة تحقيق "الردعلى المتعصب العنيد المانع من ذمِّ يزيد"، ص ۱۱-۱۲)

اول الذکر قول صحیح ہے۔ آخر الذکر دونوں اقوال صحیح نہیں۔

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں: **"والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وإن كان في تفاصيله أحاد فنحن لا نتوقف**

في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه". (شرح العقائد النسفية، ص۲۳۹، ط: ایچ ایم سعید، باکستان)

لیکن محققین علما نے علامہ کے اس موقف سے اتفاق نہیں فرمایا۔ مولانا محمد امین اورکزئی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ تفتازانی کے لعن یزید کو ان کے ممدوح رافضی حاکم تیمور لنگ کی محبت اور خوش رکھنے کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ یہ بات انھوں نے محمد انور صاحب کے ایک خط کے جواب میں لکھی ہے۔

دکتور عدنان درویش شرح العقائد النسفیہ کی تعلیق میں لکھتے ہیں:" إن السيد رحمه الله تعالى قد غالى في هذه المسألة (أي: لعن يزيد) ولم أدر من أين ثبت لديه أن يزيد قد رضي أو استبشر بقتل الحسين رضي الله عنه، أو أنه أهان أهل البيت، وكيف صرح بلعنه ولم يرد شيء من ذلك بطريق صحيح عنه، وإنما تناقله بعض المؤرخين بدون الاعتماد على إسناد صحيح أو ضعيف كما قال الشيخ أبو اليسر عابدين رحمه الله في كتابه أغاليط المؤرخين. بل وكيف يلعن وقد شهد له بحسن الحال بعض الأحاديث الصحيحة. كيف يلعن ولم يلعنه أحد من السلف سوى الذين أكثروا القول في التحريض على لعنه وبالغوا في أمره، كالرافضة والخوارج وبعض المعتزلة، بأن قالوا رضاه بقتل الحسين كفر". (تعليق شرح العقائد النسفية، ص۲٤۸)

شرح عقائد کے محشی مولانا محمد حسن سنبھلی لکھتے ہیں:"أورد عليه عليٌّ القاري بوجوه ثلاثة، الأول: أنه لم يثبت بخبر الواحد أصلا فضلاً عن التواتر. والثاني: أنه لو سلم فقتل غير الأنبياء حتى الشيخين ليس بكفر إلا بالاستحلال، ولا يطلع عليه إلا عالم الغيب، وإنما كان قتله نظير قتل عمار بن ياسر. والثالث: أنه لو سلم أنه كفر فلا يجوز اللعن على معين ولو كافرا لجواز حسن خاتمته وموته على الإسلام وتوفيق التوبة إلا إذا ثبت الموت على الكفر بالنص كأبي لهب وفرعون". (حاشية شرح العقائد النسفية، ص۲۳۹، ط: ایچ ایم سعید، باکستان)

ملا علی قاری رحمہ اللہ علامہ تفتازانی کی مذکورہ عبارت ضوء المعالی میں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وردَّ بأنه لم يثبت بطريق الآحاد، فكيف يدعي التواتر في مقام المراد؟! مع أنه نقل في "التمهيد" عن بعضهم: أن يزيد لم يأمر بقتل الحسين، وإنما أمرهم بطلب البيعة، أو بأخذه وحمله إليه، فهم قتلوه من غير حكمه، على أن الأمر بقتل الحسين، بل قتله ليس موجبًا للّعنة على مقتضى مذهب أهل السنة، من أن صاحب الكبيرة لا يكفر، فلا يجوز عندهم لعن الظالم الفاسق، كما نقله ابن جماعة، يعني بعينه". (ضوء المعالي، ص۱۳٤)

لعنت کی اقسام:

کسی پر لعنت بھیجنے کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اللّعنة على شخص معين مات على الكفر. یعنی کسی ایسے شخص پر لعنت جس کی کفر پر موت یقینی ہو، یہ جائز ہے، جیسے ابو جہل، ابولہب، فرعون وغیرہ۔

(۲) اللّعنة على النوع. أي: الوصف القبيح. یہ وارد ہے اور کرنا چاہئے، جیسے: ﴿لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ﴾. (البقرة:۸۹). ﴿لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ﴾. (الأعراف:٤٤) ﴿لَعْنَةَ اللّٰهِ عَلَى الْكٰذِبِيْنَ﴾. (آل عمران:٦١) وغیرہ۔

(۳) لعنت شخص معین پر جو بظاہر مسلمان ہو، یا جس کا کفر پر مرنا یقینی نہ ہو۔

جن روایات میں لعنت سے ممانعت وارد ہوئی ہے اُن سے یہی تیسری قسم مراد ہے۔

علامہ نووی فرماتے ہیں: " واتفق العلماء على تحريم اللعن؛ فإنه في اللغة الإبعاد والطرد، وفي الشرع الإبعاد من رحمة الله، فلا يجوز أن يبعد من رحمة الله من لا يعرف حاله وخاتمة أمره معرفةً قطعيةً، فلهذا قالوا: لا يجوز لعن أحد بعينه مسلمًا كان أو كافرًا أو دابةً إلا مَن علمنا بالنص الشرعي كلعن الواصلة... والظالمين والفاسقين والكافرين... مما جاءت النصوص الشرعية بإطلاقه على الأوصاف لا على الأعيان. والله أعلم". (شرح النووي على مسلم ۱/ ٦۰. وانظر: إحياء علوم الدين، كتاب آفات اللسان ٥/٤٤٥-٤٤٧)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بعض مشرکین قریش پر لعنت فرمائی، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾. (صحيح البخاري، باب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[آل عمران۱۲۸]، رقم:٤٥٥٩)

حدیث میں ہے: "ليس المؤمن بالطَّعّان، ولا اللّعّان، ولا الفاحِش، ولا البذيءِ". (سنن الترمذي، باب ما جاء في اللعنة، رقم:۱۹۷۷).

دوسری حدیث میں ہے: "إن اللّعّانِين لا يكونون شُهداءَ، ولا شُفعاءَ يومَ القيامة". (صحيح مسلم، باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، رقم:۲٥۹۸)

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا تسبوا الأموات؛ فإنهم قد أفضوا إلى ما قدموا". (صحيح البخاري، باب ما ينهى من سب الأموات، رقم:۱۳۲۹)

ایک شخص کے بارے میں بار بار شراب پینے اور بار بار حد لگائے جانے کی وجہ سے بعض صحابہ نے کہا:

"اللّٰهم العنه ما أكثر ما يوتى به"۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: "لا تلعنه، فإنه يحب الله ورسوله". (مسند البزار، رقم: ٢٦٩. وحلية الأولياء ٣/٢٢٨. وقال أبونعيم: صحيح ثابت)

معلوم ہوا کہ کسی متعین فاسق پر لعنت کرنا جائز نہیں۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس شخص پر لعنت کی گئی ہے اگر وہ لعنت کا مستحق نہیں ہے تو وہ لعنت کرنے والے کی طرف لوٹا دی جاتی ہے: "إن العبد إذا لعَن شيئًا صعِدت اللعنةُ إلى السماء فتُغلق أبواب السماء دونها، ثم تهبِط إلى الأرض فتُغلق أبوابها دونها، ثم تأخذ يمينًا وشمالًا، فإذا لم تجد مساغًا رجعت إلى الذي لعن، فإن كان لذلك أهلا، وإلا رجعت إلى قائلها". (سنن أبي داود، رقم: ٤٩٠٥، وإسناده حسن).

امام غزالی لکھتے ہیں: "في لعنة الأشخاص خطر، فليجتنب، ولا خطر في السكوت عن لعنة إبليس، فضلا عن غيره.

فإن قيل: هل يجوز لعنة يزيد؛ لأنه قاتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، أو آمر به؟ قلنا: هذا لم يثبت أصلا، فلا يجوز أن يقال: إنه قتله أو أمر بقتله ما لم يثبت ذلك فضلاً عن اللعنة؟ لأنه لا تجوز نسبة مسلم إلى كبيرة من غير تحقيق". (إحياء علوم الدين، كتاب آفات اللسان ٥/٤٤٨)

علامہ ابن حجر ہیتمی رحمہ اللہ لعنت کے معنی اور اس کی اقسام بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ومن ثمّ لم يجز كما قاله الغزاليُّ وغيره لعن يزيد لأنه قاتل الحسين أو آمر بقتله خلافًا لمن تسامح في ذلك ورآه جائزًا ممن لم يعتد به ولا بقوله في الأحكام الشرعية، وذلك لأنه لم يثبت أنه قتله ولا أمر بقتله ولا رضي إلا ما حكي في بعض التواريخ مما لا تقوم بمثله حجة. بل لا يجوز نسبة ذلك إليه". (الفتاوى الحديثية، ص١٩٣)

علامہ ابن حجر ہیتمی دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ یزید کے بارے میں تین قسم کے لوگ ہیں: "والناس في يزيد ثلاث فرق، فرقة تتولاه وتحبه، وفرقة تسبه وتلعنه، وفرقة متوسطة في ذلك لا تتولاه ولا تلعنه وتسلك به مسلك سائر ملوك الإسلام وخلفائهم غير الراشدين في ذلك، وهذه الفرقة هي المصيبة ومذهبها هو اللائق بمن يعرف سير الماضين ويعلم قواعد الشريعة المطهرة، جعلنا الله من أخيار أهلها آمين". (الصوعق المحرقة ٢/٦٣٩)

لیکن جو لوگ یزید کو مسلمان مانتے ہیں اور لعنت بھی کرتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ لعنت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) الإبعاد عن رحمة الله للكفّار.

(۲) الإبعاد عن رحمة الله تعالیٰ التي هي للمؤمنين الكاملين.

اور جب مسلمان پر لعنت ہو تو یہ دوسرے معنی مراد ہوں گے کہ جو کامل مؤمنین کے لیے رحمت ہے اس سے دور ہو جائے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بہشتی زیور کے ضمیمہ میں اس معنی کی تردید فرمائی، سب سے پہلے لعان بین الزوجین کی مشروعیت سے لعن کی مشروعیت پر استدلال کا جواب دیا کہ لعان کے واقعات صحابہ میں ہوئے، تو پھر چاہئے کہ صحابہ پر لعنت بھی جائز ہو۔ **ولم يقل به أحد.** پھر لکھا ہے: نیز بعض لوگوں کو دھوکہ ہوا اور انھوں نے لعن کے معنی ابعاد عن الرحمۃ بیان کر کے کہا ہے کہ ابعاد عن الرحمۃ کی دو صورتیں ہیں: ایک ابعاد عن الرحمۃ مطلقا اور دوسری ابعاد عن الرحمۃ المختصۃ بالأبرار، سو لعن بالمعنی الاول مسلمان پر نہیں ہو سکتی، ہاں لعن بالمعنی الثانی اس پر ہو سکتی ہے؛ مگر یہ بھی ان کی غلطی ہے؛ کیونکہ رحمۃ مختصہ بالابرار کے بھی درجات متفاوت ہیں، ایک وہ رحمت ہے جو مختص بالانبیاء ہے اور دوسری وہ جو مختص بالصحابہ ہے، پس چاہیے کہ -نعوذ باللہ- صحابہ پر لعن بمعنی الإبعاد عن رحمۃ الأنبیاء جائز ہو۔ **ولا يقول به مسلم.** (ضمیمہ ثانیہ بہشتی زیور حصہ اول، ص ۱۱۵)

آگے لکھا ہے کہ رحمت مختصہ بالانبیاء کے بھی درجات متفاوت ہیں، پھر چاہیے کہ دوسرے انبیاء پر لعنت بمعنی الابعاد عن الرحمۃ المختصۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جائز ہو۔ **ولا يقول به مسلم. انتهى بخلاصته.** (ضمیمہ ثانیہ بہشتی زیور حصہ اول، ص ۱۱۵)

ملا علی قاری لکھتے ہیں: **"وجوّز بعض العراقيين لعنه، قال: لما أنه كفر بما استحلّ من محارم الله بفعله في أهل بيت النبوة. انتهى. ولا يخفى أنّ الاستحلال أمرٌ قلبيٌّ ظنيٌّ غائبٌ عن ظاهر الحال، ولو فُرِضَ وجودُه أوّلاً يحتمل أنه مات تائبًا عنه آخرًا، فلا يجوز لعنه لا باطنًا ولا ظاهرًا".** (ضوء المعالي، ص ۱۳۵)

خلاصہ بحث یہ ہے کہ یزید پر لعنت کرنا اگر اس وجہ سے ہو کہ وہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل یا آمر بالقتل ہے، تو یہ جائز نہیں؛ اس لیے کہ ماقبل میں یہ بات آ چکی ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل شیعہ تھے، نہ کہ یزید۔ اور اگر واقعہ حرہ میں مدینہ منورہ کی بے حرمتی کی وجہ سے ہو تو اس کے ذمہ دار خلافتِ اسلامیہ کے مخالفین ہیں۔ اور اگر لعنت کی وجہ شراب نوشی وغیرہ ہو، تو اس کی نسبت یزید کی طرف صحیح نہیں۔ اور اگر بالفرض یزید کا فسق مان لیا جائے تو فسق توبہ سے مٹ جاتا ہے۔ نیز فاسق معین پر لعنت جائز نہیں ہے۔

علامہ رملی اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: **"قال الغزاليُّ: اعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيء**

الظن بمسلم وتطعن فيه وتكون كاذبًا، أو تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن فيه وأنت مخطئ، فالخطأ في حسن الظن بالمسلمين أسلم من الصواب بالطعن فيهم، فلو سكت إنسان عن لعن إبليس أو لعن أبي جهل أو أبي لهب أو أحد من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت، ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله منه فقد تعرض للهلاك". (فتاوى الرملي ٤/٣٣٦)

شیخ عبدالسلام شنارضوء المعالی کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "إن الحق المأخوذ من قواعد الشرع ونصوصه عدم جواز لعن يزيد أو غيره من العصاة والفسقة بأعيانهم، نعم حب آل البيت واجب شرعيٌّ وقربة إلى رب العالمين، لا يخلو قلب مؤمن منه، لكن النهي عن لعن يزيد ليس لقصور في حبهم، بل عملا بقواعد الشرع ونصوصه". (تعليق ضوء المعالي، ص١٣٦)

شیخ الکیاہراسی کا یزید پر لعنت بھیجنا:

شیخ الکیاہراسی نے یزید پر لعنت بھیجی اور ان کو نردی، شطرنجی اور چیتوں کا شکاری اور شرابی کہا۔ الکیاہراسی نے ایک سوال کے جواب میں لکھا: "فقال: إنه لم يكن من الصحابة؛ لأنه ولد في أيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأما قول السلف في لعنته ففيه لأحمد قولان: تلويح وتصريح ... وكيف لا يكون كذلك وهو اللاعب بالنرد، والمتصيد بالفهود، ومدمن الخمر، وشعره في الخمر معلوم". (وفيات الأعيان ٣/٢٨٧. شذرات الذهب ٦/١٥-١٦. العواصم والقواصم ٨/٣٩)

الکیاہراسی نے یزید کی پیدائش خلافت عمر میں بتلایا۔ یہ صحیح نہیں، وہ حضرت عثمان کے دور میں پیدا ہوئے۔ بعد میں بعض حضرات نے یہ غلطی درست کردی۔

الکیاہراسی نے تاریخی روایات کو دیکھ کر یہ لکھا۔ ان کے بالمقابل امام غزالی نے یزید کا دفاع کیا اور ان کی حمایت میں لمبی تحریر لکھی جو دوسری جگہ وفیات الاعیان کے حوالے سے گزری۔ مرآۃ الجنان اور البدایہ والنہایہ میں بھی اس کا ذکر ہے۔ امام غزالی لکھتے ہیں: "أما الترحم عليه فجائز، بل هو مستحب، بل هو داخل في قولنا في كل صلاة "اللّٰهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات"؛ فإنه كان مؤمنًا". (وفيات الأعيان ٣/٢٨٩. فوات الوفيات ٤/٣٣٠)

الکیاہراسی پر شیعوں اور باطنیہ کے ساتھ گٹھ جوڑ اور ملاپ کا الزام لگایا گیا ہے: "إنه يُمَالِيُ الباطِنِيَّةَ فنُزِعَ منه التدريسُ". (البداية والنهاية ١٢/١٧٢. النجوم الزاهرة ٥/٢٠٢)

عبداللہ بن شوذب خراسانی کہتے ہیں: "سمعتُ إبراهيم بن أبي عَبلة يقول: سمعتُ عمر بن

عبد العزيز يترحَّم على يزيد بن معاوية". (لسان الميزان، تحت ترجمة يزيد بن معاوية ۸/۵۰۵، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة).

ابن کثیر لکھتے ہیں:"قال الغزالي: وأمَّا الترحُّم عليه فجائز، بل مستحب، بل نحن نترحَّم عليه في جملة المسلمين والمؤمنين". (البداية والنهاية ۱۲/۱۷۳)

بعض حضرات لکھتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز نے یزید کو امیر المؤمنین کہنے پر ایک شخص کو ۲۰ کوڑے مارے۔ لیکن اس روایت کی سند صحیح نہیں۔ یہ روایت ذہبی نے محمد بن متوکل المعروف بابن السری سے نقل کی۔ محمد بن المتوکل کی وفات ۲۳۸ھ میں ہے اور ذہبی کی ولادت ۶۷۳ھ میں ہے، درمیان میں ساڑھے چار سو سال ہیں۔ نیز محمد بن المتوکل المعروف بابن ابی السری کے ناقدین ان کے معدلین سے زیادہ ہیں۔

بلکہ عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ نے الصارم المسلول میں لکھا ہے:"قال إبراهيم بن ميسرة: ما رأيتُ عمر بن عبد العزيز ضرب إنسانًا قطُّ إلا رجلا شتَم معاوية فضربه أسواطًا". (الصارم المسلول، ص ۵۶۹. وكذا في البداية والنهاية ۸/۱۳۹)

شیخ عبدالمغیث بن زہیر نے لکھا ہے: "أنا قصدي كفُّ ألسِنة الناس عن خلفاء المسلمين ووُلاتهم، وإلا فلو فتحنا هذا الباب لكان خليفةُ وقتِنا أحقَّ باللَّعن؛ فإنَّه يفعل أُمورًا منكرةً". (منهاج السنة ۴/۵۷۵. تاريخ الإسلام للذهبي ۴۱/۱۵۶)

شیخ تقی الدین ابن صلاح لکھتے ہیں: "لم يصح عندنا أنَّه أمر بقتله رضي الله عنه،... وأما سبُّ يزيد ولعنه فليس شأن المؤمنين". آخر میں لکھا: "وقد ورد في الحديث المحفوظ أن لعن المسلم كقتله". (فتاوى ابن الصلاح ۱/۲۱۶)

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "فالذي يُجَوِّز لعنةَ يزيد وأمثاله يَحتاج إلى شيئين: إلى ثبوت أنه كان من الفُسَّاق الظالمين الذين تُباح لعنتُهم، وأنَّه مات مُصرًّا على ذلك، والثاني: أنَّ لعنة المعيَّن من هولاء جائزةٌ، والمنازِع يَطعَن في المقدِّمتَين". (منهاج السنة ۴/۵۷۱)

شیخ ابن حجر ہیتمی نے بھی لعنت کی تردید کی ہے اور کہا: "وبه أفتى الغزالي وأطال في الانتصار له، وهذا هو اللائق بقواعد أئمتنا،... وإذا علمتَ أنهم صرَّحوا بذلك علمت أنهم مصرحون بأنه لا يجوز لعن يزيد". (الصواعق المحرقة ۲/۶۳۷)

ملا علی قاری نے لکھا ہے: "لا ينبغي اللعن عليهما (أي: يزيد، والحجاج)؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين". (شرح فقه أكبر، ص ۲۱۴. وضوء المعالي، ص ۱۳۵)

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ”بل تواتر إسلام معاوية ويزيد وخلفاء بني أمية وبني العباس، وصلواتهم، وصيامهم وجهادهم للكفار“. (منهاج السنة ۲/۶۲)

مولانا عبدالعزیز الفرہاروی لکھتے ہیں: ”لا يجوز لعن كل شخص بفعله، فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من الخوارج“. (النبراس، ص ۳۳۲، ط: مكتبة إمدادية، ملتان)

احمد بن اسماعیل قزوینی شافعی عاشوراء کے دن وعظ کر رہے تھے کسی نے ان سے درخواست کی: ”العَنْ يزيد بن معاوية، فقال: ذلك إمامٌ مُجتهِدٌ“. (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ۶/۱۳٤. البداية والنهاية ۱۳/۹)

قاضی ابوبکر بن العربی ”العواصم من القواصم“ میں لکھتے ہیں: ”فإن قيل: كان يزيد خمارًا، قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك، بل شهد العدل بعدالته، فروى يحيى بن بكير عن الليث بن سعد، قال الليث: توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا. فسماه الليث أمير المؤمنين“. (العواصم من القواصم، ص ۲۳۲)

قاضی ابوبکر ابن عربی کا مرتبہ:

قاضی ابوبکر ابن عربی کے بارے میں محدث کبیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”چنانچہ امام غزالی کے شاگرد اور شفا شریف کے مصنف قاضی عیاض کے استاذ حافظ حدیث ومفسر قرآن قاضی ابوبکر ابن العربی نے جن کی نسبت امام ذہبی نے تذکرہ میں نقل کیا ہے کہ وہ اپنے علم وفضل کے لحاظ سے مرتبہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے“۔ (تبصرہ برشہید کربلا ویزید، ص۵۱-۵۲)؛ اس لیے بعض علما کا ان کو ناصبی کہنا صحیح نہیں۔

ابوبکر ابن العربی کے بارے میں علامہ ذہبی تاریخ اسلام میں لکھتے ہیں: ”الإمام أبو بكر بن العربي الحافظ أحد الأعلام... صنف مصنفات كثيرة في الحديث والفقه... وكان من الأئمة المقتدى بهم“. (تاريخ الإسلام للذهبي، سنة ٥٤١-٥٥٠، ص ١٥٩-١٦٢)

اور سیر أعلام النبلاء میں لکھا ہے: ”الإمام العلامة الحافظ القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله ... أدخل الأندلس إسنادًا عاليًا، وعلمًا جمًّا. وكان ثاقب الذهن، عذب المنطق، كريم الشمائل، كامل السؤدد، ولي قضاء إشبيلية، فحمدت سياسته... كان القاضي أبو بكر ممن يقال: إنه بلغ رُتبة الاجتهاد“. (سير أعلام النبلاء ۲۰/۱۹۷-۲۰۱)

ابن العربی کے بارے میں ابن بشکوال لکھتے ہیں: ”هو الإمام العالم الحافظ المستبحر، ختام

علماء الأندلس، وآخر أئمتها وحفاظها". (الصلة، رقم: ۱۳۰۵، ط: دار الكتاب المصري)

یزید پر لعنت نہ کرنے کے بارے میں مولانا محمد فاروق نعمانی صاحب نے "تحقیقی فیصلہ" کے نام سے رسالہ لکھا ہے، ہم نے اس کی تلخیص ذکر کی، اور حوالے اصل مآخذ ومراجع سے لیے۔

قاضی ابویعلی نے "المعتمد في الأصول" میں صالح بن احمد عن احمد بن حنبل کی روایت نقل کی ہے: قلت لأبي: إنَّ قومًا ينسبوننا إلى تولي يزيد، فقال: يا بنيَّ! وهل يتولى يزيد أحدٌ يومن بالله، ولِمَ لا يلعن من لعنه الله في كتابه، فقلت: وأين لعن الله يزيد في كتابه؟ فقال: في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوْا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوْا أَرْحَامَكُمْ أُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾". (كذا في الصوعق المحرقة ۲/۶۳۵)

علامہ ابن تیمیہ اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "لكنها رواية منقطعةٌ ليست ثابتةً عنه، والآيةُ لا تدلُّ على لعن المعيَّن". (منهاج السنة ۴/۵۶۶) قاضی ابویعلی کی وفات ۴۵۸ھ اور صالح بن احمد بن حنبل کی وفات ۲۶۶ھ میں ہوئی۔

اسی طرح امام احمد سے مروی ہے: "لا ينبغي أن يروى عنه". اس کی حقیقت یہ ہے کہ مہنا بن یحییٰ کہتے ہیں: "سألت أحمد عن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان قال: هو فعل بالمدينة ما فعل؟ قلت: وما فعل؟ قال: قتل بالمدينة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفعل، قلت: وما فعل؟ قال: نهبها، قلت: فيذكر عنه الحديث؟ قال: لا يذكر عنه الحديث ولا ينبغي لأحد أن يكتب عنه حديثا...". (السنة لأبي بكر الخلال، رقم: ۸۴۵. قال المحقق عطية الزهراني: إسناده صحيح).

اس روایت کی سند امام احمد تک صحیح ہے؛ البتہ امام احمد سے آگے سند منقطع ہے، یہی وجہ ہے کہ جب امام احمد نے سوچا کہ یزید پر جرح کی بنیاد وہ افواہیں ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں تو بعد میں اپنے قول سے رجوع کرلیا۔ ایک قول کے مطابق وفات سے تین دن پہلے یزید کی بارے میں سکوت اختیار کیا اور ان کے معاملے کو اللہ تعالی کے سپرد کیا؛ "في عقيدة أحمد التي كتبت عنه، وذلك قبل ثلاثة أيام من وفاته: "وكان يمسك عن يزيد بن معاويه ويكله إلى الله". (مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، ص ۷۲۲. وانظر: طبقات الحنابلة ۲/۲۷۳، ط: دار الباز)

اور دوسری روایت میں ابو طالب نے امام احمد سے یزید کی لعنت کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لعن المؤمن كقتله" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا: "خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم"، وقد صار يزيد فيهم...". (السنة لأبي بكر الخلال،

رقم: ٨٤٦. قال المحقق عطية الزهراني: إسناده صحيح).

اس روایت میں امام احمد نے یزید کو خیر القرون کی شخصیت قرار دے کر ان کی فضیلت کا اقرار فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "وأما ما نقله عن أحمد، فالمنصوص الثابت عنه من رواية صالح أنه قال: "ومتى رأيتَ أباك يلعن أحدًا"... وكره أن يلعن المعين باسمه". (منهاج السنة ٥٧٣/٤)

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "والمختار عند الأمة أن لا نلعن معينا مطلقا". (مجموع الفتاوى ٤٧٥/٢٧)

شرح عقائد نسفیہ میں علامہ تفتازانی نے یزید پر لعنت بھیجی۔ اسی طرح سورہ محمد کی تفسیر میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور روح المعانی میں علامہ محمود آلوسی نے بھی یہی لکھا ہے۔ علامہ تفتازانی کی تردید شارحین نے فرمائی۔ مولانا عبد الرشید نعمانی رحمہ اللہ نے لعنت یزید کے سلسلے میں تفسیر مظہری کی عبارت نقل فرمائی۔ (یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، ص۱۲۱) لیکن محققین نے اس کی تردید فرمائی۔ نبراس علی شرح العقائد میں ہے: "لا يجوز لعن كل شخص بفعله، فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من الخوارج". (النبراس، ص ٣٣٢، ط: مكتبة إمدادية، ملتان)

حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "اسی ذیل میں مناسب ہوگا کہ لعن یزید کے مسئلہ کی بھی وضاحت کردی جائے، سنئے! علمائے اہل سنت کی تصریحات کے مطابق کسی معین شخص کو لعنت کرنا خواہ وہ فاسق مسلمان ہو، یا زندہ کافر، یا مردہ کافر جس کا کفر پر مرنا معلوم نہ ہو، جائز نہیں ہے؛ ہاں جس کافر کا کفر پر مرنا معلوم ہو جیسے فرعون، یا ابوجہل و ابولہب اس پر لعنت جائز ہے۔ (تبصرہ بر شہید کربلا و یزید، ص۵۵)

قاضی ابوبکر ابن العربی المالکی نے اپنی کتاب العواصم من القواصم میں یزید کے علم و عمل کو خوب سراہا ہے۔ اور یہ کہنا کہ عمر بن عبد العزیز نے یزید کو امیر المومنین کہنے پر ایک شخص کو ۲۰ کوڑے لگائے؛ تو اس کا جواب گزر چکا ہے کہ یہ عمر بن عبد العزیز سے ثابت نہیں؛ بلکہ انھوں نے یزید کو رحمتوں کا مورد کہا اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے یزید کو امیر المومنین کہا جو قابل تعریف لقب ہے، اور عام صحابہ کی بیعت کے بعد وہ امیر المؤمنین بن گئے؛ چنانچہ اتمام الوفاء فی سیرۃ الخلفاء میں لکھا ہے: "وقد كان في ذلك العصر كثير من الصحابة بالحجاز، والشام، والبصرة، والكوفة، ومصر، وكلهم لم يخرج على يزيد، لا وحده، ولا مع الحسين". (إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء، ص ١٢)

ابن خلدون لکھتے ہیں: "أكثر الصحابة كانوا مع يزيد، ولم يروا الخروج عليه". (تاريخ ابن خلدون ٢٧٠/١)

ابن خلدون دوسری جگہ لکھتے ہیں: "ولم يبق في المخالفة لهذا العهد الذي اتفق عليه الجمهور إلا ابن الزبير، وندور المخالف معروف". (تاریخ ابن خلدون ۱/۲۶۳)

ملاعلی قاری مکذوب روایات کی فہرست میں لکھتے ہیں: "وكذا ذم يزيد والوليد ومروان بن الحكم". (الأسرار المرفوعة، ص ٤٧٧)

علامہ ابن قیم لکھتے ہیں: "كل حديث في ذمِّ بني أمية فهو كذب". (المنار المنيف، ص ١١٧)

بعض حضرات یزید پر لعنت کے جواز پر اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں: "سبعةٌ لعنتُهم وكلُّ نبي مجاب، الزائد في كتاب الله، والمكذِّب بقدر الله، والمستحِلُّ حرمة الله، والمستحِلُّ من عترتي ماحرم الله، والتارك لسنتي، والمستأثر بالغي، والمُتَجَبِّر بسلطانه لِيُعِزّ من أذل الله ويُذِلّ من أعز الله". (المعجم الكبير للطبراني ٨٩/٤٣/١٧)

اس حدیث میں وہ شخص بھی قابل لعنت لوگوں میں شامل ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عترت اور فیملی کی بے عزتی کرے۔

اس کی سند میں ابو معشر حمیری غیر معروف، ابن لہیعہ سیء الحفظ اور احمد بن رشدین مصری ضعیف ومتہم بالکذب ہیں۔ (سلسلة الأحاديث الضعيفة، رقم: ٣٠١٨٩)

بعض روایات میں "ستة لعنتُهم" ہے۔ (سنن الترمذي، رقم: ٢١٥٤. صحيح ابن حبان، رقم: ٥٧٤٩. المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ١٦٦٧. المستدرك للحاكم، رقم: ٧٠١١)

اس کی سند میں عبید اللہ بن عبد الرحمٰن بن موہب مختلف فیہ راوی ہے، پھر بھی بعض حضرات نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے؛ لیکن امام ترمذی نے اسے مرسل کہا ہے اور ذہبی نے مستدرک حاکم کی تعلیق میں منکر کہا ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: "ورواه سفيان الثوري وحفص بن غياث وغير واحد عن عبيد الله بن عبد الرحمن بن موهب، عن علي بن حسين، عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا، وهذا أصح".

ان روایات میں اہل بیت کی بے حرمتی کرنے والے کو قابل لعنت گردانا گیا ہے۔ ان روایات کے ضعف سے قطع نظر سبائیوں کی کتابوں کے حوالوں اور اہل سنت کی کتابوں کی عبارتوں سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ نواسہ رسول، سید شباب أہل الجنة، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھے پر سواری کا شرف حاصل کرنے والے، جگر گوشہ فاطمہ رضی اللہ عنہا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نور نظر، آفتاب ہدایت کے انوار سے منور، حضرت حسن کے بہادر برادر، جہاد قسطنطنیہ میں شرکت کا اعزاز رکھنے والے جامع کمالات، اہل کوفہ کی غداری کو ملاحظہ کرنے کے بعد یزید

کی بیعت کی طرف قدم بڑھانے والے ،شہید کربلا ،حسن و جمال کے پیکر ،شجاعت میں یکتا ،مظلومیت کی نئی داستان رقم کرنے والے ،رحمت کائنات سے مشابہت رکھنے والے ،ہم سب کے محبوب کی قاتل یزیدی فوج نہیں ؛ بلکہ کوفہ کے غداروں کا ٹولہ ہے۔اعادہ کی ضرورت نہیں۔

کیا عبید اللہ بن زیاد حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل ہے؟

تاریخ کی کتابوں میں مرقوم ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل اگر یزید نہیں ،یعنی اگر یزید آمر بالقتل نہیں تو عبید اللہ بن زیاد یقیناً ہے، جو یزید کی طرف سے کوفے کا گورنر تھا۔اور صحیح بخاری میں ہے کہ عبید اللہ بن زیاد کے سامنے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لایا گیا، **عن أنس بن مالك رضي الله عنه أُتِيَ عبيدُ الله بن زياد برأس الحسين عليه السلام، فجُعِل في طستٍ، فجعَل يَنكُت، وقال في حسنه شيئًا، فقال أنس: "كان أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان مخضوبًا بالوسمة".** (صحيح البخاري، باب مناقب الحسن والحسين، رقم:۳۷٤۸)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر تھالی میں رکھ دیا گیا تو ابن زیاد نے کریدنا شروع کیا اور ان کے حسن کے بارے میں کچھ کہا تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت مشابہ تھے۔اور ان کے بالوں پر وسمہ لگا ہوا تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سب کچھ انہی کے حکم سے ہوا۔ترمذی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: **حدّثني أنس بن مالك، قال: كنتُ عند ابن زياد فجيء برأس الحُسين فجعل يقول بقضيب له في أنفه ويقول: ما رأيتُ مثل هذا حسنًا، قال: قلت: أما إنَّه كان من أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم".** (سنن الترمذي، باب مناقب الحسن والحسين، رقم:۳۷۷۸).

حدیث بخاری "فجعَل يَنكُت" کا صحیح معنی:

عبید اللہ بن زیاد پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد جسد مبارک کی اہانت کی اور چھڑی سے ان کی ناک کو کریدنے لگے۔لیکن روایات سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ان کے حسن و جمال کی تعریف کی اور ان کی ناک کی طرف اشارہ کیا۔

طبرانی نے معجم کبیر (۳/۲۰۷/۲۸۷۹) میں روایت نقل کی: **"حدثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا الحسين بن عبيد الله الكوفي، ثنا النضر بن شميل، ثنا هشام بن حسان، عن حفصة بنت سيرين عن أنس قال: كنت عند ابن زياد حين أُتِيَ برأس الحسين، فجعل يقول**

بقضيب في أنفه: ما رأيت مثل هذا حُسنًا، فقلتُ: أما إنَّه كان من أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم".

اس کی سند میں جو حسین بن عبید اللہ راوی ہے وہ بظاہر کاتب کی غلطی ہے، صحیح حسین بن عبد اللہ الکوفی ہے جس کو الجرح والتعدیل (۳/ ۵۸) میں اور تاریخ الاسلام للذہبی (۱۹/ ۱۲۰) میں صدوق لکھا ہے۔

اس روایت کو ابن حبان نے بھی صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے؛ لیکن صحیح ابن حبان میں نضر بن شمیل سے روایت کرنے والے خلاد بن اسلم ہیں اور معجم کبیر میں حسین بن عبد اللہ ہیں۔

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؓ کا سر مبارک لایا گیا تو ابن زیاد نے چھڑی کے ساتھ ان کی ناک کی طرف (في أنفه کے معنی في جانب أنفه ہے) اشارہ کیا اور کہا کہ ان کی طرح حسن میں نے نہیں دیکھا۔ پس میں نے کہا کہ حضرت حسینؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت مشابہ تھے۔ یعنی ابن زیاد کی تائید کی۔

یاد رہے کہ يقول بقضيب کے معنی چھڑی یا شاخِ درخت سے اشارہ کرنا ہے۔ یقول کے بعد باء آجائے تو اشارہ کے معنی میں آتا ہے۔

مسند بزار (۱۳/ ۱۸۴، رقم: ۶۶۳۲) میں حضرت انس کی یہی روایت مذکور ہے اس میں "ينكت بالقضيب ثناياه" آیا ہے۔ اور اس کے بعد حضرت انس کا یہ قول ہے: "والله لأسوءنك إني رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يَلثِم حيث يقع قضيبُك. قال: فانقَبَض". یعنی ابن زیاد چھڑی ان کے دانتوں کو لگانے لگے تو انس رضی اللہ عنہ نے کہا: میں تم کو ناراض اور مغموم کرنا چاہتا ہوں، جہاں تم نے چھڑی رکھی وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ مبارک نے بوسہ دیا۔

لیکن اس کی سند میں مفرّج بن شجاع کو لسان المیز ان میں واهي الحديث اور غسان بن ربیع کو ليس بحجة في الحديث کہا۔ (لسان الميزان ٨/ ١٣٧، و٦/ ٣٠٤) اور یوسف بن عبدہ کو لين الحديث لکھا ہے۔ (تقريب التهذيب، ص ٧٠٧)

اسی طرح کی ایک روایت طبرانی کی معجم کبیر (۳/ ۱۲۵، رقم: ۲۸۷۸) پر ہے اس میں بھی "والله لأسوءنك ..." کے الفاظ ہیں۔ اس کی سند میں مشہور ضعیف راوی علی بن زید بن عبد اللہ بن جدعان ہے۔ نیز یہ روایت بالمعنی ہوگی۔

صحیح بخاری میں یہ روایت یوں مذکور ہے: "أُتِيَ عبيد الله بن زياد برأس الحسين، فجُعِل في طست، فجَعل ينكت، وقال في حسنه شيئًا، فقال أنس: كان أشبههم برسول الله صلى الله عليه وسلم...". (صحيح البخاري، رقم: ٣٧٤٨)

ابن زیاد کے پاس حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لایا گیا اور تھالی میں رکھا گیا تو ابن زیاد زمین کرید نے لگا۔ (یعنی سوچ میں پڑ گیا) اور ان کے حسن کی تعریف کی، تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ مشابہ تھے۔

ینکت کے معنی زمین کرید نا ہے، جو سوچنے کی علامت ہے۔ لغت میں نکت زمین کرید نے کو کہتے ہیں۔ اور نکتہ کو اس لیے نکتہ کہتے ہیں کہ وہ سوچ کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ترمذی کی روایت یوں ہے: "**فجعل يقول بقضيب في أنفه ويقول: ما رأيتُ مثل هذا حسناً، لم يذكر**". (رقم: ۳۷۷۸)

شارحین حضرات نے اس کو استہزا پر محمول کیا ہے کہ ابن زیاد نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے حسن و جمال کا مذاق اڑایا اور لم یذکر کا مطلب یہ لیا ہے کہ معلوم نہیں ان کا حسن کیوں مشہور ہوا۔ لیکن یہ مطلب دوسری روایات کے خلاف ہے۔ معجم طبرانی اور صحیح ابن حبان وغیرہ کی روشنی میں روایت کا مطلب یہ بنتا ہے کہ ابن زیاد نے شاخ یا چھڑی سے ان کی ناک کی جانب اشارہ کیا اور یہ کہا کہ ان جیسا حسن میں نے نہیں دیکھا اور آخری لفظ "لم یذکر" صحیح ابن حبان اور معجم کبیر اور بخاری میں نہیں ہے۔ یہ غالباً "لَمْ يُذْكَرْ" ہوگا۔ یعنی لَمْ نافیہ ہے۔ یعنی حسن مشہور نہیں؛ مگر بے مثال ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

عبید اللہ بن زیاد کے بارے میں ایک دوسری روایت کی تحقیق:

ایک اور بات جو اکثر کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ عبید اللہ بن زیاد ہی قاتل تھا؛ اسی لیے دنیا میں اس کو سزا مل گئی۔ ترمذی کی روایت ہے کہ عبید اللہ بن زیاد اپنے ساتھیوں کے ساتھ قتل کیا گیا تو جامع مسجد دمشق میں ان کے سروں سے مینار بنایا گیا۔

عن الأعمش عن عمارة بن عمير قال: لما جيءَ برأس عبيد الله بن زياد وأصحابِه نُضِّدَتْ في المسجد في الرَّحبة، فانتهيتُ إليهم، وهم يقولون: قد جاءت قد جاءت، فإذا حيّةٌ قد جاءت تخلّل الرؤوس حتّى دخلتْ في مَنخرَي عبيد الله بن زياد، فمكثت هُنيهَةً، ثم خرجتْ فذهبتْ حتّى تغيبتْ. ثم قالوا: قد جاءت قد جاءت، ففعلتْ ذلك مرّتين أو ثلاثًا. (سنن الترمذي، باب مناقب الحسن والحسين عليهما السلام).

جب عبید اللہ بن زیاد اور ان کے ساتھیوں کے سروں کو مسجد کے کھلے صحن میں تہ بتہ رکھا گیا تو عمارہ کہتے ہیں کہ میں بھی پہنچ گیا، لوگوں نے شور مچایا: آ گیا، آ گیا۔ ایک سانپ سروں کے درمیان سے گزر کر عبید اللہ بن زیاد کے نتھنوں میں گھس گیا اور تھوڑی دیر رہا پھر نکل کر غائب ہو گیا، پھر لوگون نے شور مچایا کہ آ گیا آ گیا۔ دو یا تین

مرتبہ ایسا ہوا۔

مگر اس روایت پر تین طرح کلام ہے: (۱) اسناداً؛ (۲) عقلاً؛ (۳) نقلاً۔

(۱) اسناداً کلام یہ کہ اس میں ایک راوی اعمش سلیمان بن مہران ہے اور اعمش مدلّس ہے۔ علامہ ذہبی ''میزان الاعتدال'' (۲/۲۲۴) میں فرماتے ہیں کہ اعمش جن اساتذہ سے بہت زیادہ روایات لیتے ہیں جیسے ابراہیم، ابووائل، ابوصالح سمان، اُن سے روایت معتبر ہوتی ہے، یعنی ان سے روایت اتصال پر محمول ہوگی۔ اور یہ حدیث اعمش روایت کرتے ہیں عمارۃ بن عمیر سے اور یہ ان لوگوں میں سے نہیں جن سے اعمش کی تدلیس مقبول ہے۔ تو سند کے اعتبار سے کلام یہ ہے کہ اعمش نے عمارۃ بن عمیر سے براہ راست نقل نہیں کیا ہے؛ بلکہ درمیان سے واسطہ حذف کیا ہوگا۔

دکتور بشار اور شیخ شعیب ارناووط لکھتے ہیں: ''ذكره المؤلف في الطبقة الثانية من كتابه ''طبقات المدلسين'' (٦٧) وهم الذين احتمل الأئمة تدليسهم وأخرجوا لهم في ''الصحيح'' لإمامتهم وقلة تدليسهم في جنب ما رووا. وقال الذهبي في ''الميزان'': وهو يدلِّس، وربما دلَّس عن ضعيف ولا يدري به، فمتى قال: ''حدثنا'' فلا كلام، ومتى قال ''عن'' تطرق إليه احتمال التدليس إلا في شيوخ له أكثر عنهم كإبراهيم، وأبي وائل وأبي صالح السمان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال''. (تحرير تقريب التهذيب ٢/٧٨)

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اعمش اگر کوئی ایسی روایت کریں جس سے شیعیت کی تائید ہوتی ہو، تو وہ روایت قابل قبول نہیں ہوگی؛ کیونکہ محدثین کے بیان کے مطابق شیعیت کی طرف ان کا میلان تھا۔

دکتور بشار عواد نے تہذیب الکمال کے حاشیہ میں لکھا ہے: ''قال يزيد بن زُرَيع: حدثنا شعبة عن سليمان الأعمش وكان والله خربيا سبئيا، والله لولا أن شعبة حدث عنه ما رويت عنه حديثا أبدًا. (العلل لأحمد ٢/٣٤٢) قلت: يريد لما هو عليه من التشيع، وهو فيه لما نعرفه من توثيق كتب الشيعة له... وقال ابن حجر: ثقة حافظ عارف بالقراءة ورع، لكنه يدلس. قال أبو محمد البندار: ويبحث في أمر تشيعه، فقد وثقه الشيعة ورووا عنه''. (تعليقات تهذيب الكمال للدكتور بشار عواد ١٢/٩٢)

ہم اعمش کی ان روایات کو شیعیت کا شاخصانہ سمجھتے ہیں جن سے شیعوں کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، باقی ان کا مصحف صدق ہونا محدثین کو تسلیم ہے؛ لیکن عنعنہ کر کے ان کی روایت مخدوش ہوتی ہے، ہاں ان کے بعض مشائخ مستثنیٰ ہیں جن میں عمارہ بن عمیر شامل نہیں اور یہاں تو اعمش کے تشیع کی وجہ سے اس روایت کا مخدوش ہونا

مزید واضح ہوا۔ ہاں امام بخاری ان سے وہ روایات لیتے ہیں جن میں تشیع کا شبہ نہ ہو۔

(۲) عقلاً بھی یہ روایت صحیح نہیں کہ باہر سے سانپ آیا تو لوگوں نے اس کو قتل کیوں نہیں کیا؟ کیا سانپ نے لوگوں کے ساتھ صلح کا معاہدہ کیا تھا کہ ایک دوسرے کو نقصان نہیں پہنچائیں گے؟!

(۳) نقلاً بھی اس پر کلام ہے کہ عبید اللہ بن زیاد کا قاتل کون تھا؟ ان کا قاتل مختار ثقفی تھا، وہ مختار ثقفی جس کے بارے میں حدیث میں ہے کہ بنو ثقیف میں کذاب پیدا ہوگا۔ اس نے نبوت اور وحی کا دعویٰ کیا تھا اور بنو امیہ کے خلاف توابین کے نام سے ایک جماعت بنائی تھی۔ اس جماعت کا نظریہ یہ تھا کہ ہم کوفہ والوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی حفاظت نہیں کی تھی، اب ہم عبید اللہ بن زیاد سے انتقام لینا چاہتے ہیں۔ عبید اللہ بن زیاد کو قتل کرنے والا مدعی نبوت مختار ثقفی ہے، جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قاتل پاک تھا یا مقتول؟ ظاہر بات ہے کہ قاتل ناپاک ہے۔ اس انتقام میں توابین کے ساتھ نہ تو زین العابدین تھے اور نہ محمد بن الحنفیہ؛ کیونکہ مختار ثقفی غدار آدمی تھا۔

سنن ابن ماجہ میں روایت ہے: رفاعہ بن شداد کہتے ہیں: اگر میں عمرو بن الحمق سے یہ کلام نہ سنتا کہ ''جو کسی کو خون کی امان دے، پھر اس کو قتل کرے تو وہ قیامت کے دن غداری کا جھنڈا اٹھائے گا'' تو میں مختار ثقفی کے سر کو تن سے الگ کرتا اور سر اور تن کے درمیان چلتا۔ ''**لولا كلمة سمعتها من عمرو بن الحمق الخزاعي لمشيت بين رأس المختار وجسده، سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أمن رجلا على دمه فقتله، فإنه يحمل لواء غدر يوم القيامة"**. (سنن ابن ماجه، رقم: ۲٦۸۸، باب من أمن رجلا على دمه فقتله)

ایک دوسری روایت میں ہے کہ میں اس کے محل میں داخل ہوا تو اس نے کہا: ابھی ابھی جبریل میرے ہاں سے اٹھ کر گئے ہیں۔ (سنن ابن ماجه، رقم: ۲٦۸۹، وإسناده ضعيف)

شیعیت کا بانی عبد اللہ بن سبا تھا اور ان کی سیاست کا بانی مختار ثقفی تھا، اور فقہ کا بانی طبرسی ہے جس نے ''الاحتجاج'' نامی کتاب لکھی، نہ کہ جعفر صادق، فقہ جعفری کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے۔

امام ترمذیؒ نے اس روایت کو روات کی ثقاہت کے لحاظ سے صحیح کہا؛ مگر دوسری طرف خیال نہیں فرمایا کہ اس میں اعمش کا عنعنہ ہے۔

بنو عباس کے زمانے میں اس قسم کا پروپیگنڈا بنو امیّہ کے خلاف ہوتا رہتا تھا۔ اور بنو امیّہ کے خلاف جو ذہن بنا وہ بنو عباس کے زمانے میں بنا؛ اس لیے کہ بنو عباس بنو امیہ کے مخالف تھے اور اس طرح کی غلط باتوں کو بنو امیّہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ بنو عباس کے ساتھ شیعہ ملے ہوئے تھے، اور پھر انہی شیعوں نے بنو عباس کا تختۂ حکومت الٹ دیا، خلیفہ مستعصم باللہ کو قتل کرایا اور مسلمانوں کی حکومت تاتاریوں کے حوالے کی اور ہلاکو خان اقتدار

میں آیا۔ بنو عباس کے زمانے میں جو تاریخ مرتب ہوئی وہ واقدی، کلبی اور ابو مخنف وغیرہ کی مرتب کی ہوئی ہے جس میں بہت ساری چیزوں کو انھوں نے اپنی طرف سے داخل کیا۔

مثلاً: حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما صلح پر آمادہ ہوئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو، اور یہ فیصلہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنی جگہ خلیفہ رہیں اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اپنی جگہ پر، یہ صلح ۳۷ھ ہجری میں ہوئی۔

ابو مخنف کی روایت ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم دونوں اعلان کریں کہ دونوں معزول ہیں اور تیسرا آدمی منتخب ہوگا۔ جب عوام کے سامنے اعلان کیا تو ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں اپنے خلیفہ کو معزول کرتا ہوں اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے معزول نہیں کیا۔ اب یہ بالکل غیر معقول بات ہے کہ دونوں کو فیصلے کے لیے بھیجا اور وہ دونوں حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما کو معزول کردیں، یہ تو مزید خرابی کی بات ہے؛ اس لیے کہ جب ایک معزولی کے لیے تیار نہیں تو دونوں معزولی کے لیے کیسے تیار ہوں گے! اور کیا ایک آدمی کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے بادشاہ کو معزول کردے؟ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ پر یہ الزام لگانا کہ وہ بالکل سیدھے سادے آدمی تھے اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ انتہائی چالاک آدمی تھے۔ یہ سب ابو مخنف کذاب کے لگائے ہوئے الزامات ہیں۔ تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں مسئلۂ تحکیم کے تحت گزر چکی ہے۔ (وللمزيد راجع: حقبة من التاريخ لعثمان الخميس، ص۱۰۸-۱۰۹)

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لانے والے کے ساتھ عبید اللہ بن زیاد کا معاملہ:

اشکال: اگر عبید اللہ بن زیاد حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا قاتل نہیں، تو پھر جب ان کے پاس سر لایا گیا تو لانے والے کو قتل کیوں نہیں کیا؟

جواب: خود شیعوں کی کتاب میں مذکور ہے کہ جب سنان بن انس حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا سر لایا اور مطالبہ کیا کہ اس کام کے بدلے انعام ملنا چاہئے، تو ابن زیاد نے بجائے انعام کے اس کے قتل کا حکم دیا اور اس کی گردن ماردی گئی۔

مولانا عبد الشکور مرزا پوری کی کتاب ''حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کیسے ہوئی'' (ص۱۱-۱۲) کی عبارت حوالے کے لیے درج کی جاتی ہے، جس کا پرانا نام ''قاتلان حسین کی نشاندہی'' ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ حسبِ کتبِ شیعہ بقرائن صحیحہ ابن زیاد جرم قتل حسین سے بری ہے:

(۱) حضرت مسلم بن عقیل کے دونوں لڑکوں کا جب کسی کوفی قاتل نے سر لے جا کر عبید اللہ بن زیاد حاکم کوفہ کے سامنے پیش کیا، فلمّا نظر إليهما قام، ثم قعد، وفعل ذلك ثلاثًا (ابن زیاد دونوں سروں کو دیکھ

کر تعظیماً تین مرتبہ اٹھا بیٹھا) اور قاتل سے کہا: اگر تو انھیں زندہ لاتا تو تجھے بہت انعام دیتا، پھر خفا ہو کر ایک دوستدار آل رسول سے جو اسی مجلس میں کھڑا تھا کہا کہ اس لعین قاتل کو وہیں لے جا کر قتل کر جہاں دونوں بچے قتل ہوئے ہیں۔ (خلاصۃ المصائب، ص ۲۲۷)

معلوم ہوا کہ ابن زیاد دشمن آل رسول نہ تھا ورنہ مسلم کے لڑکوں کے سروں کی تعظیم نہ کرتا، نہ قاتل کو انعام واکرام سے محروم کر کے قتل کراتا اور نہ اس کو بلفظ لعین یاد کرتا۔

(۲) بعد شہادتِ حسین جب امام کا سر مع اہل بیت کوفہ میں ابن زیاد کے سامنے پیش ہوا تو اس وقت سنان بن انس نے جس نے گلوئے امام پر تیر لگایا اور قتل کیا تھا، کہا:

املاء ركابي فضة أو ذهبا ❁ فقد قتلت الملك المحجبا

قتلته الذي كان أعلى نسبًا ❁ خير عباد اللّٰه أُما وأبا

(میری سواریوں (یا سواری میں پاؤں رکھنے کی جگہ) کو چاندی اور سونے سے بھر دے؛ کیونکہ میں نے اس کو قتل کیا ہے جس کے در کے فرشتے دربان تھے، میں نے اس کو مارا ہے جو بڑا صاحب نسب تھا اور ماں باپ کی طرف سے بہترین خلائق تھا۔)

ابن زیاد نے جواب دیا: جب حسین کو بہترین بندگان خدا جانتا تھا تو ان کو تو نے کیوں قتل کیا؟ **فأمر به فضُرِب عنقُه** (پس ابن زیاد نے اس کے قتل کا حکم دیا اور اس کی گردن ماری گئی)۔ (خلاصۃ المصائب، ص ۲۸۰)

ابن زیاد اگر امام حسین کا دشمن ہوتا یا اس نے قتل کا حکم دیا ہوتا، یا قتل پر راضی ہوتا، تو یہ کب ممکن تھا کہ قاتلِ امام کو بجائے انعام کے بری طرح قتل کراتا؟!

(۳) جب اہل بیت حسین کوفہ میں ابن زیاد کے سامنے پیش ہوئے تو امام زین العابدین اور مستورات کو اس نے قتل نہیں کیا؛ بلکہ دمشق میں یزید کے پاس زندہ بھیج دیا۔ اگر ابن زیاد آل رسول کے خون کا پیاسا ہوتا تو ایک کو بھی زندہ نہ چھوڑتا اور وہیں سب کا خاتمہ کر دیتا۔ اور اگر حضرت حسین رضی اللہ عنہ بھی ابن زیاد کے پاس چلے جاتے تو دیگر اہل بیت کی طرح ان کو بھی وہ یزید کے پاس زندہ بھیج دیتا؛ چنانچہ اس نے خود امام کو خط میں لکھا تھا: ''مجھے حکم ہے کہ آپ سے بیعت لوں، یا بصورت انکار آپ کو یزید کے پاس بھیج دوں''۔ (جلاء العیون، ص ۴۶۵)

عبید اللہ بن زیاد کی حضرت عائذ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی شان میں گستاخی:

اشکال: عبید اللہ بن زیاد نے حضرت عائذ بن عمرو رضی اللہ عنہ کو نخالہ کہا۔ عائذ بن عمرو صحابی عبید اللہ بن زیاد کے پاس گئے اور فرمایا: میرے بیٹے! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ لوگوں کو ہلاک کرنے والے برے حاکم ہوتے ہیں، تم ان کی طرح مت بنو۔ ابن زیاد نے کہا: بیٹھ جاؤ، آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں

بھوسی (چھلکے) کی طرح ہو۔حضرت عائذ نے فرمایا: کیا صحابہ میں بھی بھوسی تھی؟

"حدثنا شيبان بن فرّوخ، حدثنا جرير بن حازم، حدثنا الحسن أن عائذ بن عمرو، وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على عبيد الله بن زياد، فقال: أي بنيَّ، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن شر الرعاية الحطمة، فإياك أن تكون منهم"، فقال له: اجلس فإنما أنت من نخالة أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم. فقال: وهل كانت لهم نخالة؟ إنما كانت النخالة بعدهم وفي غيرهم. (صحيح مسلم، رقم: ۱۸۳۰)

جواب: اس حدیث کی سند منقطع ہے حسن بصری نے عائذ بن عمر سے کچھ بھی نہیں سنا ہے: "وما أراه (أي: الحسن) سمع من عائذ بن عمرو شيئًا". (جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي، ص ۱٦٤. وتحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل لأبي زرعة العراقي، ص ۷۲)

اور اگر بالفرض روایت صحیح ہوتو یہ ابن زیاد کی غلطی ہے، ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ مشاہیر اور اکابر صحابہ کے مقابلے میں نخالہ کہا ہو، پھر بھی بفرض صحت الفاظ مناسب نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے فرمایا: "يا عبد الله بن عمرو! كيف بك إذا بقيت في حثالة من الناس". (صحيح البخاري، باب تشبيك الأصابع في المسجد، رقم: ٤٨٠)

"آپ کا کیا حال ہوگا جب آپ چھلکوں کی طرح لوگوں میں رہ جائیں گے؟" اس میں تابعین کو "چھلکے" کہا گیا، جو صحابہ کے مقابلے میں ادنی تھے؛ اگرچہ صحیح حدیث میں تابعین خیر القرون میں شامل ہیں۔

کیا ابن زیاد نے ابو برزہ رضی اللہ عنہ کا مذاق اڑایا؟:

ابو طالوت کہتے ہیں: "شهدتُ أبا برزة دخل على عبيد الله بن زياد، فلمّا رآه عبيد الله قال: إن محمدِيَّكم هذا الدَّحْداحُ، ففهِمها الشيخُ، فقال: ما كنتُ أحسب أني أبقَى في قوم يعيرونني بصحبة محمد صلى الله عليه وسلم، فقال له عبيد الله: إنَّ صحبة محمد صلى الله عليه وسلم لك زينٌ غيرُ شينٍ. (سنن أبي داود، رقم: ٤٧٤٩)

ابو طالوت کہتے ہیں: میری موجودگی میں حضرت ابو برزہ ابن زیاد کے پاس گئے، جب ابن زیاد نے ان کو دیکھا تو کہا کہ موٹا ٹھگنا محمدی یہ ہے۔ابو برزہ سمجھ گئے اور کہا: میرا یہ خیال نہیں تھا کہ کوئی مجھے صحبت نبوی پر طعنہ دے گا۔ اب عبید اللہ نے اپنی بات کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت تو آپ کے لیے زینت ہے، عیب نہیں۔

ابن زیاد کے مخالفین کہتے ہیں کہ ابن زیاد نے اپنی بات بدل دی اور کہا کہ صحبت نبوی زینت ہے؛ لیکن جامعہ مظاہر علوم سہارنپور کے ناظم صاحب اور جلیل القدر استاذ حدیث مولانا اسعد اللہ صاحب نے فرمایا کہ یہ ان کے موٹاپے پر تعریض تھی، صحابیت پر نہیں تھی۔

"قال أستاذنا الشيخ أسعد الله: لعل عبيد الله لم يعير بالصحبة، بل لكونه دحداحًا".

(بذل المجهود، طبع جديد مع تعليقات مولانا تقي الدين الندوي ۱۳/۲۶)

صحابہ اور اہل بیت کا تقدس:

گزشتہ صفحات میں یزید یا عبید اللہ بن زیاد سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا مقصد شیعوں اور سبائیوں کی جانب سے ان کی طرف منسوب غلط روایات کی تردید اور صحیح بات کو بیان کرنا ہے، جس سے اہل بیت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تنقیص قطعاً لازم نہیں آتی؛ چنانچہ شیخ عبد السلام شنار ضوء المعالی کی تعلیق میں یزید پر لعنت کے بارے میں لکھتے ہیں: "إن الحق المأخوذ من قواعد الشرع ونصوصه عدم جواز لعن يزيد أو غيره من العصاة والفسقة بأعيانهم، نعم حب آل البيت واجب شرعيٌّ وقربة إلى رب العالمين، لا يخلو قلب مؤمن منه، لكن النهي عن لعن يزيد ليس لقصور في حبهم، بل عملا بقواعد الشرع ونصوصه". (تعليق ضوء المعالي، ص۱۳۶)

صحابہ اور اہل بیت کی محبت تو جزوِ ایمان ہے؛ صحابہ کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: " اللّٰه الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضًا بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيوشِك أن يأخذه". (سنن الترمذي، رقم: ۳۸۶۲. مسند أحمد، رقم: ۲۰۵۴۹)

انصار صحابہ کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "لايُحِبُّهم إلا مؤمنٌ، ولا يُبغِضهم إلا منافقٌ...". (صحيح مسلم، رقم: ۵۷)

اور آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اہل بیت کے بارے میں فرمایا: "وأهلُ بيني، أُذَكِّرُكم اللّٰهَ في أهل بيتي، أُذَكِّرُكم اللّٰهَ في أهل بيتي، أُذَكِّرُكم اللّٰهَ في أهل بيتي". (صحيح مسلم، رقم: ۲۴۰۸)

میں تم کو اہل بیت کے بارے میں اللہ کا خوف یاد دلاتا ہوں۔ تین مرتبہ فرمایا۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: " والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إليَّ أن أصل من قرابتي". (صحيح البخاري، رقم: ۳۷۱۲)

اس اللہ کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کا پالنا مجھے اپنے

رشتے کے پالنے سے زیادہ اچھا لگتا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **"أحِبُّوا اللّٰه لِما يغذوكم به من نعمه، وأحبوني بحب اللّٰه، وأحبوا أهل بيتي لحبي"**. (سنن الترمذي، رقم: ۳۷۸۹. المستدرك للحاكم، رقم: ٤٧١٦. وصحّحه الحاكم ووافقه الذهبي)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **"والذي نفسي بيده لا يُبغِضنا أهلَ البيت أحدٌ إلا أدخله اللّٰه النار"**. (صحيح ابن حبان، رقم: ٦٩٧٨. وإسناده حسن. وأخرجه الحاكم، رقم: ٤٧١٧. وقال: صحيح على شرط مسلم. وسكت عنه الذهبي.)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **"خيرُكم خيرُكم لأهلي من بعدي"**. (أخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: ٥٣٥٩. وقال: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي).

خلاصۂ کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ واقعۂ کربلا کے ذمہ دار روافض ہیں، جس کی پہلی مضبوط دلیل ان اہل بیت کی شہادت ہے جو اس واقعہ میں موجود تھے، یا اس واقعہ میں موجود نہیں تھے؛ لیکن اہل بیت ہونے کی وجہ سے، یا اس واقعہ کے زمانے میں موجود ہونے کی وجہ سے اس واقعہ کے ماتحت السطور کو خوب جانتے تھے۔ اور اس کی دوسری دلیل اس زمانے کے شیعوں کا اقرار ہے جس کے بہت سارے دلائل اور شواہد ناظرین پڑھ چکے ہیں؛ لیکن صد افسوس ہمارے اہل السنۃ والجماعۃ کے واقعۂ کربلا کی داستان سنانے والوں پر کہ نہ اہل بیت کی شہادت کو مانتے ہیں اور نہ خیر القرون کے شواہد کو لائق توجہ سمجھتے ہیں اور نہ اقراری مجرموں کے اقرار کو درخور اعتنا سمجھتے ہیں اور جلے بھنے کٹر داستان گو اور مرثیہ خواں رافضی ابومخنف کی تقلید کا پٹہ اپنے گلوں میں ڈالے ہوئے ہیں؛ بلکہ بنو امیہ کے سنی رہنماؤں پر ابومخنف رافضی کی الزام تراشی کے کانٹوں سے بھری ہوئی داستان کو پھولوں کا ہار سمجھ کر سینوں کی زینت بنائے ہوئے ہیں۔ **فإلى اللّٰه المشتكى.**

۴۱

وَ إِيْمَانُ الْمُقَلِّدِ ذُو اعْتِبَارٍ بِأَنْوَاعِ الدَّلَائِلِ كَالنِّصَالِ

ترجمہ: مقلد کا ایمان معتبر ہے جو ان مختلف دلائل سے ثابت ہے جو تیروں کی طرح مؤثر ہیں۔

الإيمان: التصديق بما جاء به النبيُّ صلى الله عليه وسلم من ضروريات الدين. (۱)

ایمان کی دو قسمیں:

۱- ادنیٰ درجہ کا ایمان: **المنجِّي عن خلود النار.**

۲- اعلیٰ درجہ کا ایمان: **المنجِّي عن دخول النار.**

ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے یا نہیں؟:

امام خطابیؒ کہتے ہیں کہ اعلیٰ درجے کا ایمان تین چیزوں پر مشتمل ہے: (۱) قول؛ (۲) فعل؛ (۳) اعتقاد۔

القول هو: "لا إله إلا الله محمد رسول الله". وهذا القول لا يزيد ولا ينقص ایسا نہیں کہ کسی کے لیے **لا إله إلا الله** نجات کے لیے کافی ہو، اور دوسرے کے لیے **محمّد رسول الله**۔

الفعل: وهو يزيد وينقص.

الاعتقاد: وهو يزيد ولا ينقص.

اگر یقین میں کمی واقع ہو تو وہ ظن اور شک کہلاتا ہے، اور ایمان شک یا ظن کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا؛ البتہ زیادتی ہوسکتی ہے کہ علم الیقین عین الیقین میں، اور عین الیقین حق الیقین میں بدل جائے۔ جیسے سورج نکلنے کا علم کسی زیر زمین تہہ خانے یا بند کمرے میں جہاں سورج کی روشنی نہ پہنچتی ہو اندازے سے یا گھڑی وغیرہ سے معلوم

---

(۱) والتصديق المعهود شرعًا: وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به، وعلم من الدين بالضرورة. (حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ص ۹۰)

وقال الملا علي القاري: "اختلف العلماء فيه على أقوال، أولها: -عليه الأكثرون والأشعري والمحققون- أنه مجرد تصديق النبي -عليه الصلاة والسلام- فيما علم مجيئه بالضرورة، تفصيلًا في الأمور التفصيلية، وإجمالًا في الإجمالية، تصديقًا جازمًا ولو لغير دليل، حتى يدخل إيمان المقلد، فهو صحيح على الأصح. وما نُقِل عن الأشعري من عدم صحته رُدَّ بأنه كذِبٌ عليه". (مرقاة المفاتيح ۱/ ۴۸)

ہو، یہ علم الیقین ہے، اور آنکھوں سے دیکھ لے تو عین الیقین ہے، اور دھوپ میں بیٹھ کر اس کے اثرات محسوس بھی کر لے تو یہ حق الیقین ہے۔

یا ''النار محرقة'' علم الیقین ہے، اور رؤیت کے بعد عین الیقین ہے، اور تاپنے کے بعد حق الیقین ہے۔ حق الیقین کسی چیز کے اثرات کے قبول کرنے کو کہتے ہیں۔

احناف کے نزدیک ایمان میں کمی زیادتی نہ ہونے کا مطلب:

احناف کے نزدیک ''الإیمان لا یزید ولا ینقص'' کا مطلب یہ ہے کہ نفس تصدیق یعنی دین ماننے میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی، یا یوں تعبیر کیجئے کہ ذات ایمان اور مؤمن کہنے میں نقص وزیادتی نہیں ہوسکتی اور اس میں تمام مؤمنین برابر ہیں؛ البتہ اس کی کیفیت میں فرق مراتب کا اعتبار کیا گیا ہے، یا یوں کہا جائے کہ جتنا ضروریاتِ دین پر ایمان لانا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے لیے ضروری ہے اتنا ہی ضروریاتِ دین پر ایمان لانا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے؛ البتہ کسی کا یقین قوی ہے کسی کا ضعیف۔

خلاصہ یہ ہے کہ حقیقتِ ایمان کمی وبیشی قبول نہیں کرتی؛ البتہ کیفیت میں کمی بیشی ممکن ہے۔ اور کمی بیشی نہ ہونا کنایہ ہے مساوات سے، یعنی سب مسلمانوں میں ایمانی حقیقت برابر ہے۔ (انظر: فيض الباري ۱/ ۵۹-۶۷. وفتح الملهم ۱/ ۴۴۶)

دراصل احناف نصوص میں تطبیق کی راہ اختیار کرتے ہیں، بعض نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں فرق نہیں، سب مسلمان اس میں برابر ہیں؛ قال اللہ تعالی: ﴿فَإِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُم بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾. (البقرة: ۱۳۷) اور اسی طرح ﴿اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ﴾ (البقرة: ۲۸۵) کے بعد ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ﴾ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب مومن ہیں، اور بعض آیات سے زیادتی اور کمی معلوم ہوتی ہے، تو احناف نے ظاہراً ان متعارض آیات میں یہ تطبیق دی کہ مؤمن کہنے میں سب برابر ہیں، ہاں کیفیات وانوار، مراتبِ یقین اور خوف ورجاء میں فرق ضرور موجود ہے۔ اس مسئلے کی مزید تفصیل آگے آنے والی ہے۔

تقلید کی تعریف:

التقليد: قبول قولِ الغير بدون دليل. (۱)

مکمل تعریف یوں ہے: **اتباع الإنسانِ غيرَه في القول والفعل معتقِدًا حقِّيَّته من غير تأمّل**

---

(۱) قال في ضوء المعالي: ''والتقليد قبول قول الغير بلا دليل فكأنه لقبوله جعله قلادة في عنقه''. (ص ۱۳۷)

في الدليل. (انظر: التعريفات، ص ٢٩. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١ / ٥٠٠)

سب سے آسان اور اچھی تعریف جس پر اشکالات وارد نہیں ہوتے وہ ہے جس کو ''نماز پیمبر'' کے صفحہ ٣٧ پر ''الاجتهاد'' للسيد محمد موسى کے صفحہ ٥٦٧ سے نقل کیا ہے۔ میرے الفاظ میں اس کا خلاصہ یہ ہے: الاعتماد على الغير في فهم الحكم من الدليل.

تقلید کا خلاصہ: التسليم والانقياد وظيفة المقلّد، والنظر والاجتهاد وظيفة المجتهد.

لیکن اگر مجتہد بعض چیزوں میں تقلید کرے تو تقلید سے نہیں نکلے گا۔ تقلید سے مراد یہاں التقليد في العقائد بدون النظر في الدليل ہے۔

بأنواع الدلائل: نوع: جس کے افراد مختلف حقائق نہ رکھتے ہوں؛ بلکہ سب افراد کی حقیقت ایک ہو، جیسے انسان کلی کے افراد زید، عمر، بکر سب کی حقیقت ایک ہے۔

اصولیین چونکہ حقائق سے بحث نہیں کرتے؛ بلکہ اغراض سے بحث کرتے ہیں؛ اس لیے ان کے نزدیک نوع اسے کہتے ہیں جو متفقین فی الأغراض پر محمول ہو، جیسے رجل کہ سب مردوں کے مقاصد ایک ہیں۔ (١)

الدلائل: دلیل کی جمع ہے، بروزن فَعِیل بمعنی فاعل ہے، أي: الدالُّ على الغير.

عند الأصوليين: ما يمكن التوصل به إلى المطلوب جس سے انسان اپنے مقصد کو پالے۔ نحو حدوث العالم دليل على معرفة الصانع والبارئ.

عند المناطقة: ما يلزم مِن العلم به العلمُ بشيء آخر.

دلیل کی اقسام:

دلیل کی تین قسمیں ہیں: (١) عقلی؛ (٢) نقلی؛ (٣) مرکب۔

(١) دلیل عقلی: المركب من المقدمات العقلية، جیسے عالَم ممکن ہے، اور ہر ممکن مخلوق ہے، لہٰذا عالَم مخلوق ہے۔

(٢) دلیل نقلی: ما يكون مركبًا من المقدمات النقلية. جیسے تارك المأمور به عاص، وكل

(١) قال في شرح السلّم: ''الكلام على النوع: تعريفه: هو ما يصدق على كثيرين متفقين بالحقيقة، ويقع في جواب ما هو؟، مثاله إنسان، فإنه يصدق على كثيرين متفقين بالحقيقة كزيد وعمرو وبكر وغيره، وهي ذات حقائق متفقة ومتحدة ويقع في جواب ما هو، فإذا سأل سائل وقال: ما زيد وعمرو وبكر وغيره؟ كان الجواب له إنسان''. (شرح السلم في المنطق للأخضري، ص ١٤)

وقال في نور الأنوار: ''والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين، فهم (أي الأصوليون) إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق''. (ص ١٥)

عاص يستحق العقاب، فالنتيجة: تارك المأمور به يستحق العقاب.

تـارك الـمـأمـور بـه عـاص لقول الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾. (طه:۹۳) و كلُّ عاصٍ يستحقّ العقاب لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾. (الجن:۲۳)

(۳) دلیل مرکب: الـمركب من المقدمات النقلية و العقلية. یعنی جس کا ایک حصہ نقلی اور دوسرا حصہ عقلی ہو۔(راجع: دستور العلماء ۷۷/۲. و كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ۷۹۳/۱-۷۹۸. و الكليات، ص ۴۳۹)

جیسے شافعیہ کہتے ہیں:الوضوء عمل (عقلی)، و كـلّ عمل يتوقّف على النية (نقلی) لـقوله صلى الله عليه و سلم: "إنّما الأعمال بالنيات". نتیجہ: النية واجبة في الوضوء.

احناف کہتے ہیں: الصلاة عبادة (عقلی)، و كل عبادة تتوقف على النية (نقلی)،نتیجہ: فالصلاة تتوقف على النية.

النصال: نصل کی جمع ہے۔ أي: حديدة الرمح . نیزے کے لوہے والے جز کو نصل کہتے ہیں۔یہاں تیر کا معنی مراد ہے۔

متنبّی کہتا ہے:

رَمَانِي الدَّهْرُ بِالْأَرْزَاءِ حَتَّى ۞ فُؤَادِي فِي غِشَاءٍ مِنْ نِبَالِ
فَصِرْتُ إِذَا أَصَابَتْنِي سِهَامٌ ۞ تَكَسَّرَتِ النِّصَالُ عَلَى النِّصَالِ

(ديوان المتنبي بشرح العكبري ۱۷۶/۳)

ترجمہ: زمانے نے مجھے مصیبتوں کے ایسے تیر مارے کہ اب میرا دل تیروں میں ڈھکا ہوا ہے،اور میری حالت یہ ہوگئی ہے کہ جب مجھے تیر لگتے ہیں تو تیر کا پیکاں (نوک) دوسرے پیکاں پر ٹوٹ جا تا ہے۔

ایمان کی پانچ قسمیں:

ایمان کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) مطبوع: جیسے فرشتوں کا ایمان، کہ یہ ان کی طبیعت کا جز بنا دیا گیا ہے،جیسے ہمارے لیے کھانا پینا۔﴿لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (التحريم:۶)

(۲) معصوم: جیسے انبیا کا ایمان۔

(۳) مقبول: جیسے مؤمنین کاملین کا ایمان۔

(۴) موقوف: جیسے اہل بدعت کا ایمان۔اگر بدعت ایسی ہو جس میں کفر تک پہنچانے کا احتمال ہو،تو ایمان موقوف ہے۔

(۵) مردود: جیسے منافق کا ایمان۔

علامہ جرجانیؒ فرماتے ہیں: ''الإيمان على خمسة أوجه: إيمان مطبوع، وإيمان مقبول، وإيمان موقوف، وإيمان مردود، فالإيمان المطبوع هو إيمان الملائكة، والإيمان المعصوم هو إيمان الأنبياء، والإيمان المقبول هو إيمان المؤمنين، والإيمان الموقوف هو إيمان المبتدعين، والإيمان المردود هو إيمان المنافقين''. (التعريفات، ص۱۸)

مصنف رحمہ اللہ نے شعر میں معتزلہ کی تردید کی ہے جو کہتے ہیں کہ مقلّد کا ایمان صحیح نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کی طرف بھی یہ مقولہ منسوب ہے، مگر یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔(۱)

معتزلہ کا عدم اعتبار سے مقصود یہ ہے کہ علم اور معرفت ضروری ہے۔

دلیل: آیتِ کریمہ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ﴾. (محمد: ۱۹) اور مقلد تو دوسرے کے پیچھے چلتا ہے۔

جواب: یہ بات درست نہیں؛ اس لیے کہ تحصیلِ علم کے مختلف ذرائع ہیں، کبھی علم تقلید سے حاصل ہوتا ہے، کبھی غور وفکر سے، کبھی مشاہدے سے اور کبھی وحی سے۔

﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ﴾. (الأنعام: ۱۲۵) اور شرح صدر کی تشریح میں حدیث میں آتا ہے: ''نور يقذفه الله تعالى في قلب المُؤمن''. (تفسير الثعالبي ۱۸۷/۴)

ایمانِ مقلد کے بارے میں مذاہب:

(۱) عند المعتزلة: إيمان المقلِّد غير معتبر.

(۲) عند بعض المعتزلة: إيمان المقلّد معتبر، لكنّه آثم بترك الواجب.

(۳) عند جمهور العلماء: إيمان المقلِّد معتبر، وهو ليس بآثِمٍ بترك الواجب والاستدلال.

(۴) إيمان المقلِّد معتبر، والنظر والاستدلال لا يجوز له.(۲)

---

(۱) قال في نشر اللآلي: ''ونقل عن المعتزلة القول بعدم اعتبار إيمان المقلد، ونُسِب إلى الأشعري أيضًا، لكن قال القشيري: إنه افتراء عليه، فما ذكره ابن جماعة أن مذهب الأشعري والقاضي أن إيمان المقلد غير معتبر خلافًا للظاهرية والسادة الحنفية، ليس في محله''. (نشر اللآلي، ص۱۴۰. وانظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص۶۱)

وقد مرَّ قولُ الملا علي القاري: ''وما نُقِل عن الأشعري من عدم صحته، رُدَّ بأنه كذِب عليه''. (مرقاة المفاتيح ۴۸/۱)

(۲) قال الصاوي: ''وحاصل ما انحطَّ عليه كلامُ الأشياخ: أن من عرف الله بالدليل ولو جمليًّا ولو لم يكن باصطلاح أهل الكلام، فهو مؤمن اتفاقًا، ومن عرفه بلا دليل أصلًا، بل بالتقليد، ففيه ستة أقوال:

الأول: لأبي هاشم الجُبَّائي رئيس المعتزلة، ونَقْلُه عن أهل السنة كذب؛ إذ إيمانه غير صحيح في الآخرة، وأما =

اس لیے کہ عامی اگر نظر اور استدلال کا مکلّف بنا دیا جائے تو شبہات میں مبتلا ہوگا؛ اس لیے اس کے لیے لازم ہے کہ کسی عالم کی اتباع کرے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَسْئَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾. (النحل: ٤٣).

دلائل جمہور:

مقلد کا ایمان اس لیے معتبر ہے کہ تقلید سے بھی یقین پیدا ہوتا ہے اور مطلوب حصول یقین ہے۔

(۱) ''أُمِرتُ أن أُقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلّا اللّٰه، فإذا قالوا لا إله إلّا اللّٰه، عصَموا منّي دماءَ هم وأموالَهم إلّا بحقّها، وحسابُهم على اللّٰه''. (صحيح مسلم، رقم: ٢١).

حاصل یہ کہ جب کسی نے اس مضمون اور اس کلام کے معنی کا اعتقاد کر لیا تو وہ مؤمن ہے، اس میں یہ شرط نہیں کہ اس نے تقلید سے جانا یا بغیر تقلید کے، بس جاننا لازم ہے۔

(۲) جب حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ایمان کے بارے میں دریافت کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''الإيمان أن تؤمن باللّٰه، وملائكته، وكتبه، ورسله...''. (صحيح البخاري، رقم: ٥٠) حدیث میں یہ نہیں فرمایا کہ فلسفی دلائل سے جاننا ضروری ہے۔

(۳) اكتفى النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم بالنطق من الصحابة من غير ترغيب وتوجيه

= في الدنيا فاتّفقوا على إيمانه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾. (النساء: ٩٤)

الثاني: هو صحيح إلا أنه عاصٍ لترك النظر مطلقًا، كان فيه أهلية للنظر، أم لا.

الثالث: هو صحيح إلا أنه عاص بترك النظر إن كان فيه أهلية للنظر، وكان متمكنا من المعرفة.

الرابع: إن قلّد معصومًا كالقرآن والسنة فهو غير عاص، وإلا فهو عاص.

الخامس: إن النظر حرام، وهو مذهب غالب الصوفية؛ فإنهم يقولون: متى غاب حتى يُستدَلَّ عليه، ومتى خفِي حتى تكون الآثار تدلُّ عليه.

السادس: أن النظر شرط كمال فيمن كان فيه أهلية النظر ولم ينظر، فقد خالف الأولى.

والحق الذي عليه المعَوَّل أنه مؤمنٌ عاصٍ بترك النظر إن كان فيه أهلية''. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٠٨-١١٠)

وقال الصاوي بعد صفحات: ''فتحَصَّل أنَّ الحق الذي عليه جميع أهل السنة أن إيمان المقلد صحيح إلا أنه يكون عاصيًا بترك النظر إن كان فيه أهلية له، والحال أن اعتقاده جازم بحيث لا يرجع برجوع مقلَّده''. (ص ١٠٤)

وقال في نشر اللآلي: ''ثم التحقيق ما ذكره السبكي [الفتاوى ٢/٣٦٥-٣٦٨] من أن التقليد إن كان أخذًا بقول الغير من غير حجة ولا جزم به... فلا يكفي إيمان المقلد قطعًا؛ لأنه لا إيمان مع أدنى تردد فيه، وإن كان المقلد أخذ قول الغير بغير حجة لكن جزمًا... فيكفي إيمانه عند الأشعري وغيره''. انتهى. (ص ١٤١)

إلى الفكر في الدلائل.

(۴) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "یا أیها الناس، قولوا: لا إله إلّا اللّٰه، تفلحوا".

(مسند أحمد، رقم: ۱۶۶۰۳، وإسناده حسن، وله شواهد).

(۵) ایک صحابی نے عرض کیا کہ میں باندی کو آزاد کرنا چاہتا ہوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی سے پوچھا "أین اللّٰه؟" باندی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، پھر آپ نے اس سے پوچھا: "من أنا؟" تو اس نے کہا کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "أَعتِقْها، فإنّها مؤمنة". (صحيح مسلم، باب تحريم الكلام في الصلاة، رقم: ۵۳۷) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دلائل کی تفصیل نہیں پوچھی۔ (۱)

---

(۱) یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے:

صحیح مسلم کی حدیث میں "أین اللّٰه" کے الفاظ آئے ہیں۔ حضرت معاویہ بن حکم السلمی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: كانت لي جارية ترعَى غنمًا لي قِبَلَ أُحُدٍ والجَوَّانِيَّةِ، فاطَّلعتُ ذاتَ يوم، فإذا الذئب قد ذهب بشاة مِن غنمها وأنا رجل من بني آدم آسف كما يأسفون، ولكني صككتها صكّة، فأتيتُ رسولَ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم فعظم ذلك عليَّ، قلتُ: يا رسول اللّٰه أفلا أعتقها؟ قال: "ائتني بها" فأتيته بها، فقال لها: "أين اللّٰه؟" قالت: في السماء، قال: "من أنا؟" قالت: أنت رسول اللّٰه، قال: "أعتقها فإنّها مؤمنة". (صحيح مسلم، رقم: ۵۳۷).

مسند احمد میں اس کے ہم معنی ایک دوسری حدیث میں "أتشهدين أن لا إله إلّا اللّٰه؟" کے الفاظ آئے ہیں: عن رجل من الأنصار أنه جاء بأمة سوداء، وقال: يا رسول اللّٰه إن عليَّ رقبة مؤمنة، فإن كنت ترى هذه مؤمنة أعتقتُها، فقال لها رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "أتشهدين أن لا إله إلّا اللّٰه؟" قالت: نعم، قال: "أتشهدين أني رسول اللّٰه؟" قالت: نعم، قال: "أتؤمن بالبعث بعد الموت؟" قالت: نعم، قال: "أعتقها". (مسند أحمد، رقم: ۱۵۷۴۳. وموطأ مالك، رقم: ۲۷۳۱)

یہ حدیث بھی صحیح ہے، اور یہ شریعت کے مزاج کے مطابق بھی ہے؛ کیونکہ ایمان لانے کا طریقہ "أین" اور اس کا جواب اشارہ نہیں ہے؛ بلکہ شہادتین کا ادا کرنا ہے۔

اسی طرح سنن دارمی میں حضرت شرید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: أتيتُ النبيَّ صلى اللّٰه عليه وسلم فقلتُ: إنّ على أُمِّي رقبةً وإن عندي جارية سوداءَ نُوبِيَّةً أفتُجزئ عنها؟ قال: "ادع بها" فقال: "أتشهدين أن لا إله إلا اللّٰه؟" قالت: نعم، قال: "أعتقها، فإنها مؤمنة". (سنن الدارمي، رقم: ۲۳۹۳).

اور "أُمِرتُ أن أُقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلّا اللّٰه". (صحيح البخاري، رقم: ۲۵) سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں دخول شہادتین سے متحقق ہوتا ہے، نہ کہ محض اس بات کے علم سے کہ اللہ تعالی آسمان میں ہے؛ کیونکہ اگر کسی کا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالی آسمان میں ہے اور شرک میں مبتلا ہے تو اس کا اسلام کیسے قبول ہوگا؟

یا اس میں تاویل یا تفویض کا راستہ اختیار کیا جا سکتا ہے، اور تاویل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا آسمان میں ہونا علوِّ شان کے معنی میں ہے، کما یلیق بشأنه جل وعلا یعنی اس کی شان ہر چیز سے بلند برتر اور عالی ہے، مکان مراد نہیں ہے؛ بلکہ رفعتِ شان اور عظمت مراد ہے۔

حدیث جاریہ کی تحقیق پہلے بھی شعر نمبر ۱۲ میں گزر چکی ہے۔

مقلد کے ایمان سے متعلق مزید بحث کے لیے دیکھئے: روح المعانی محمد: ۱۹۔ وشرح المقاصد ۵/ ۲۱۸-۲۱۴)

﴿۴۲﴾

وَمَا عُذْرٌ لِذِي عَقْلٍ بِجَهْلٍ
بِخَلَّاقِ الْأَسَافِلِ وَالْأَعَالِي

ترجمہ: کسی عقل والے کے لیے زمینوں اور آسمانوں کے خالق کا نہ جاننا کوئی عذر اور عذاب سے خلاصی کا بہانہ نہیں بنتا۔

مَا ''مشابہ بلیس'' أي: وليس عذرٌ. ذی عقل کے لیے اس بات میں کوئی عذر قبول نہ ہوگا کہ وہ خلاق ارض وسماء کو نہیں جانتا تھا۔

مَا کے لیے عذر اسم اور لذي عقل خبر ہے، أي: ليس عذر ثابتًا لذي عقل.

العذر: المسقط لوجوب المأمور به. عذر کا مطلب یہ ہے کہ بندہ جس حکم کا مکلّف ہے عذر کی بنا پر وہ اس حکم کا مکلّف نہیں رہتا، جیسے کوئی قیام سے عاجز ہے تو وہ معذور ہے اور قیام اس سے ساقط ہوگا۔

عذر اور مانع میں فرق:

المانع: هو المحرِّم للمأمور به، یعنی جس کی وجہ سے مامور بہ حرام ہو جائے، جیسے حیض کہ اس کی وجہ سے نماز و روزہ حرام ہو جاتا ہے۔

العذر: الذي يسقط المأمور به.

عقل: عقال البعير سے ماخوذ ہے، جس رسی سے اونٹ کو باندھتے ہیں اس کو عقال کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ وہ فرار سے مانع بن جاتا ہے، اسی طرح عقل کامل مانع من القبائح ہے۔

جَهل: معرفة المعلوم على خلاف ما هو عليه. یعنی کسی کو کوئی چیز معلوم ہو؛ لیکن وہ واقعہ اور نفس الامر کے مطابق نہیں، یہ جہل مرکب ہے۔ اور اگر یہ علم ہے کہ معلوم شے کو نہیں جانتا، یعنی اپنی جہالت کا علم ہے تو جہل بسیط ہے۔ اور جہل مرکب میں جہل کے دو درجے ہیں ایک تو اس شے سے جہالت اور دوسرا اپنی جہالت سے بھی جاہل۔ جہل، عقل کی ضد ہے۔

آنکس کہ نداند ونداند کہ نداند ❁ در جہل مرکب ابد الدہر بماند

علم کا مفہوم وجودی ہے: أي: معرفة المعلوم على ما هو عليه. اور جہل کا مفہوم بھی وجودی ہے،

أي: معرفة المعلوم على خلاف ما هو عليه.

یا جہل وعلم میں عدم اور ملکہ کی نسبت ہے، علم ملکہ وجودی ہے اور جہل ملکہ عدمی ہے، أي: عدم العلم بالمقصود ما من شأنه العلم یعنی مقصود کا علم نہیں۔

اور جہل مرکب: انتفاء العلم بالمقصود مع اعتقاده صحيحًا. یا معرفة المعلوم على خلاف ما هو عليه، أي: يعتقد وجوده وهو ليس بموجود كالآلهة الباطلة.

الأسافل: عناصر اربعہ: زمین، انسان، نباتات وجمادات۔

أعالي: السماوات السبع، والملائكة، والعرش، والكرسي، وغير ذلك.

عقل کی تعریف:

(۱) القوة المستعدة للإدراك تُسمَّى بالعقل.

(۲) قوةٌ يُعرَف بها الحقّ من الباطل، والصحيح من غير الصحيح.

(۳) قوة تدرك بها الغائبات، اگر عمارت کو دیکھے تو معمار اور بنانے والے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، یہ صلاحیت جانور میں نہیں ہے؛ البتہ جانور میں شعور ہوتا ہے۔ یعنی حواس کے ذریعے اپنے نفع ونقصان کا ادراک کرتا ہے۔

(۴) اصولیین کے نزدیک: العقلُ نورٌ يُضاء به طريقٌ يُبتَدأُ به من حيث ينتهي إليه دركُ الحَواسِّ". حواس کا ادراک ختم ہونے کے بعد جس چیز کا کام شروع ہوتا ہے اسے عقل کہتے ہیں۔ (کشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي ۲/ ۳۹٤)

(۵) صوفیا کے نزدیک: العقل شيءٌ لطيفٌ نورانيٌّ ربّانيٌّ. پھر صوفی حضرات کہتے ہیں کہ عقل کو من حیث التعقل عقل، من حیث الحیاۃ روح، اور من حیث الشہوۃ نفس کہا جاتا ہے۔

شعر کا مطلب:

عاقل کے لیے کائنات کے خالق سے جاہل رہنا عذر نہیں؛ اگر کسی شخص نے عاقل ہونے کے باوجود خالقِ کائنات کی توحید کو نہ جانا، اور اصولیین کے نزدیک اسے اتنا موقعہ بھی ملا کہ کائنات میں غور کر لے، تو اس کے لیے بھی جہل عذر نہ ہوگا؛ اگر چہ وہ پہاڑ کی چوٹی پر رہتا ہو۔ اصولیین میں سے امام ابوحنیفہؒ اور ماتریدیہ سے یہی مروی ہے کہ وہ معذب ہوگا۔

روى الحاكم الشهيد في "المنتقى" عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال: " لا عذر

لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض، وخلق نفسه، وسائر خلق ربه". (كشف الأسرار، باب بيان العقل ٤/ ٣٣٠).

وفي شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي: "وروي أنه قال: لو لم يبعث رسول لوجب على الخلق معرفته بعُقولهم. وعليه مشايخنا". (ص ٥٥. والمسامرة بشرح المسايرة، ص ٧٥).

امام صاحبؒ سے دوسری روایت اور ابوالحسن اشعریؒ بھی کہتے ہیں کہ اصل مدار شریعت ہے، اگر کسی کو شریعت نہیں پہنچی تو محض عقل سے وہ خالق کائنات کی معرفت اور اس پر ایمان لانے کا مکلّف نہیں، اور شریعت کا نہ پہنچنا اس کے لیے عذر ہوگا؛ لہٰذا وہ معذب نہ ہوگا۔ (۱)

فخر الاسلام علامہ بزدویؒ نے اس روایت کو لیا کہ جہل عذر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کو ابوالعسر کہا جاتا ہے۔ نیز ان کی عبارت بھی مشکل ہوتی ہے۔ ان کے دوسرے بھائی جو ابوالیسر سے مشہور ہیں، اور ان کی عبارتیں بھی آسان ہوتی ہیں، کہتے ہیں: **الجهل عند عدم الشريعة عذر.**

شعر کا مطلب نثر میں یوں ہوگا:

ليس العذر موجودًا للعاقل، أي: لا يعذر العاقل بسبب جهله بخلاق الأسافل والأعالي، أي: بخلاق الكائنات.

اکثر ماتریدیہ یہی کہتے ہیں کہ عاقل کے لیے خالق کائنات سے جہالت عذر نہیں۔

مولانا مناظر حسن گیلانیؒ اپنی کتاب "الدین القیم" میں رقمطراز ہیں کہ حضرت شیخ الہندؒ سے میں نے یہ مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "یہ مسئلہ ایسا ہے کہ ممکن ہے ہمارے پڑوس میں کوئی کافر رہتا ہو اور اس کو اسلام وشریعت کے بارے میں کچھ علم نہ ہو، اور ایک شخص امریکہ میں رہتا ہو اور اس کو اسلام کے بارے میں مکمل معلومات ہوں۔ تو اس معاملے کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ خوب جانتا ہے کہ کس پر حجت تمام ہوئی ہے اور کون اس بارے میں معذور ہوگا"۔

---

(١) قال أئمة بخارى من الحنفية: لا يجب الإيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة، كقول الأشاعرة. وحملوا المروي عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة. ونقل هذا الحمل عنهم ابن عين الدولة، فإنه قال: أئمة بخارا الذين شاهدناهم كانوا على القول الأول، يعني قول الأشاعرة، وحكموا بأن المراد من رواية "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه..." بعد البعث.

قال الكمال بن أبي شريف: وهذا الحمل من أئمة بخارى أمر ممكن في العبارة الأولى (أي: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه..." ولا يمكن في العبارة الثانية (أي: لو لم يبعث رسول لوجب على الخلق معرفته بعقولهم).

لكن قال في التحرير في أصول الفقه: إنه يجب حمل الوجوب في العبارة الثانية على الوجوب العرفي، فإن الواجب عرفًا بمعنى الذي ينبغي أن يفعل. (راجع: المسامرة بشرح المسايرة، ص ٧٦. وشرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ٥٠).

شعر کے مضمون کے دلائل:

(۱) "کل مولود یولد علی الفطرة". (متفق علیه) ہر بچہ فطرتِ اسلام پر پیدا ہوتا ہے گویا کہ اسلام اور اس کے بنیادی عقائد انسانی فطرت میں داخل ہیں؛ اس لئے ہر عاقل بالغ پر خالقِ کائنات اور توحید باری کی معرفت ضروری ہے۔

دلیل (۲) ﴿فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. (الروم: ۳۰).

دلیل (۳) ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (لقمان: ۲۵).

دلیل (۴) ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (إبراهیم: ۱۰).

ابوالیسر بزدویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کا مطلب یہ ہے کہ بعثت رسل کے بعد آدمی پر اللہ تعالیٰ کی توحید کا علم حاصل کرنا لازم اور واجب ہے، اور بعثت رسل سے پہلے اگر کسی کو توحید باری تعالی کا علم نہ ہو، تو وہ معذور ہے۔ یعنی فترت جو انقطاع رسل کا زمانہ ہے اس میں اگر کوئی دین اور توحید وشریعت کو نہ جانے تو معذور ہے؛ جبکہ اسے دین وتوحید کی دعوت نہ پہنچی ہو؛ البتہ بعثتِ رسل کے بعد اگر چہ ناقص طور پر خبر پہنچی ہو تو بھی اس پر معرفت واجب ہو جاتی ہے۔

"یحتمل أنه (أي: أبو حنیفة) أراد به بعد مجيء الرسل، علی أن الصحیح أنه أراد به هکذا؛ لأن الإنسان لا یقدر أن ینظر في الآیات، ویتفکر فیها لاشتغاله باللهو إلا بعد داعٍ یدعوه إلی التأمل والنظر في الآیات، کما في جمیع ما غاب عن الحواس، ...فیکون المراد منه بعد بعث الرسل". (أصول الدین لأبي الیسر البزدوي، ص۲۱۷).

فترت کی تعریف: إذا انقطع دین وشریعة ولم یأت دین آخر بعدُ، فهٰذا الزمان یسمّی زمن الفترة.

اشکال: اس قول کے مطابق تو کافر بھی ناجی ہوں گے۔

اس کے جواب میں ابوالیسرؒ فرماتے ہیں کہ اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں؛ اللہ تعالیٰ اگر مشرکین کو دنیا میں شرک کے ارتکاب کے باوجود عذاب نہیں دیتے، تو آخرت میں اس شرک کے باوجود (جس سے ان کو روکا نہ گیا ہو، اور نہ رسل کی دعوت پہنچی ہو) عذاب نہ دیں، تو جس صفتِ رحمت سے ان کو دنیا میں عذاب نہ دیا، اگر آخرت میں بھی عذاب نہ دیں، تو کیا مضائقہ ہے۔

اور آیت کریمہ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾. (الإسراء: ۱۵) کی ماتریدیہ یہ تاویل کرتے ہیں کہ اللہ تعالی رسول کی بعثت سے قبل دنیوی عذاب نہیں دیتے۔ ابوالیسر بزدویؒ کہتے ہیں کہ جب دنیوی عذاب

نہیں دیتے؛ بلکہ ان کو سلامت رکھتے ہیں، تو آخرت میں بھی سلامت رکھنا ممکن ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ﴾ میں عذاب مطلق ذکر ہوا ہے، اس کو دنیا کے عذاب کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جا سکتا؛ بلکہ عام طور پر جب عذاب کا ذکر آتا ہے تو آخرت کا عذاب مراد ہوتا ہے۔

خلاصہ: اہل فترت اگر توحید باری تعالیٰ کے قائل نہ ہوں تو اس بارے میں ماتریدیہ کے دو قول ہیں:

(۱) معذب ہیں، ناجی نہیں۔

(۲) معذب نہیں، بلکہ ناجی ہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک آخرت میں معذب نہیں۔

عبداللہ بن مبارکؒ نے ایک چرواہے سے سوال کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ کے وجود کا تم کو علم ہے؟ تو چرواہے نے جواباً کہا: ہاں! جانتا ہوں؛ اِن بکریوں کے ساتھ اگر نگہبان نہ ہو، تو یہ ہلاک ہو جائیں گی، اسی طرح اگر مالک حقیقی بندوں کی حفاظت نہ فرمائیں تو لوگ ضائع ہو جائیں گے، اور یہ کائنات کا نظام باقی نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح میں یہ بھی جانتا ہوں کہ میرا رب میری طرح نہیں اور نہ میں اس کی طرح ہوں؛ اس لیے کہ بکریاں میری طرح نہیں اور نہ میں بکریوں جیسا ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ کا ایک دہریہ سے مناظرہ طے پایا، امام صاحبؒ مناظرہ میں تاخیر سے پہنچے، دہریہ نے اعتراض کیا کہ وقت پر نہیں پہنچے، تو امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ میرے راستے میں ایک نہر پڑتی ہے، اس کے پار کرنے کا کوئی ذریعہ نہ تھا، اچانک ایک درخت خود بخود ٹوٹا اور پانی میں گرا، اس کے دو ٹکڑے ہوئے اور ان تختوں سے ایک کشتی بنی؛ اس میں سوار ہو کر میں یہاں پہنچا۔ دہریہ نے کہا: یہ کیسے ممکن ہے؟ امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ جب ایک معمولی کشتی بغیر صانع کے وجود میں نہیں آ سکتی، تو کائنات کا یہ عظیم نظام اور عجائبات بغیر صانع کے کیسے وجود میں آ گئے؟ (۱)

---

(۱) مشہور واقعہ تو یہی ہے؛ لیکن امام رازی نے اس واقعہ کو یوں نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: جب ایک کشتی بغیر ملاح کے سمندر میں سیدھی نہیں چل سکتی ہے تو یہ وسیع وعریض مختلف الاحوال دنیا بغیر کسی صانع ومحافظ کے کیسے قائم رہ سکتی ہے؟! "كان أبو حنيفة رحمه الله سيفًا على الدهريَّة، وكانوا ينتهزون الفُرصة ليقتلوه، فبينما هو يومًا في مسجده قاعدٌ إذ هجَم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهمُّو بقتله، فقال لهم: أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم، فقالوا له: هات، فقال: ما تقولون في رجل يقول لكم إني رأيت سفينةً تجري مستوية ليس لها ملاح يُجرِيها ولا متعهِّد يدفعها، هل يجوز ذلك في العقل؟ قالوا: لا، هذا شيء لا يقبله العقل، فقال أبو حنيفة: يا سبحان الله! إذا لم يجز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعهد ولا مجري، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ؟! فبكوا جميعا، وقالوا: صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا". (مفاتيح الغيب ۲/۳۳۳، البقرة: ۲۲. وانظر: علوم القرآن لمولانا شمس الحق الأفغاني، ص ۱۵۰-۱۵۱)

ابوالحسن اشعریؒ کہتے ہیں کہ: بعثتِ انبیاعلیہم السلام کے بغیر صرف عقل اس مسئلہ میں کافی نہیں؛ اس لیے کہ عقل تو اصل نہیں؛ بلکہ معاون ہے۔

عقل کے اصل نہ ہونے کے دلائل:

(۱) ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾. (الإسراء: ١٥).

(۲) ﴿أَوْ تَقُوْلُوْا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتٰبُ لَكُنَّا أَهْدٰى مِنْهُمْ﴾. (الأنعام: ١٥٧).

(۳) ﴿لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾. (النساء: ١٦٥) معلوم ہوا کہ اصل بعثتِ رسل ہے۔

(۴) ﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيْهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيْرٌ﴾. (الملك: ٨) نذیر سے مراد ڈرانے والا رسول ہے، عقل مراد نہیں۔

(۵) ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾. (فاطر: ٣٧) یعنی جو رسولوں نے بتایا تھا وہی صحیح تھا، اب دوبارہ بھیج دیجیے؛ تاکہ ہم ایسے کام کریں جیسا وہ کہیں، نہ کہ وہ جو پہلے کیے۔

(۶) ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُوْنَ عَلَيْكُمْ اٰيٰتِ رَبِّكُمْ﴾. (الزمر: ٧١)

اہل فترت کے بارے میں تیسرا نظریہ:

اہل فترت کے بارے میں ان دو نظریات کے علاوہ ایک تیسرا نظریہ بھی ہے کہ اہل فترت کا امتحان ہوگا۔ اور یہی مختار قول ہے۔

قال الشيخ عبد العزيز الفرهاروي في كتابه "مرام الكلام": "والصحيح عندي – والله ورسوله أعلم– امتحانهم (أي: أهل الفترة) لستة أحاديث ذكرها الحافظ السيوطي". ثم سردها". راجع تمامه في "مرام الكلام في عقائد الإسلام" (ص٣٠٨)

چار قسم کے لوگ ایسے ہیں جو عذر پیش کریں گے: (۱) اصم (بہرا)؛ (۲) ہرم (بہت بوڑھا)؛ (۳) احمق؛ (۴) اہلِ فترت۔ ان کا امتحان یوں ہوگا کہ ان سے کہا جائے گا کہ آگ میں کود جاؤ! بعض لوگ کہیں گے: یا اللہ! ہم تو آگ سے بچنے کی خواہش رکھتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے مجھے پانے کے بعد بھی میرا حکم نہیں مانا، تو دنیا میں کیا مانتے؟ ان کو جہنم میں ڈالا جائے گا، اور جو حکم مان کر آگ میں کود جائیں گے تو جہنم ان کے لیے بردًا وسلامًا بن جائے گی اور وہ کامیاب ہوں گے۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أربعة يحتجُّون يومَ القيامة: رجلٌ أصَمُّ، ورجل

أحمقُ، ورجل هَرِمٌ، ورجل مات في الفَترَة، فأما الأصمُّ فيقول: يا ربِّ لقد جاء الإسلامُ وما أسمع شيئًا، وأما الأحمق فيقول: ربِّ قد جاء الإسلامُ، والصبيانُ يَحْذِفُونني بالبَعْر، وأما الهَرِمُ فيقول: ربِّ لقد جاء الإسلامُ وما أعقِلُ، وأما الذي مات في الفَترَة فيقول: ربِّ ما أتاني لك رسولٌ، فيأخُذ مواثِيقَهم لَيُطِيعُنَّهُ، فيُرسِل إليهم رسولًا أن ادخلُوا النَّارَ، قال: فوالَّذي نفسي بيده لو دخلوها كانتْ عليهم بردًا وسلامًا". (۱)

ماتریدیہ کے اقوال میں تطبیق:

ماتریدیہ کے دونوں اقوال میں تطبیق یہ ہے کہ اہل فترت میں سے جس نے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں کی، تو وہ ناجی نہیں؛ بلکہ اس کا امتحان لیا جائے گا؛ اگر امتحان میں کامیاب ہو تو ناجی ہوگا؛ ورنہ معذب ہوگا۔

اور دوسری روایت یہ کہ بعثتِ رسل کے بعد اگر معرفت حاصل نہ کی تو نجات نہ ہوگی بشرطیکہ دعوت ان تک پہنچ جائے۔

اور ابوالحسن اشعریؒ کے قول کی بھی تطبیق ہوگئی کہ دین کے پہنچنے سے قبل اگر معرفت خداوندی حاصل نہ کی تو نجات ہوگی؛ لیکن اس اخروی امتحان کے بعد؛ اس لیے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور مختلف طرق سے مروی ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ کے والدین کا زندہ ہونا اور ان کا آپ پر ایمان لانا:

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی والدہ کے لیے مغفرت کی اجازت طلب کی تو اجازت نہ ملی؛ البتہ قبر کی زیارت کی اجازت مل گئی۔ (صحیح مسلم، رقم: ۹۷۶) اور بعض حضرات کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کو زندہ کیا گیا اور انھیں ایمان نصیب ہوا۔

سب سے اچھی تاویل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغفرت کی اجازت مانگی، لیکن اجازت نہ ملی؛ اس لیے کہ استغفار تو ان کے لیے ہے جو اپنے اختیار سے ایمان لا چکے تھے، اور اہل فترت کا تو امتحان لیا جائے گا۔

علامہ ابن الجوزی، ابن دحیہ، دارقطنی رحمہم اللہ اور دیگر محققین نے احیاء والدین والی روایت کو موضوع

---

(۱) صحيح ابن حبان، رقم: ۷۳۵۷. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته عليه: "إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير صحابيه، فقد روى له النسائي وغيره. وأخرجه الطبراني عن جعفر بن محمد الفريابي عن إسحاق بن راهويه بهذا الإسناد. وأخرجه أحمد ٤/٢٤، والبيهقي في الاعتقاد ص ١٦٩، والبزار (٢١٧٤) من طريقين عن معاذ بن هشام، به. وذكره السيوطي في الدر المنثور، وزاد نسبته إلى إسحاق بن راهويه [٤١]، وأبي نعيم في "المعرفة"، وابن مردوية. وأخرجه أحمد ٤/٢٤، والبيهقي ص ١٦٩، والبزار (٢١٧٥) من طريقين عن أبيه، عن قتادة، عن الحسن، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، وإسناده صحيح كما قال البيهقي. وذكره الهيثمي في "المجمع" ٢١٦/٧ وقال: رجال أحمد في طريق الأسود بن سريع وأبي هريرة رجال الصحيح، وكذلك رجال البزار فيهما".

قرار دیا ہے اور دین کے مسلمہ اصول کے خلاف بتایا ہے۔امام سہیلیؒ فرماتے ہیں: اس کی سند میں مجہول راوی ہیں۔ (الروض الأنف ۲/۱۲۱) حافظ ابن کثیر نے منکر کہا ہے۔(المقاصد الحسنة، ص٦٧. تمييز الطيب من الخبيث، ص١١) ملا علی قاریؒ نے موضوع کہا ہے۔(الأسرار المرفوعة، ص١٠٨)

جب کہ دیگر بعض ائمہ جیسے: علامہ ابن شاہین، خطیب بغدادی، ابن عساکر، طبری، ابن سید الناس اور سیوطی رحمہم اللہ نے اسے ثابت مان کر ضعیف قرار دیا ہے۔علامہ قرطبیؒ نے بھی اسے صحیح وثابت مانا ہے۔

علامہ سخاویؒ فرماتے ہیں: "إحياء أبوي النبي صلى الله عليه وسلم حتى آمنا به. أورده السهيلي عن عائشة، وكذا الخطيب في السابق واللاحق. وقال السهيلي: إن في إسناده مجاهيل. وقال ابن كثير: إنه حديث منكر جدا، وإن كان ممكنا بالنظر إلى قدرة الله تعالى، لكن الذي ثبت في الصحيح يعارضه...، وقد كتبت فيه جزءً ا". (المقاصد الحسنة ١/٦٧. وينظر: الروض الأنف ١/ ٢٩٦، موت آمنة وزيارته لها. لسان الميزان ٤/١٩٢ ترجمة علي بن أحمد المكي).

علامہ سیوطیؒ نے اس موضوع پر "مسالك الحنفاء في والدي المصطفى" کے نام سے رسالہ تالیف فرمایا ہے جس میں متقدمین ومتاخرین کی تحریرات کی روشنی میں مسئلہ کے ہر پہلو کو اجاگر کیا ہے۔اور حدیث احیاء کے ضعیف ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔ یہ رسالہ "الحاوي للفتاوي" (۱/۲۴۴-۲۸۲) میں شامل ہے۔نیز علامہ سیوطیؒ نے شرح مسلم میں فرمایا ہے: ولي في المسألة سبع مؤلفات. (الديباج على صحيح مسلم ٣/٤٧).

علامہ سیوطیؒ کے مندرجہ ذیل چھ رسائل حیدرآباد دکن سے چھپ چکے ہیں۔

(۱) مسالك الحنفاء في والدي المصطفى.

(۲) الدرج المنيفة في الآباء الشريفة.

(۳) المقامة السندسية في النسبة الشريفة المصطفوية.

(۴) التعظيم والمنة في أن أبوي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة.

(۵) نشر العلمين المنيفين في إحياء الأبوين الشريفين.

(٦) السبل الجلية في الآباء العلية.

علامہ سیوطیؒ نے اپنے رسالوں میں تین طریقے سے بحث کی ہے:

(۱) بعثت سے قبل وہ مکلّف نہیں تھے۔

(۲) ان سے شرک ثابت نہیں، وہ زید بن عمرو بن نوفل کی طرح حنیفیت پر تھے۔

(۳) اُنھیں دوبارہ زندہ کیا گیا اور انھوں نے توحید ورسالت کا اقرار کیا۔ابوبکر بغدادی، سہیلی اور علامہ

قرطبی نے اس تیسرے قول کو اختیار کیا ہے۔

ان رسائل میں علامہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین زندہ کردئے گئے اور ایمان لانے کے بعد ان کی وفات ہوگئی۔ یہ بھی لکھا ہے کہ مقامِ حجون سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آرہے تھے اور پہلے مغموم تھے؛ لیکن بعد میں مسرور دکھائی دئے، صحابہ ؓ نے دریافت کیا، تو فرمایا پہلے اجازت نہ دی گئی اور پھر انھیں زندہ کردیا گیا اور وہ ایمان لائے۔

علما کہتے ہیں کہ یہ احیا والی روایت اگر موضوع نہیں، تو بے حد ضعیف ہے۔ محمد بن زیاد النقاش ضعیف ہے، اور احمد و محمد ابنا یحییٰ بیرمی مجہول راوی ہیں (۱)؛ لہٰذا روایت قابلِ استدلال نہیں ہے، اور عام نصوص کے خلاف بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) ﴿قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِيْنَ﴾. (الأنفال: ۳۸)

(۲) ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْئٰنَ وَلَا الَّذِيْنَ يَمُوْتُوْنَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾. (النساء: ۱۸)

(۳) ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. (غافر: ۸۵).

(۴) وأخرج مسلم عن أنس أن رجلا قال: يا رسول الله أين أبي؟ قال: "في النار"، فلما قفّى دعاه فقال: "إن أبي وأباك في النار". (صحيح مسلم، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار، رقم: ۳٤۷)

علامہ سیوطی کے بعد ملا علی قاریؒ نے "أدلة معتقد أبي حنيفة الأعظم في أبوي الرسول عليه السلام" نامی کتاب تالیف فرمائی۔

کتاب کے شروع میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ذکر فرمایا کہ آپ کے والدین کا ایمان لانا ثابت نہیں۔ پھر جمہور کے مسلک کو قرآن وحدیث کی روشنی میں تفصیل کے ساتھ دلائل سے واضح فرمایا ہے۔ جگہ جگہ زیر بحث مسئلہ میں علامہ سیوطیؒ کے استدلالات پر بھی گرفت فرمائی ہے۔ یہ کتاب تقریباً ۱۵۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

---

(۱) قال السيوطي في "الحاوي للفتاوي" (۲/۲۷۸): أخرجه ابن شاهين في "الناسخ والمنسوخ"، والخطيب البغدادي في "السابق واللاحق"، والدارقطني، وابن عساكر كلاهما في "غرائب مالك"، وقال -أي السيوطي-: هذا الحديث ضعيف باتفاق المحدثين، بل قيل: إنه موضوع، لكن الصواب ضعفه لا وضعه. وأورده السهيلي في "الروض الأنف" عن عائشة بسند قال: إن فيه مجهولين. انتهى. وأوضحه ابن الباجي فقال: في إسناده محمد بن زياد النقاش ليس بثقة، وأحمد بن يحيى البيرمي ومحمد بن يحيى البيرمي مجهولان. انتهى. (انجاح الحاجة على هامش سنن ابن ماجه، ص۱۱۳)

ابوین مکرمین کے بارے میں ملاعلی قاری کی رائے:

(۱) ملاعلی قاریؒ نے مذکورہ کتاب میں والدین مکرمین کے عدمِ ایمان کو بیان کیا ہے، اور اپنی تحقیق کی بنیاد فقہ اکبر کے اس نسخہ پر رکھی ہے جس میں ”والدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الکفر“ لکھا ہے؛ جبکہ بعض نسخوں میں ”ماتا علی الفطرة“ اور صحیح نسخے میں ”ما ماتا علی الکفر“ ہے۔ (مقدمة مرقاة المفاتیح ۱/۳۹-۴۰).

شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ، علامہ زاہد الکوثریؒ اور مولانا عبدالحلیم چشتیؒ نے اس کی تصریح کی ہے کہ ”ما ماتا علی الکفر“ کی روایت صحیح ہے۔ اور اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس عبارت سے قبل ابوطالب وغیرہ کا ذکر ہے کہ وہ کفر پر مرے، اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین بھی اسی زمرہ میں داخل ہوتے تو انہی میں داخل کر کے ذکر کرتے، الگ سے کیوں ذکر کیا!؟

(۲) والدین مکرمین کے عدمِ ایمان کی جو رائے ملاعلی قاریؒ نے ”أدلة معتقد أبي حنیفة الأعظم في أبوي الرسول علیه السلام“ میں بیان فرمائی، یقیناً اس سے رجوع کر لیا ہے؛ مگر اس کے باوجود سمجھ میں نہیں آتا کہ کیوں عدمِ ایمان کے مذہب کو زور وشور سے ان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ملاعلی قاریؒ نے اپنی وفات سے تین سال پہلے ۱۰۱۱ھ میں شرحِ شفا کی تالیف مکمل فرمائی۔ اس میں والدین مکرمین کا ایمان بیان کیا ہے اور اسے جلیل القدر ائمہ کا قول قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”(وأبو طالب لم یصح إسلامه) وأما إسلام أبویه ففیه أقوال، والأصح إسلامهما علی ما اتفق علیه الأجلة من الأئمة، کما بینه السیوطي في رسائله الثلاث المؤلفة“. (شرح الشفا للملا علي القاري ۱/۱۰۶. و۱/۶۴۸). وینظر: منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأکبر للملا علي القاري).

اشکال: اگر ”ما ماتا“ کا نسخہ صحیح ہے اور ”ماتا علی الفطرة“ کا بھی، تو پھر مغفرت کی اجازت کیوں نہ ملی؟

جواب: استغفار تو ان کے لیے جائز ہے، جو ایمان پر مرے ہوں، امتحان سے قبل تو دعائے مغفرت ایسی ہے جیسے کوئی کہے: یا اللہ فلاں کو امتحان کے بغیر پاس کر دے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نفی واثبات دونوں طرح کے دلائل موجود ہیں؛ اس لیے کسی ایک بات کا قطعیت کے ساتھ فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس بارے میں توقف کیا جائے؛ چنانچہ ملاعلی قاری فرماتے ہیں: ”قد کتبت فیه جزءًا، والذي أراه الکف عن هذا إثباتًا ونفیًا“. (المقاصد الحسنة ۱/۴۸)

اہلِ فترت کی چار قسمیں:

(۱) الذین بدّلوا وحرّفوا الدین الإبراهیمیة. یہ قسم اول معذبین ہوں گے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں نے عمرو بن لحی کو دیکھا وہ جہنم میں اپنی انتڑیوں کو گھسیٹ رہا تھا۔

"رأيت عمرو بن عامر بن لُحَيِّ الخزاعيِّ يجُرّ قُصْبَه في النار، وكان أول من سيَّب السَّوائِب". (صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قصة خزاعة)

(۲) وہ لوگ جو تھے تو جاہلیت کے دور میں؛ مگر اپنی بصیرت سے توحید کے قائل تھے؛ یہ لوگ ناجی ہیں، جیسے: قیس بن ساعدہ، ورقہ بن نوفل، زید بن عمرو بن نوفل۔ زید بن عمرو بن نوفل کا مشہور شعر ہے:

أ رَبًّا واحدًا أم ألفَ ربٍّ ❁ أ دين إذا تقسمت الأمور
تركت اللاتَ والعزَّى جميعًا ❁ كذلك يفعل الرجل البصير

(تفسير الرازي ۲/۲٤٦)

ترجمہ: جب تقسیم کار ہو جائے تو کیا میں ایک رب یا ہزاروں ارباب کا عقیدہ رکھوں؟ میں ایک دین کا عقیدہ رکھوں گا؛ اس لیے میں نے لات اور عزی کو چھوڑا، عاقل اور ہوشیار آدمی ایسا ہی کرتا ہے۔

(۳) وہ لوگ جنھوں نے نہ تو دین ابراہیمی میں تحریف وتبدیلی کی اور نہ صراحتاً توحید کا اعتراف واقرار کیا۔

(۴) وہ لوگ جو شرک میں مبتلا تھے۔

نمبر۳، اور نمبر۴ کو اہل اختبار میں سے قرار دیا جاتا ہے۔

اور یہ اشکال کہ آخرت دار الامتحان نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ امتحان کلی کی جگہ نہیں؛ البتہ بعض کے لیے جزوی امتحان ہوسکتا ہے۔ قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُوْدِ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ﴾. (القلم: ٤٢)

❁ وما عذر لذي عقل...

عقل کی حیثیت:

(۱) فلاسفہ قدیم نے عقل کو خدا کا درجہ دیا، اور یوں کہا کہ اللہ تعالی نے عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی کو اور ثانی نے ثالث کو، علیٰ ہذا القیاس آخری عقل عاشر کو قرار دیا۔ فلاسفہ ان عقول عشرہ کو قدیم قرار دیتے ہیں۔ (النبراس، ص ٦٣) جب ان سے سوال ہوا کہ اول اور ثانی ہونا ترتیب پر دال ہے جو تقدیم وتاخیر کا مشعر ہے؛ اس لیے سب کا قدیم ہونا کیسے ثابت ہوگا؟

اس کا جواب یہ دیا کہ تقدم زمانی نہیں؛ بلکہ تقدم رتبی ہے جو علت کے درجے میں ہے اور وہ مقدم ہے، جس طرح کشتی میں بیٹھنے والے کی حرکت کشتی کی حرکت کے تابع ہے، جس کی وجہ سے سفینہ کی حرکت کو اصل کہا جاتا ہے اور اس میں بیٹھنے والے کی حرکت کو تابع اور معلول کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ علت کو رتبہ تقدیم حاصل ہے؛

اگرچہ زمانہ ایک ہے۔

(۲) معتزلہ نے عقل کو حاکم اور قاضی قرار دیا اور شریعت کو محکوم بنایا کہ عقل کے تقاضے پر عمل کرو اور شریعت کا حکم اگر سمجھ میں نہ آئے تو تاویل کرو، یا چھوڑ دو۔(راجع: شرح الأصول الخمسة، ص ۸۸)

(۳) جدید فلاسفہ نے عقل کو خدا کے انکار کا وسیلہ بنا دیا (نعوذ باللہ) اور کہا کہ خدا کا وجود عقل میں نہیں آتا۔

(۴) ماتریدیہ کہتے ہیں کہ حسن اور قبح عقلی ہیں، جیسے نماز حسن ہے؛ اس لیے کہ خالق کے احسانات اور انعامات کا شکر ادا کرنا لازم ہے، اور زنا قبیح ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَآءَ سَبِيْلًا ﴾. (بني إسرائيل: ۳۲). آیت کریمہ میں زنا کو فاحشہ کہا؛ اس لیے کہ اس کا قبیح ہونا پہلے سے معلوم ہے۔ ﴿كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا ﴾. (بني إسرائيل: ۳۸). (كَانَ سَيِّئُهُ) أي: عقلاً. (عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا) أي: شرعًا.

(۵) اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح اشیا میں عقلی نہیں؛ بلکہ شرعی ہے۔ بظاہر یہ سمجھ میں نہیں آتا، عقل کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں اور شریعت کی تاثیر کو بھی تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں؛ اس لیے علمائے کرام نے شرع اور عقل کے نزاع کو لفظی نزاع قرار دیا۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح عقلی ہیں، یعنی ان دونوں کے اصول اور کلیات عقلی ہیں۔ عدل کا حسن ہونا عقلی بات ہے، اور ظلم کا قبیح ہونا یہ بھی عقلی بات ہے۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح شرعی ہیں، یعنی فروع شرعی ہیں۔ تو حاصل یہ نکلا کہ اصول اور کلیات جو عقلی ہیں، ان سے فروعات کا استنباط شریعت کی روشنی میں ہوگا۔ جیسے چھوٹے بچوں کے باپ نے کسی کا ناحق قتل کیا، تو اس پر قصاص عدل ہے؛ اگرچہ عقل چھوٹے بچوں کا لحاظ رکھنے کو کہے۔(۱)

عقل کے بارے میں معتزلہ اور اشاعرہ وماتریدیہ کے درمیان فرق:

خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ عقل کو احکام کی معرفت میں مستقل مانتے ہیں؛ اس لیے ان کے نزدیک اہل فترۃ

(۱) ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، كما في التعديل وشرحه وشرح الوصية للإمام أكمل الدين البابرتي وفي إشارات المرام. هكذا في التبصرة والكفاية والاعتماد. ووافقه جماعة من الأشاعرة، كما في إشارات المرام.

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه لا يعرف بالعقل حسن شيء من الأشياء ولا قبحه، سوى المعنيين؛ بل إنما يعرف بالشرع كما في المواقف وشرحه الشريفي وشرح الوصية للشيخ الأكمل وشرح العقائد لجلال الدين الدواني. ووافقهم طائفة من أئمة من الماتريدية البخاريين، منهم: شمس الأئمة السرخسي، وفخر الدين قاضيخان.

وللحسن والقبح ثلاث معان، والمعنى الذي اختلف فيه هو ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الأجل يسمى حسنًا، وما يتعلق به الندم في العاجل والعقاب في الأجل يسمى قبيحًا. =

احکام کے مکلّف ہیں۔اشاعرہ اور ماتریدیہ عقل کو شریعت کے تابع سمجھتے ہیں؛ اس لیے کہ لوگوں کی عقل میں تو عورتوں اور بچوں کی وراثت قبیح تھی؛ مگر شریعت نے اس کو حسن کہا۔پھر اشاعرہ احکام شریعت کے حسن اور قبح کو شرعی اور ماتریدیہ عقلی کہتے ہیں؛ لیکن یہ نزاع بقول قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ تعالی لفظی ہے۔ماتریدیہ کا مطلب یہ ہے کہ شرعی احکام کے اصول وقوانین عقلی ہیں، فروعات شرعی ہیں، مثلاً نماز روزہ حسن ہے؛ لیکن اس کی فروعات کہ کس وقت نماز و روزہ ہو یہ مدرک بالشرع ہیں، مدرک بالعقل نہیں۔اور اشعریہ کے نزدیک احکام شرعیہ شرعی ہیں، یعنی احکام فرعیہ مدرک بالشرع ہیں اور یہ بات صحیح ہے کہ شریعت کے جتنے احکام ہیں ان کے اصول وکلیات عقلی ہیں شریعت نے ان کو شرعی بنا کر اس کے حسن یا قبح کو دوبالا کردیا۔اللہ تعالی کے فرمان: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾. (الإسراء: ۳۲) میں اشارہ ہے کہ زنا مت کرو یہ تو پہلے سے بے حیائی کا سرچشمہ ہے۔﴿كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا﴾. (الإسراء: ۳۸) کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جتنے مذکورہ بالا احکام ہیں ان میں جو عقلاً قبیح ہیں وہ اللہ تعالی کی نظر میں بھی قبیح ہیں۔

عقل کی پانچ قسمیں:

شارحین کہتے ہیں کہ عقل کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) عقل غریزی طبعی: جو طبعی طور پر عمدہ عقل ہے۔

(۲) العقل الكسبي: الذي يحصل بمعاشرة العقلاء.

(۳) العقل العطائي: الذي يعطيه الله تعالى خلاف العادة.

(۴) العقل الزاهدي: العقل الذي يصير المرء به زاهدًا.

(۵) العقل الشرفي: ما أُعطِيَ أشرف المخلوقات، أي: محمد صلى الله عليه وسلم.

تفسیر عزیزی میں ﴿نٓ والقلم﴾ کے تحت شاہ عبد العزیز دہلوی نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عقل مندی اور ذہانت کے واقعات بیان کیے ہیں۔اس کی طرف مراجعت کی جائے۔

شواہدِ قدرت:

اللہ تعالی کے وجود اور قدرت کے بے شمار دلائل ہیں اور اس پر بہت سے علما نے رسالے اور کتابیں لکھی

= وقالت المعتزلة: العقل موجب لحسن الأشياء وقبحها. راجع: إشارات المرام، ص ۷۵-۷۶.

وقال العلامة قاسم في حاشيته على المسايرة، ص۸۷: الفرق بين مذهبنا (أي: ماتريدية) ومذهب المعتزلة من وجوه، أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادي مولد وأن مدخله ليس مطلقا.

ہیں۔ہم ان کتابوں میں سے کچھ شواہدِ قدرت ناظرین کی تقویتِ ایمان کے لیے نقل کرتے ہیں:

۱- دلیل توتی:

توت کے درخت کے پتے بھیڑ بکریاں کھاتی ہیں تو مینگنیاں بن جاتے ہیں، شہد کی مکھیاں کھاتی ہیں تو شہد بن جاتے ہیں اور جب ریشم کے کیڑے کھاتے ہیں تو ریشم بن جاتے ہیں۔ یہ اللہ تعالی کی قدرت اور وجود کی دلیل ہے کہ ایک پتے کو مختلف النوع نتائج کا مظہر بنایا۔

۲- دلیل صوتی:

بھیڑ، بکریوں اور دیگر حیوانات کا حلق ایک طرح ہے اور ہر نوع کی آواز ایک ہے؛ مگر انسانوں کا حلق ایک طرح ہے، جبکہ خوش آوازی میں فرق ہے، بعض انسان ایسے خوش آواز کہ آدمی ہش ہش کرنے لگتا ہے اور بعض ایسے قبیح الصوت کہ لوگ نفرت کرتے ہیں اور بعض درمیانی آواز کے حامل ہیں۔ یہ علیم وخبیر ذات کی کارفرمائی ہے۔

۳- دلیل بیضی:

انڈے میں وہ چوزا جس کے لیے اپنی جگہ سے ہلنا مشکل ہے، جب چوزے کے نکلنے کا وقت آتا ہے تو وہ اپنی چونچ سے انڈے کے خول کو توڑتا ہے اور اللہ تعالی کی قدرت سے باہر آتا ہے۔سب سے قابل تعجب شتر مرغ کا انڈا ہے، جس کا خول اتنا سخت ہے کہ بجلی کی ڈرل مشین سے اس میں سوراخ کرنا مشکل ہے؛ لیکن شتر مرغ کا چوزا اس کو اندر سے توڑ کر وقت مقررہ پر باہر نکل آتا ہے۔ یہ اللہ تعالی کے وجود اور قدرت کاملہ کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

۴- دلیل نباتی:

ہر درخت کو اللہ تعالی نے ایک فیکٹری کی طرح بنایا ہے۔درخت آکسیجن نکالتا ہے اور کاربن ڈائی آکسائڈ لیتا ہے۔اس کا باریک کونپل زمین کو پھاڑتا ہے، پھر شمس وقمر اس کے پھلوں میں بو، ذائقہ اور رنگ بھرتے ہیں۔ درخت کی جڑیں پانی کو جذب کرکے پورے درخت تک پہنچاتی ہیں۔ یہ سب اللہ تعالی کی قدرت کا کرشمہ ہے۔ اندھا اور بے حس مادہ کچھ نہیں کرسکتا۔شاعر کہتا ہے:

برگِ درختان سبز در نظر ہوشیار ❁ ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

(سبز درخت کے پتے ہوشیار آدمی کی نظر میں اللہ تعالی کی معرفت کے لیے پورے دفتر کی مانند ہیں۔)

ابونواس کہتا ہے:

تأمل في رياض الورد وانظر ❁ إلى آثار ما صنع المليك

عيون من لجين سابكات ✿ على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات ✿ بأن اللّٰه ليس له شريك

(پھولوں کے باغات میں نظر دوڑا کر اللہ تعالی کی صنعت کے نتائج میں تامل کرو۔
گلی ہوئی چاندی کے ان چشموں کو دیکھ لو، جن کے کناروں پر دھوپ کی شکل میں پگھلا ہوا سونا پھیلا ہوا ہے۔
درختوں کی شاخیں جو زبرجد کی طرح ہیں، گواہ ہیں کہ اللہ تعالی کا کوئی شریک نہیں۔)

پھر درخت اور سبزیاں ایک دن کاشت کی جاتی ہیں؛ لیکن اس کے پھل ایک ہی دن نہیں پکتے؛ بلکہ دو تین مہینے تک پھل اور سبزیاں پکتی جاتی ہیں؛ تاکہ لوگوں کو تازہ پھل اور تازی سبزیاں ملتی رہیں؛ جبکہ گندم، چاول وغیرہ ایک ہی دن کاشت کرتے ہیں اور ایک ہی وقت میں اس کے دانے پک جاتے ہیں؛ اس لیے کہ اس کو لمبی مدت کے لیے رکھ سکتے ہیں، سبزیوں اور پھلوں کو نہیں رکھ سکتے۔ آپ سوچ لیں کیا یہ اندھے مادے کا فعل ہے، یا علیم وقدیر، دانا وبینا ذات عالی کی کارفرمائی ہے؟! اگر بیگن اور آلو، گندم اور چاول کے بقدر پیدا ہوتے اور گندم بیگن کی مقدار میں پیدا ہوتے، تو لوگوں کا گزارہ کیسے چلتا۔

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ✿ بس جان گیا میں، تیری پہچان یہی ہے

پھر پھلوں کو اللہ تعالی کتنے خوبصورت ڈبوں میں یعنی چھلکوں میں پیک کرتے ہیں۔ سبحانہ ما اعظم شانہ!

۵- دلیل شاہدین عدل:

جب کسی دعوے پر دو گواہ گواہی دیتے ہیں تو دعوے کو ثابت مانا جاتا ہے۔ اللہ تعالی کے وجود اور وحی پر ایک لاکھ ان انبیا علیہم السلام نے گواہی دی، جن کی ثقاہت اور عدالت مسلم ہے، جن کو قوم کی طرف سے الصادق الامین کا لقب ملا تھا اور وہ اپنے بے لوث کردار کی وجہ سے لوگوں میں نمایاں حیثیت کے حامل تھے۔ اگر کسی نے امریکہ نہیں دیکھا تو ہزاروں دیکھنے والوں کے اعتماد پر اس کو مانتا ہے، اسی طرح ایک لاکھ سے زائد انبیا علیہم السلام نے اللہ تعالی کی وحی سنی اور اس کا غیبی نظام قدرت دیکھا، پھر اس کو نہ ماننا بے عقلی نہیں تو اور کیا ہے؟!

ففي كل شيء له آية ✿ تدل على أنه واحد

ہر گیاہے کہ از زمین روید ✿ وحده لا شریک لہ گوید

۶- دلیل خلقی وشکلی:

اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ. ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا

ثُمَّ أَنْشَأْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾. (المؤمنون: ۱۲-۱۴)

(ہم نے انسان کو گارے کے خلاصے سے پیدا کیا، پھر اس کو مضبوط جگہ میں نطفہ بنایا، پھر نطفہ کو جما ہوا خون، پھر اس کو گوشت کا لوتھڑا بنایا، پھر گوشت کے لوتھڑے کو ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں کو گوشت کا لباس پہنایا، پھر ہم نے اس کو دوسری خلقت دے دی، پس اللہ تعالی برکت والا ہے جو بنانے والوں میں سب سے زیادہ بہتر ہے۔)

ان آیات کریمہ میں انسانی خلقت کے اطوار اور حالات بیان فرمائے ہیں، اور اس میں بعض اُن انکشافات کی طرف اشارہ ہے جو پہلے زمانہ میں تصور سے بالا تھے۔ علقة کا مطلب عام طور پر جما ہوا خون اور مضغة کا مطلب گوشت کا لوتھڑا بیان کرتے ہیں؛ لیکن علقة حقیقت میں جونک اور مضغة چبائے ہوئے لقمے کو کہتے ہیں۔ آج کل ڈاکٹر کہتے ہیں کہ نطفہ کچھ مدت کے بعد جونک کی شکل میں رحم کے ساتھ لٹک جاتا ہے اور اس کے بعد اس کی شکل چبائے ہوئے نوالے کی طرح ہوتی ہے۔

چودہ سو سال پہلے یہ حقیقتیں جس ذات عالی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائیں، وہی علیم وخبیر ذات اللہ تعالی ہے، اور جس پر نازل ہوئیں وہ سچے رسول ہیں۔ پھر بدبودار نطفے کو ترقی دے کر خوب صورت شکل بنانا بھی علیم وخبیر ذات کی صفت ہے۔ پانی پر خوبصورت شکل متشکل کرنا اللہ تعالی کا فعل ہے۔

ہوش اُڑا دیتا ہے ان زہرہ جبینوں کا جمال ❁ خود وہ کیا ہوں گے! انہیں ہوش میں لانے والے

رحم کے اندھیروں میں نورانی آنکھیں، انسان کے نوک پلک سنوارنے والا، حیض کے خون کو لذیذ دودھ بنانے والا، انسان کو ایسی آنکھیں دینے والا جو پوری دنیا کا نقشہ دماغ کو پہنچا دیں اور محفوظ کرا دیں؛ اندھے مادے کے پرستاروں پر اللہ کی پھٹکار ہو کہ ایک معمولی کیمرے کو خود ساختہ نہیں سمجھتے اور انسان کی پیاری آنکھوں کو جس میں ہزاروں صورتیں دماغ کے ذریعے محفوظ ہیں خود ساختہ سمجھتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ ان کی عقل کیوں اندھی ہوگئی؟!

پھر رحم مادر ایک قسم کا سانچہ ہے۔ انسان کے مصنوعی سانچے میں ایک شکل کی چیز بنتی ہے؛ لیکن اللہ تعالی کے بنائے ہوئے سانچے میں کتنی مختلف شکلیں اور صورتیں اور مختلف دل رُبا قد وقامت بنتے ہیں۔ یہ اسی ذات عالی کی قدرت کا نتیجہ ہے جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔

۷- دلیل برفی:

برف جو پتھر کی طرح ہے، پانی سے ثقیل ہونا چاہئے؛ لیکن اللہ تعالی نے برف کو پانی سے خفیف کر کے پانی کے اوپر کر دیا؛ تاکہ نیچے پانی نقطۂ انجماد سے کم ہو اور مچھلیاں بآسانی اس میں رہ سکیں۔ نیز اگر برف نیچے اور پانی اوپر ہوتا، تو برف زمین اور مٹی کے ساتھ مل کر کچھ مدت کے بعد زمین بن جاتی اور پانی کی سطح اُوپر آجاتی اور پانی

کم ہو جاتا۔ جس ذات نے بظاہر ثقیل کو خفیف بنایا اور بظاہر خفیف کو ثقیل بنایا، وہی اللہ ہمارا معبود ومحبوب ہے۔ **فتعالی اللہ عما یُشرِکون.**

۸- دلیل ارضی:

فلسفی کہتے ہیں: زمین فی گھنٹے کے حساب سے ایک ہزار میل گھومتی ہے، اگر دو سو میل گھومتی تو اتنی گرم ہو جاتی کہ سورج کی حرارت سے نباتات جل جاتے اور جو باقی رہتے وہ رات کی اوس اور سردی سے مر جاتے۔ سورج کی سطح پر ۱۲ ہزار فارن ہائٹ ٹمپریچر ہے اور سورج زمین سے ۹ کروڑ ۳۰ لاکھ میل دور ہے۔ اگر یہ فاصلہ آدھا ہو جائے، تو سب چیز، یہاں تک کہ کاغذ جل جائیں گے۔ پھر اگر زمین چاند کی طرح چھوٹی ہوتی، تو اپنی طرف ہوا اور پانی نہ کھینچتی اور زمین پر چاند کی طرح رہنا محال ہوتا، اور اگر زمین سورج جتنی بڑی ہوتی، تو ہوا بجائے ۵۰۰ میل بلندی تک ہونے کے ۴ میل تک رہ جاتی، پھر ہوا کے دباؤ سے اجسام کی نشو ونما بند ہو جاتی اور انسان اور بڑے جانور گوہ، گلہری اور چوہوں کی طرح رہ جاتے۔ پھر اگر زمین میں کشش نہ ہوتی تو ہوا اوپر خلا میں چلی جاتی تو ہم ہوا کے بغیر کیسے رہ سکتے؟!

بتاؤ! یہ حکیمانہ نظام ایک علیم وخبیر ذات کے بغیر ہو سکتا ہے؟ اور چل سکتا ہے؟؟ بالکل نہیں۔

۹- دلیل اتفاقی:

زندگی کا اتفاق سے وجود میں آنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ فلان پریس میں اتفاق سے دھماکہ ہوا اور ترتیب کے ساتھ اوراق مرتب ہو کر فلاں کتاب تیار ہوئی، یا کوئی کسی صحرا میں خوبصورت محل دیکھ لے جس میں قمقمے اور لائٹیں لگی ہوں، اس کی چھت مزین ومرصع ہو، اس میں مضبوط نظام چل رہا ہو اور کوئی کہدے کہ صحرا میں دھماکہ ہوا اور یہ مرتب نظام والا مکان بن گیا۔ اسی طرح اس کائنات کو بغیر صانع کے وجود میں آنے والا سمجھنا اور کہنا بھی لاعلمی اور بے عقلی ہے۔ تاج محل کو شاہ جہاں اور اس کے معماروں نے بنایا ہو اور دنیا جو تاج محل سے مضبوط اور خوبصورت ہے بغیر صانع کے ہو، یہ کیسے ہو سکتا ہے؟!

۱۰- دلیل بارانی:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَاءً وَّأَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾. (البقرة: ۲۲)

(اللہ تعالی نے زمین کو بستر اور آسمان کو چھت بنایا اور اوپر سے پانی برسایا اور تمھارے رزق کے لیے مختلف پھلوں کو نکالا۔)

بارش کا پانی سمندری بخارات سے بنتا ہے۔کس نے سمندر کے کھارے پانی کو بادل میں میٹھا بنایا؟وہاں کس نے پانی میٹھا کرنے کی فیکٹری لگائی؟کس کی قدرت نے باریک اور نازک بادلوں کوٹنوں کی مقدار پانی کا متحمل بنایا؟کس نے بارش کے پانی کو غلاظتوں سے بچانے کا انتظام پہاڑوں پر کیا،اور برف کی شکل میں محفوظ کیا؟پھرکون ہے جس نے اس پانی کو چشموں اور ندیوں کے ذریعے ہم تک پہنچایا؟برف کا پانی آہستہ آہستہ پگھلتا ہے اور ہم پیتے ہیں،ہم دریاؤں اور ندیوں سے متمتع ہوتے ہیں۔غبار آلود ہوا کے ساتھ مشابہ بادل میں بے حساب پانی کے اٹھانے اور برسانے کی طاقت کس نے پیدا کی؟وہی ذات اللہ تعالی جل شانہ ہے،جس نے انسانوں کے لیے یہ پورا انتظام کیا،اور انسان غفلت میں ڈوبا ہوا ہے۔ ؎

تمناؤں میں الجھایا گیا ہوں ❁ کھلونے دے کے بہلایا گیا ہوں
میرے آنے کا مقصد ان سے پوچھو ❁ میں خود آیا نہیں، لا گیا ہوں

پھر اللہ تعالی نے اس پانی کو درخت کی غذا بنایا،اور تعجب ہے کہ اس پانی کا ذائقہ نہ درخت کے پتوں میں ہے،نہ پھلوں میں اور نہ لکڑی میں!!

۱۱- دلیل شمسی:

سورج دن رات اپنے کام میں مشغول ہے۔۲۴/گھنٹے کی ڈیوٹی دیتا ہے۔جو روشنی سورج سے ہمیں ملتی ہے،اگر اس کے تھوڑے سے حصے کا بل ہم ادا کریں تو خزانے اس کے لیے کافی نہیں۔پھر ہزاروں یا بقول سائنس دانوں کے لاکھوں سال سے ضیا پاشی میں لگا ہوا ہے،نہ اس کو گریس کی ضرورت،نہ پٹرول اور ڈیزل کی حاجت،نہ کسی ورکشاپ میں لیجانے کی ضرورت؛بس ہماری خدمت میں مگن ہے،ہمارے لیے باورچی کا کام کرتا ہے،پھلوں اور سبزیوں اور فصلوں کو پکاتا ہے۔کون ہے جو غیب کے خزانوں سے اس کی روشنی اور تپش اور مسلسل عمل کو جاری رکھے ہوئے ہے؟وہی ذات حق ہے۔ **فتبارك الله أحسن الخالقين.**

مولانا روم نے مثنوی میں تحریر فرمایا کہ جو لوگ سورج کی پرستش کرتے ہیں وہ بھی عجیب بے شعور ہیں،جس سورج کو اللہ تعالی نے ہماری طباخی کے کام پر لگایا یہ احمق لوگ اس سورج یعنی اپنے باورچی کی عبادت کرتے ہیں! مخدوم نے خادم کی عبادت شروع کی جو بے عقلی اور کم فہمی ہے۔

۱۲- دلیل جوی:

فلسفی کہتے ہیں کہ زمین اپنے محور پر ایک ہزار میل فی گھنٹے کے حساب سے اس طرح گھومتی ہے،جیسے آدمی خانہ کعبہ کے اردگرد طواف کر رہا ہو،اور انسان وحیوان سب اس زمین پر آرام سے رہتے ہیں۔بظاہر اتنی تیز رفتاری

سے گھومنے کی وجہ سے زمین پر موجود اجسام کا ایک دوسرے سے ٹکرانا چاہئے؛ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ اتنی تیز رفتار میں ہر چیز کو اپنی اپنی جگہ برقرار رکھنا اللہ تعالی کی قدرت کا نتیجہ اور ثمرہ ہے۔ یہ ذات حکیم کی قدرت نہیں تو اور کیا ہے؟!

۱۳ و ۱۴- دلیل نومی والہامی:

بندے، چرندے، پرندے اور درندے؛ سب دن کو جاگتے ہیں اور رات کو سو جاتے ہیں۔ کس ذات نے ان سب کے دلوں میں یہ بات ڈالی کہ رات سونے کے لیے ہے اور دن کا اکثر حصہ جاگنے اور کام کرنے کے لیے؟ پھر کس نے ان سب کو سمجھایا کہ تم اپنے اپنے احاطے میں رہو؟ درندے جنگل میں رہتے ہیں، بندے گاؤں اور شہروں میں۔ اگر درندے نکل کر دیہات اور شہروں کا رخ کریں، تو نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ پھر کون ہے جس نے حیوانات کو انسانوں کا تابع بنایا؟ حالانکہ حیوان انسان سے زیادہ طاقتور ہیں! یہی خدائی طاقت ہے، جس نے سب کی مشکلیں آسان بنائیں، اور درندوں اور بندوں کے درمیان حد بندی فرما دی۔ کون ہے جس نے شہد کی مکھیوں کو بہترین نظام سکھایا؟ شہد بنانے کا طریقہ سکھایا؟ اور ان کو اپنی ملکہ یعسوب کا تابع فرمان بنایا؟ کون ہے جس نے بچوں کو اپنی حاجت کے اظہار کے لیے رونا سکھایا؟ پیدائش کے بعد بچے نے کونسے کالج میں چوسنا سیکھا؟ اس غیبی طاقت والے کا نام اللہ تعالی ہے۔ آہ کوتاہ نظر! ایک کار کو بغیر چلانے والے کے نہیں مانتا؛ مگر اس کائنات کو بغیر چلانے والے کے مانتا ہے! **فوا أسفا علی ذلك.**

۱۵- دلیل منامی:

بندہ عاجز بیت المقدس میں ایک مشہور پرانے ہوٹل میں بیٹھا تھا، جس کا نام ہاشمی ہوٹل ہے۔ یہ ہاشمی ہوٹل مسجد اقصی کے بازاروں کی ایک گلی میں واقع ہے۔ اس کی تیسری، یا چوتھی منزل سے پرانے بیت المقدس کا دلفریب نظارہ کیا جا سکتا ہے۔ اور اس آخری منزل پر ہوٹل کا مطعم ہے، جس میں بیٹھ کر ہوٹل میں مقیم لوگ چائے نوشی اور ناشتہ کرتے ہیں۔ میں بھی اپنے رفیق سفر مولانا وسیم خان حیدر آبادی ثم الامریکی کے ساتھ ناشتے کے لیے بیٹھا تھا، اتنے میں ایک گورا آیا، میرے ساتھ بیٹھ گیا اور مجھ سے کہا: اگر آپ کی اجازت ہو، تو میں آپ کی لال ڈاڑھی کو ہاتھ لگا دوں، یہ سرخ داڑھی مجھے بہت اچھی لگتی ہے۔ میں نے کہا: ضرور لگا دیں۔ پھر اس نے کہا: میں بیت المقدس صرف اس لیے آیا ہوں کہ یہ شہر مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کا مقدس شہر ہے، میں عبادت کرنے کے لیے نہیں آیا ہوں، میں کسی مذہب کو نہیں مانتا۔ میں نے اس سے کہا: تم کسی مذہب کو نہیں مانتے؟ اس نے ہاں کہا۔ میں نے اس سے کہا: تم کبھی خواب دیکھتے ہو؟ اس نے ہاں کہا۔ میں نے کہا: اس کی تعبیر ظاہر ہوتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً یہ دیکھا کہ میں جوتے پہن رہا ہوں، تو اچانک سفر درپیش ہوا؛ یا کپڑوں میں آگ لگی، تو آپ

کے یہاں چوری ہوئی اور آپ سمجھ گئے کہ یہ میرے خواب کی تعبیر ہے؟ اس نے کہا: ایسا بکثرت ہوتا ہے۔ میں نے کہا: جب اللہ تعالی کا غیبی نظام نہیں ہے، تو آپ نے مستقبل کا واقعہ واقع ہونے سے پہلے خواب کے اشارات میں کیسے دیکھا؟ اس سے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالی نے پہلے سے ایک نظام مرتب کیا ہے اور اس کا ایک حصہ آپ کو اشارات میں دکھایا۔ اس گورے نے اقرار کیا کہ مذہب میری سمجھ میں آ گیا۔ پھر ہم کو قابلِ دید مقامات کے لیے جانا تھا؛ اس لیے مزید بات چیت نہیں ہوئی۔ یہ بات چیت مولانا وسیم خان صاحب کے توسط سے ہوئی۔

۱۶- دلیل روحی:

انسانی بدن کو چلانے کے لیے روح ہوتی ہے، یہ روح بدن کی مدبر ہے۔ روح موجود ہے؛ مگر نظر نہیں آتی، سرخی سفیدی طول وعرض کے ساتھ متصف نہیں۔ اسی طرح اس پوری کائنات کو چلانے کے لیے ذات باری تعالی بمنزلہ روح ہے، جیسے روح بدن کی صفات سے متصف نہیں اسی طرح اللہ تعالی بھی مخلوق کی صفات سے متصف نہیں۔

ذات باری تعالی کے موضوع پر علمائے کرام اور دیگر دانشوروں نے رسالے اور کتابیں لکھی ہیں۔ مولانا شمس الحق افغانی کی ''علوم القرآن'' اور وحید الدین خان کی ''علم جدید کا چیلنج'' نامی کتاب میں بھی بعض دلائل کا تذکرہ ہے، جن کو یہاں ذکر کیا گیا، نیز دوسری کتابوں اور بعض تفاسیر سے بھی استفادہ کیا گیا۔

اشکال: جب اللہ تعالی موجود ہے، تو نظر کیوں نہیں آتے؟

جواب: (۱) موجود کے لیے ضروری نہیں کہ نظر بھی آئے؛ فلاسفہ روح، نظریۂ ارتقا، اجسام میں قانون تجاذب، پانی میں آکسیجن اور ہائیڈروجن، زمین میں قوت کشش مانتے ہیں؛ مگر یہ چیزیں دیکھنے میں نہیں آتیں۔ اعضا کا درد موجود ہے؛ مگر مرئی اور محسوس نہیں۔ اسی طرح دنیا میں اللہ تعالی محسوسات کے دائرہ سے ماوراء ہے، جیسے مذوقات اور مشمومات رویت کے دائرے سے باہر ہیں؛ بلکہ اللہ تعالی کی ذات کا ادراک کما حقہ عقل کر بھی نہیں سکتی، ہاں اس کے وجود کا ادراک کر سکتی ہے۔ ؎

عطا کی عقل جس نے، وہ عقل میں کس طرح آئے
سمجھ بخشی ہے جس نے، وہ سمجھ میں کس طرح آئے

گزشتہ زمانے میں کمیونزم اور سوشلزم کے دور میں اس سلسلے میں اشکالات وجوابات کا سلسلہ چلا، اب الحمد للہ کمیونسٹوں اور سوشلسٹوں کا جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔ اللہ تعالی ہر باطل کو اپنے فضل سے زیر وزبر فرما دیں۔ ہم اتنی گزارشات پر اکتفا کرتے ہیں۔ عاقل کے لیے یہ کافی ہیں اور ضدی کے لیے کئی جلدوں کی کتاب بھی بے کار ہے۔

۴۳

وَمَا إيمَانُ شَخْصٍ حَالَ بَأسٍ
بِمَقْبُوْلٍ لِفَقْدِ الِامْتِثَالِ

ترجمہ: غرغرہ وسکرات کے وقت کسی شخص کا ایمان مقبول نہیں؛ اس لیے کہ تابعداری اور اطاعت وانقیاد مفقود ہے۔

البأس: الشدة والضرر. بعض نسخوں میں "یأس" ہے۔اس کا مطلب ہے " قطع الأمل عن الشيء". کسی چیز سے امید کا ختم ہو جانا۔(۱)

سکرات الموت: بلوغ الروح الحلقوم حالة البأس.(۲)

البأس: جب سکرات شروع ہو جائیں، اور روح سینہ میں اوپر نیچے ہونے لگے۔یعنی بأس عذاب اور موت کی تکلیف کو کہتے ہیں۔اور کبھی مجازاً ایک کا دوسرے پر اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

بأس اور یأس میں فرق:

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ آیت کریمہ: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ﴾. (النساء:۱۷) کے تحت لکھتے ہیں: ''اور جاننا چاہیے کہ ''قریب'' کی دو حالتیں ہیں: ایک یہ کہ زندگی سے ناامیدی ہو جاوے؛ لیکن اب تک اُس عالم کے احوال اور اہوال نظر نہیں آئے، اس حال کو یأس بیاء تحتانی کہنا مناسب ہے، اور دوسرے یہ کہ احوال بھی نظر آنے لگیں اس کو حالت بأس بباء موحدہ کہنا زیبا ہے۔بس پہلی حالت یعنی یأس بالتحتانیۃ میں تو کافر کا ایمان لانا اور عاصی کا توبہ کرنا دونوں مقبول ہیں، اور دوسری حالت یعنی بأس بالموحدہ میں دونوں غیر مقبول ہے۔محققین کا یہی مذہب ہیں۔(بیان القرآن ۱/۲۷۵)

ایمان سے ایمانِ شخصی مراد ہے، یعنی توبة الكافر في سكرات الموت غير مقبولة.

التوبة: الرجوع إلى الله، والندم على المعصية بقصد أن لا يعود.

يا: الانخلاع عن المعصية، والندامة على ما فعل، والعزم المصمم أن لايعود إليها.

---

(۱) قال في نشر اللآلي: البَأْسُ: الشدة والمضرة، والمراد هنا سكرات الموت. (ص۱۴۸)

(۲) علامہ عینی فرماتے ہیں: ''سكرات، جمع سكرة، وهي: شدة الموت، وغمه، وغشيته''. (عمدة القاري ۱۵/۵۸۴)

شرائط توبہ:

(۱) ماضی سے متعلق: الندم على ما فعَل.

(۲) حال سے متعلق: الإقلاع في الحال.

(۳) مستقبل سے متعلق: العزم بأن لا يعود.

(۴) اگر اس کا تعلق حقوق سے بھی ہے، خواہ حقوق العباد ہوں، یا حقوق اللہ؛ تو ان کا ادا کرنا، یا قضا کرنا۔

(۵) التوبة من المعصية لكونها معصية. یعنی گناہ سے گناہ سمجھ کر توبہ کرنا؛ ایسا نہ ہو کہ ڈاکٹر نے منع کر دیا کہ شراب مت پیو پھیپھڑوں کو خراب کرتی ہے، تو شراب پینا چھوڑ دیا۔(۱)

توبہ اور استغفار میں فرق:

(۱) جب قرآن کریم میں دونوں ایک ساتھ مذکور ہوں تو استغفار کا تعلق ماضی سے ہوتا ہے، اور توبہ کا تعلق مستقبل سے۔

(۲) استغفار کا تعلق اپنی ذات اور دوسروں سے بھی ہوتا ہے؛ جبکہ توبہ کا تعلق صرف اپنی ذات سے ہوتا ہے۔

(۳) اگر توبہ و استغفار دونوں ایک مقام پر جمع ہو جائیں، تو استغفار سے تخلیہ، یعنی خود کو رذائل سے پاک کرنا مراد ہوگا، اور توبہ سے تحلیہ، یعنی خود کو اخلاقِ حسنہ سے مزین کرنا مراد ہوگا۔(۲)

---

(۱) قال الراغب الأصفهاني: "التوبة في الشرع: ترك الذنب لقبحه، والندم على ما فرط منه، والعزيمة على ترك المعاودة، وتدارك ما أمكنه أن يتدارك من الأعمال بالأعمال بالإعادة، فمتى اجتمعت هذه الأربعة فقد كملت شرائط التوبة". (المفردات في غريب القرآن، ٧٦. ومثله في شرح النووي على مسلم ١٧/٥٩. وعمدة القاري ١٥/٤١٤)

وقال العلامة العيني: "قال ابن المبارك: حقيقة التوبة لها ست علامات: الندم على ما مضى، والعزم على أن لا يعود، ويُؤَدِّي كلَّ فرض ضيعه، ويؤدِّي إلى كل ذي حق حقه من المظالم، ويذيب البدن الذي زينه بالسحت والحرام بالهموم والأحزان، حتى يلصق الجلد بالعظم، ثم ينشأ بينهما لحمًا طيبًا إن هو نشأ، ويذيق البدن ألم الطاعة كما أذاقه لذة المعصية". (عمدة القاري ١٥/٤١٤. وانظر أيضًا: شرح المقاصد ٥/١٦٣. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/٥٢٤. وإحياء علوم الدين، كتاب التوبة).

(۲) قال العلامة الكشميري: "واعلم أنه قد نبَّه الشيخ شمس الدين الجزري عن الفرق بين التوبة والاستغفار بأن التوبة لا تكون إلا لنفسه بخلاف الاستغفار فإنه قد يكون لنفسه ولغيره، وبأن التوبة هي الندم على ما فرط منه في الماضي والعزم على الامتناع عنه في المستقبل، والاستغفار طلب الغفران لما صدر منه، ولا يجب فيه العزم في المستقبل". (فيض الباري، باب التوبة)

غرغرے کے وقت توبہ کی عدم قبولیت کے دلائل:

(۱) ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. (غافر: ۸۵)

(۲) ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ. آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (يونس: ۹۰-۹۱).

(۳) ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ. لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾. (المؤمنون: ۹۹-۱۰۰).

(۴) ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾. (النساء: ۱۸).

(۵) "إِنَّ اللّٰهَ يَقبَلُ توبةَ العبد ما لم يُغَرْغِرْ". (سنن الترمذي، باب في فضل توبة العبد والاستغفار، رقم: ۳۵۳۷).

(۶) غرغرے کے وقت عالَمِ غیب کا انکشاف ہوتا ہے، تو یہ ایمان بالمشاہدہ ہوا؛ جبکہ معتبر ایمان بالغیب ہے، كما جاء في القرآن: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ۳). جیسا کہ فرعون نے ملائکہ عذاب کو دیکھا تو ایمان کے کلمات کہے؛ لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

(۷) سکرات کے وقت کفر سے توبہ کا قبول نہ ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ حشر کے میدان میں جہنم اور جنت کو دیکھ کر یقین ہو جائے گا اور کفار تمنا کریں گے کہ ہم کو دوبارہ دنیا میں بھیجا جائے تو ہم کفر نہیں کریں گے؛ لیکن انھیں دنیا میں واپس نہیں بھیجا جائے گا۔ گنہگار کی توبہ کا بھی محققین کے ہاں یہی حکم ہے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔ (انظر: مفاتيح الغيب ۱۰/۷، النساء: ۱۸)

کیا مؤمن گنہگار کی توبہ سکرات کے وقت قبول ہے؟

عام طور پر شامی وغیرہ میں آتا ہے کہ مؤمن کی حالت یأس کی توبہ قبول ہے۔ (۱)

---

(۱) قال الحصكفي: "واختُلِف في قبول توبة اليأس، والمختارُ قبول توبتِه، لا إيمانِه، والفرق في البزازية وغيرها".

قال ابن عابدين: (قوله: والمختار الخ) أقول: قال في آخر البزازية: قيل: توبة اليأس مقبولة، لا إيمان اليأس. وقيل: لا تقبل كإيمانه؛ لأنه تعالى سوّى بين من أخّر التوبةَ إلى حضور الموت من الفَسَقَة والكُفّار وبين من مات على الكفر في قوله: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ﴾ الآية. كما في الكشّاف والبيضاوي والقرطبي. وفي الكبير للرازي: قال المحققون: قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة، بل المانع منه مشاهدةُ الأهوال التي يحصل العلم عندها على سبيل الاضطرار، فهذا كلام الحنفية والمالكية والشافعية مِن المعتزلة. والسُّنِّيَّةُ والأشاعرةُ أن توبة اليأس لا تقبل كإيمان اليأس بجامعِ عدمِ الاختيارِ، وخروجِ النفس من البدن، وعدمِ ركن التوبة، وهو العزم بطريق التصميم على أن لا يعود في المستقبل إلى ما ارتكب، وهذا =

دلیل: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾. (النمل: ٦٢).

محققین علما مثلاً ملا علی قاریؒ، امام رازیؒ اور ہمارے اکابر میں شاہ عبد الغنی مجددیؒ (جن کا ابن ماجہ پر حاشیہ ہے اور اس میں یہ بات بھی لکھی ہے) رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ مؤمن اور کافر دونوں کی توبہ حالۃ البأس میں قبول نہیں؛ اس لیے کہ احادیث اور آیات مطلق ہیں، مثلاً: ''إن اللّٰه يَقبَل توبة العبد ما لم يغرغر''. (سنن الترمذي، رقم: ٣٥٣٧). عبد کا اطلاق مؤمن اور کافر دونوں پر ہوتا ہے؛ اس لیے یہ حکم دونوں کے لیے ہوگا۔ اسی طرح ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّئَاتِ حَتّٰى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ (النساء: ١٨). دونوں کو شامل ہے۔

چونکہ توبہ کا معنی ہے: العزم علی عدم العود، اور یہ حیات پر موقوف ہے، اور اب تو زندگی سے مایوس ہو چکا ہے۔

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: ''ولا يخفى أنَّ انسحاب حكم الإيمان يقتضي أنَّ في حالة اليأس تُقْبَل التوبةُ من العصيان. ومِن القواعد أن معارضة النص بالدليل العقلي غير مقبولة عند الأعيان. وأما قول الشارح: إنَّ عليه أئمة بخارَى من علماء الحنفية وجمعًا من متأخِّري الشافعية كالسبكي، والبُلقينيِّ، فعلى تقدير صحته يحتاج إلَى ظهور الحجَّة.'' (ضوء المعالي، ص ١٤٥)

بعض مفسرین کے نزدیک فرعون کا ایمان مقبول ہے:

مفسرین نے محی الدین ابن عربی کا قول نقل کیا ہے کہ چونکہ ایمان الیأس مقبول ہے؛ اس لیے فرعون کا بھی

= لايتحقق في توبة اليأس إنْ أُرِيدَ باليأسِ معاينةُ أسباب الموتِ بحيث يعلم قطعًا أنَّ الموت يُدرِكُه لا مَحالةَ كما أخبر –تعالى– عنه بقوله: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. وقد ذُكِر في بعض الفتاوى أنَّ توبةَ اليأس مقبولةٌ فإن أُرِيد باليأس ما ذكرنا يرِد عليه ما قلنا، وإن أُريد به القربُ من الموت فلا كلام فيه، لكن الظاهر أن زمان اليأس زمان معاينة الهول، والمسطور في الفتاوى أنَّ توبة اليأس مقبولةٌ لا إيمانُه؛ لأن الكافر أجنبي غير عارف باللّٰه تعالى ويبدأ إيمانًا وعرفانًا، والفاسقُ عارفٌ، وحالُه حال البقاء، والبقاء أسهل، والدليل على قبولها منه مطلقًا إطلاق قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ اهـ ملخصًا.

وظاهر آخر كلامه اختيار التفصيل، وعزاه إلى مذهب الماتريديةِ الشيخُ عبدُ السلام في شرح منظومة والده اللَّقانيِّ وقال: وعند الأشاعرة لا تُقبَل حالَ الغرغرة توبةٌ ولا غيرُها كما قال النووي. انتهى.

وانتصر للثاني المنلا علي القاري في شرحه على بدء الأمالي بإطلاق قوله عليه الصلاة والسلام: ''إن اللّٰه يقبل توبة العبد ما لم يغرغر''. أخرجه أبو داود. فإنه يشمل توبةَ المؤمنِ والكافرِ. واعترَض قولَ بعضِ الشُّرّاح أن التفصيل مختارُ أئمة بخارا من الحنفية وجمع من الشافعية كالسُّبكي والبُلقينيِّ بأنه على تقدير صحته يحتاج إلى ظهور حجته. اهـ

والحاصل: أن المسألة ظَنِّيةٌ، وأما إيمانُ اليأس فلا يُقبَل اتفاقًا''. (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٢/ ١٩١)

ایمان مقبول ہے۔ جلال الدین دوانی نے اس قول کو اختیار کیا، اور مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ نے بھی اسی قول کو لیا ہے۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فرعون اس معجزۂ الٰہی پر ایمان لایا کہ بنی اسرائیل دریا پار کر گئے اور ہم ڈوب رہے ہیں۔ اور ﴿الْـئٰـنَ وَقَـدْ عَصَيْتَ قَبْلُ﴾ (یونس: ۹۱) کا ترجمہ کرتے ہیں " الآن أظهرتَ ما كنت تعلمه، وقد عصيت قبل و كنت من المفسدين لأتباعك"، یعنی پہلے تم نے معصیت کی تھی، اب راہ راست پر آ گئے ہو۔ (۱)

جواب: یہ قرآن وحدیث کی صریح نصوص کے خلاف ہے اور یہ عقیدہ انتہائی خطرناک ہے۔

چند صریح نصوص ملاحظہ فرمائیں:

(۱) ﴿أَدْخِلُوْا الَ فِرْعُوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦) اور قاعدہ یہ ہے کہ آل کا مضاف الیہ آل کے حکم میں بطریق اولیٰ داخل ہوتا ہے۔ آل فرعون، أي: مع فرعون.

(۲) ﴿وَعَادًا وَّثَمُوْدَ وَقَدْ تَّبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسٰكِنِهِمْ (إلى قوله:) وَقَارُوْنَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامٰنَ

---

(۱) قال العلامة الكشميري: "وقال الشيخ الأكبر: إنَّ إيمانه معتبر كما في "الفتوحات" و"الفصوص"، قلت: ولعل إيمان البأس عنده مفسر بالإيمان عند الدخول في مقدمات النزع فقط، فمن شاهد عذاب الاستئصال وآمن لا يكون إيمانه إيمان بأس عنده، وإذ لا دليل على دخوله في مقدمات النزع، بل كلماته قد تشعر بخلافه، فإذن ينبغي أن يعتبر إيمانه على اصطلاحه؛ ولكن ذب عنه الشيخ الشعراني وهو من أكبر معتقديه فقال: إن كثيرًا عن عبارات الفتوحات مدسوسة، وتلك المسألة أيضًا منها؛ لأن نسخة الفتوحات لابن السويكين موجودة عندي وليس فيها ما نسبوه إليه؛ قلت: وابن السويكين هذا حنفي المذهب، وقد أبدى الشيخ عبد الحق في الشرح الفارسي تعارضًا بين كلامي الشيخ الأكبر، وحرَّر الدواني رسالة في حمايته، وردَّ عليه عليٌّ القاري في رسالة سماها "فر العون من مدعي إيمان فرعون"، وتكلم عليها بحر العلوم أيضًا في شرح المثنوي، وحاصل مقاله أن إيمانه معتبر عنده من حيث رفع الكفر، وإن كان غير معتبر من حيث التوبة. وعندي رسالة للبمباني في ذلك المسألة، وكذا للملا محمود الجونفوري، فما أتيا فيها بشيء يشفي الصدور، والبمباني هذا مصنف شرح منتخب الحسامي والخير الجاري، وهو من علماء القرن الحادي عشر. والذي أظن أنه من كلام الشيخ الأكبر وإن أنكره الشعراني؛ لأني أعرف طريقه وأميز كلامه من غيره. وأما المسألة فهي عندي كما ذهب إليه الجمهور؛ لأني أرى أن كفره قد تواتر بين الملة على البسيطة كلها حتى سارت به الأمثال". (فيض الباري ٤/١٨٧-١٨٩)

وقال العلامة الآلوسي: وقد انتصر له بعض الناس، ومنهم في المشهور: الجلال الدواني، وله رسالة في ذلك، أتى فيها بما لا يعد شيئًا عند أصاغر الطلبة؛ لكن في تاريخ حلب للفاضل الحلبي كما قال مولانا الشهاب: إنها ليست للجلال، وإنما هي لرجل يسمى محمد بن هلال النحوي، وقد ردَّها القزويني وشنع عليه، وقال: إنما مثله مثل رجل خامل الذكر لما قدم مكة بال في زمزم ليشتهر بين الناس، وفي المثل خالف تعرف، ويؤيد كونها ليست للجلال أنه شافعي المذهب كما شهد لذلك حاشيته على الأنوار. وفي فتاوى ابن حجر أن بعض فقهائنا كفر من ذهب إلى إيمان فرعون مع ما عليه تلك الرسالة من اختلال العبارة وظهور الركاكة وعدم مشابهتها لسائر تأليفاته، ولولا خوف الإطالة لسردتها عليك...". (روح المعاني، يونس: ٩١)

(إلى قوله) فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا﴾. (العنكبوت: ۳۸-۴۰)

مذکورہ آیات میں فرعون کو ان کفار میں شمار کیا گیا ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہلاک و برباد کیا۔ اور آخرت میں بھی وہ یقیناً برباد ہوں گے۔

اور ﴿آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ﴾ کا مطلب یہ ہے " أتؤمن الآن وقد عصيت". اور ایک روایت میں آتا ہے کہ جبرئیل نے اس وقت کیچڑ اور گارا اس کے منہ میں بھر دیا تھا؛ تاکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کا مستحق نہ بنے۔(۱) اور فرشتوں کے بارے میں یہ مسلم ہے: ﴿لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾. (التحريم: ٦).

سلفی حضرات اس مسئلہ کو زیادہ نہیں چھیڑتے؛ کیونکہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی کفار کے مخلد فی النار کے قائل نہیں، اور کہتے ہیں کہ ایک دن آئے گا کہ جہنم میں جرجیر (خاص قسم کی گھاس) لہلہائے گی۔

مصنفؒ نے اپنے شعر میں "وما إيمان شخص" فرمایا ہے، جس میں فقہا کے اس قول کی طرف اشارہ ہے کہ "إيمان الكافر لا يقبل في هذه الحالة، وأما توبة العاصي فتقبل."

لیکن محققین نے اس قول کو رد کیا ہے، اور پھر حسن بصریؒ اور دوسرے حضرات کے اقوال نقل کئے ہیں کہ غرغرہ کی حالت سے قبل ایمان مقبول ہے، اس کے بعد توبہ کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔

شاہ عبدالغنی مجددیؒ فرماتے ہیں: "ما لم يُغرغِر" ما لم يبلغ روحه إلى الحلقوم. وظاهره الإطلاق، وقيده بعض الحنفية بالكفار. ذكره القاري. وليس هذا التقييد بسديد؛ لأن التخصيص لا بد له من دليل". (إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، ص ۳۱٤)

کافر کی توبہ کے لیے نفس ایمان کافی ہے:

سوال: اگر کافر توبہ کرے تو نفس ایمان لانا کافی ہے، یا سابقہ کفریات سے بھی توبہ اور پشیمانی ضروری ہے؟

---

(١) أخرجه الترمذي بإسناده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لما أغرق الله فرعون قال: ﴿آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل﴾ فقال جبريل: يا محمد لو رأيتني وأنا آخذ من حال البحر فأدُسُّه في فِيه مخافة أن تُدرِكه الرحمة". (سنن الترمذي، باب ومن سورة يونس، رقم: ۳۱۰۷. وأخرج ابن حبان مثله، رقم: ٦٢١٥. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته عليه: إسناده صحيح على شرط الشيخين).

وقال الخازن: "والله سبحانه وتعالى هو الذي منع فرعون من الإيمان، وجبريلُ منفذ لأمر الله". وفي المسألة تفصيل، راجع: تفسير الخازن، يونس: ۹۱. وروح المعاني ۱۱/۲۸۳-۲۸۷. والزواجر لابن حجر الهيتمي ۱/۵۵. وفرّ العون من مدعي إيمان فرعون، ص۱۱۷-۱٦۱، طبع مع رسالة سعد الدين التفتازاني على وحدة الوجود. والفتاوى الحديثية، ص۲۸۹-۲۹۱)

جواب: اس میں دو قول ہیں:

(۱) بعض حضرات فرماتے ہیں: **إسلام الكافر توبة بشرط ندمه على مامضَى.**

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ: **إسلام الكافر توبة، و الإسلام يهدم ما كان قبله.**

اور یہی قولِ مختار ہے؛ اس لیے حدیث شریف میں آتا ہے: "**الإسلام يهدم ما كان قبله**". (صحیح مسلم، باب كون الإسلام يهدم ما كان قبله، رقم: ۱۹۲)

گناہوں سے توبہ واجب ہے:

معتزلہ کے نزدیک گناہوں سے توبہ عقلاً واجب ہے؛ اس لیے کہ معصیت عقلاً قبیح ہے۔ اور شرعاً مستحسن ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک عقل اپنی جگہ مؤید ہے؛ لیکن اصل شریعت ہے؛ اس لیے توبہ شرعاً واجب ہے، اور دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَتُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ جَمِيْعًا﴾. (النور: ۳۱)[1]

---

(۱) قال البيجوري: ولاخلاف في وجوب التوبة عينًا، وإنما الخلاف في دليل الوجوب، فعندنا دليله سمعي كقوله تعالى: ﴿وَتُوْبُوْا إِلَى اللّٰهِ جَمِيْعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُوْنَ﴾ (النور: ۳۱). وعند المعتزلة دليله عقلي؛ لأن العقل يدرك حسنها، وما أدرك العقل حسنَه فهو واجب بناء على مذهبهم الفاسد من أن الأحكام تابعة للتحسين والتقبيح العقليين". (تحفة المريد، ص۳۱۹). وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص۷۸۹.

٤٤

وَمَـا أَفْـعَالُ خَيْرٍ فِيْ حِسَابٍ
مِنَ الإِيْمَانِ مَفْرُوْضَ الْوِصَالِ

ترجمہ: اعمال صالحہ ایمان میں محسوب اور اس کا جز نہیں، ہاں اعمال صالحہ کو ایمان کے ساتھ ملانا ضروری ہے۔

أي: وليست أفعال خير معدودة ومحسوبة في الإيمان.

مفروض الوصال: اگر إيمان سے حال ہے تو معنی ہوگا کہ ایمان کا وصل اعمال سے لازم کردیا؛ لیکن اعمال ایمان کا جز نہیں۔

اور اگر مفروض الوصال، أفعال سے حال ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ ایسے حال میں کہ اعمال خیر کا ایمان کے ساتھ ملانا لازم ہے۔

اعمالِ خیر سے مراد طاعات اور اعمالِ صالحہ ہیں۔

یہاں مفروض بمعنی واجب ہے۔

فرض کے متعدد معانی:

"فَرَضَ" کے لغت میں متعدد معانی ہیں:

(۱) التقدير. كقوله تعالى: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾. (البقرة:۲۳۷) أي: قدَّرتم.

(۲) القطع. كقوله تعالى: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوْضًا﴾. (النساء:۷) أي: مقطوعًا محدودًا.

(۳) ما يعطى من غير عوض. كقول العرب: "ما أصبتُ منه فرضًا ولا قرضًا".

(۴) الإنزال. كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ". (القصص:۸۵) أي: أنزل.

(۵) التبيين. كقوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾. (التحريم:۲).

(۶) الإحلال. كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهُ﴾. (الأحزاب:۳۸) أي: أحلَّ له. (انظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ٤/٤، كتاب الفرائض. وتهذيب الأسماء واللغات للنووي ٤/٧١، حرف الفاء. وحاشية السراجي فى الفرائض للشيخ محمد نظام الدين الكيرانوي، ص۲).

وصال: أي: وصله مع الإيمان، أو مع الأعمال.

اعمال ایمان کا جز ہیں، یا نہیں؟

اشاعرہ کے نزدیک عمل ایمان کا جز ہے، اور ماتریدیہ کے نزدیک جز نہیں ہے؛ جبکہ تارکِ عمل دونوں کے نزدیک کافر نہیں؛ گویا نفیِ جز نفیِ کل کو مستلزم نہیں، پس اختلاف ختم ہوگیا؛ البتہ ماتریدیہ اتنا ضرور کہتے ہیں کہ نفسِ تصدیق اور نفسِ یقین میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ایک ظالم مسلمان اور دوسرے سب لوگ برابر ہیں، یہ نہیں کہ ایک تین چیزوں پر یقین رکھتا ہے اور دوسرا دو چیزوں پر یقین رکھتا ہے۔ اشاعرہ نے اعمال کا اعتبار کیا ہے؛ ہاں کیفیات و انوارات، اور خوف ورجا میں ایک دوسرے سے تفاوت کا اعتبار کیا ہے۔ اور اپنے اعتبارات کے سبب لوگوں کے ایمان میں تفاوت کے قائل ہیں۔

اس شعر میں معتزلہ اور خوارج کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ اعمال ایمان کا جزِ لازم ہیں اور تارکِ اعمال تارکِ ایمان ہے۔

یا ان بعض محدثین پر رد ہے جو اعمال کو ایمان کا جز مانتے ہیں؛ اگرچہ جزِ لازم نہیں کہتے۔ (یعنی اس جزو کے بغیر دخول جنت ممکن ہے۔)

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک اعمال ایمان کا ایسا جز ہیں جیسے درخت کا تنا کاٹ دو تو درخت نہیں رہے گا۔(۱)

اور محدثین کے جز ماننے کی مثال ایسی ہے جیسے درخت کی شاخوں کو کاٹ دو تب بھی درخت باقی رہتا ہے۔

ناظمؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے یہ متکلمین کا مذہب ہے۔ متکلمین کا قول ہے: ''الإيمان هو التصديق''، اور اقرار اس کے لیے شرط کا درجہ رکھتا ہے۔ ظاہری ایمان کو دیکھتے ہوئے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمان قرار دیا جائے گا۔

فقہا کہتے ہیں کہ ایمان **تصديق مع الإقرار** کا نام ہے؛ چونکہ وہ ظاہری حالت پر حکم لگاتے ہیں اور باطن کے امور کو اللہ تعالیٰ کے حوالے کرتے ہیں؛ اس لیے عند الطلب اقرار لازم ہے اور جزِ ایمان ہے۔(۲)

---

(۱) ''العمل ليس بجزء من الإيمان عند أهل السنة، لأن حقيقة الإيمان هي التصديق كما مر في الإيمان، فالأعمال أي الطاعات بالجوارح خارجة عنه خلافًا للخوارج والمعتزلة، فإن الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة ذهبوا إلى أن الأعمال جزء من الإيمان فرضًا كان أو نفلًا، وذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم من المعتزلة وأكثر معتزلة البصرة إلى أن الأعمال المفروضة فقط جزء الإيمان إلا أن الخوارج جعلوا تارك الأعمال داخلا في الكفر، والمعتزلة جعلوه خارجًا عن الإيمان وغير داخل في الكفر وهو منزلة بين المنزلتين''. (دستور العلماء ۲/۲۶۹. وانظر: مرقاة المفاتيح، كتاب الآداب، باب الأمر بالمعروف)

(۲) قال ابن نجيم: ''الإيمانُ: التصديق بجميع ما جاء به محمدٌ صلى الله عليه وسلم عن الله تبارك وتعالى مما عُلِم =

متکلمین کے دلائل:

(۱) ایمان کا محل قلب ہے اور قلب کے اندر تصدیق ہوتی ہے، نہ کہ اعمالِ جوارح؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾. (النحل: ١٠٦).

(۲) ایمان پر اعمال کو عطف کیا گیا ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾. (يونس: ٩) اور عطف مقتضی مغائرت ہے۔

(۳) كونه شرطًا. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ (طه: ١١٢) ایمان کو بطور شرط ذکر کیا گیا، اور شرط مشروط سے الگ ہوتی ہے۔

(۴) تارک اعمال از روئے قرآن وسنت مؤمن ہے، کافر نہیں؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا﴾. (الحجرات: ٩). آیت کریمہ میں آپس میں لڑنے والی دونوں جماعتوں کے لیے لفظ مؤمن آیا ہے۔

(٥) إسقاط بعض الأعمال عن بعض المؤمنين دليل على أن العمل ليس بجزء من الإيمان. جیسے: صلاۃ وصوم حائضہ سے ساقط ہے۔ اگر اعمال جز ہوتے، تو بعض اعمال کے ساقط ہونے سے ایمان بھی ساقط ہو جاتا۔

(٦) الإيمان تصديق، والتصديق علم، والعلم غير العمل.

(٧) تفسير الإيمان بالاعتقادات في حديث جبرئيل عليه السلام يدل على أنه غير العمل حيث قال: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه، وتؤمن بالبعث الآخِر". (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، رقم: ٤٧٧٧).

(٨) إن كان العمل داخلاً في الإيمان فكيف يؤمر المؤمن بالعمل؛ ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَارًا﴾. (التحريم: ٦).

(٩) الاتفاق بين العلماء على أن من آمن ولم يعمل شيئًا، فهو مؤمن.

= مجيئُه به ضرورةً، وهل هو فقط أو مع الإقرار، قولان، فأكثر الحنفية على الثاني، والمحققون على الأول، والإقرار شرطُ إجراء أحكام الدنيا بعد الاتفاق على أنه يعتقد متى طُولِب به أتَى به، فإن طُولِب فلم يُقِرَّ فهو كُفرُ عِنادٍ". (البحر الرائق، باب أحكام المرتدين ٥/١٢٩)

وقال ابن عابدين: "(قوله: وهل هو فقط) أي: وهل الإيمانُ التصديقُ فقط، وهو المختار عند جمهور الأشاعرة، وبه قال الماتريدي عن شرح المسايرة. (قوله: أو هو مع الإقرار) قال في المسايرة: وهو منقول عن أبي حنيفة، ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة". (رد المحتار ٤/٢٢١)

(١٠) ماتریدیہ کا مذہب ہے: **الإيمان واجب على من لم تبلغه الدعوة مع الاتفاق على أن العمل ليس بواجب.**

(١١) اگر یقین میں کمی آئے تو شک بن جائے گا۔ اور جو کمی قبول نہیں کرتا وہ زیادتی بھی قبول نہیں کرتا۔ **وفيه نظر.**

محدثین کے دلائل:

(١) **قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان".** (صحيح مسلم، باب شعب الإيمان، رقم: ٥٨) معلوم ہوا کہ یہ سب اعمال، ایمان ہی کے اجزا ہیں۔

(٢) اگر ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ایمان ساری امت کے ایمان کے ساتھ وزن کیا جائے، تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ایمان وزن میں بڑھ جائے گا۔

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجح بهم". (أخرجه إسحاق بن راهويه (٦٧٢/٣). وأحمد في "فضائل الصحابة" رقم: ٦٥٣. والبيهقي في "الشعب" رقم: ٣٥، بإسناد رجاله ثقات. قال السخاوي في "المقاصد الحسنة" (٣٤٩): "إسناده صحيح").

نفس تصدیق میں تو سب برابر ہیں؛ البتہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اعمال دوسروں کے اعمال پر غالب ہوں گے۔ معلوم ہوا کہ اعمال، ایمان کا جز ہیں۔

(٣) ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ (الأنفال: ٢) ایمان کا زیادہ ہونا اعمال کی زیادتی سے ہے۔

(٤) اعمال جزوِ ایمان نہ ہوں تو امت کے کسی بھی فرد کا ایمان ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ایمان کے برابر ہو جائے گا؛ حالانکہ برابر نہیں؛ بلکہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور ایک عام امتی کے ایمان میں بڑا فرق ہے۔

(٥) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ. الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾ (الأنفال: ٢-٣)
آیات کریمہ میں مؤمن ان کو قرار دیا گیا ہے جن میں مذکورہ صفاتِ حسنہ ہوں۔

لیکن مشہور بات یہ ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں۔ اور وہ اس طرح کہ اگر ایمان سے کامل ایمان مراد ہو تو اعمال داخل ہوں گے، اور اگر نفس ایمان مراد لیا جائے تو اعمال شامل نہ ہوں گے۔ یا یوں کہیے کہ اعمال ایمانِ منجی کے اجزا نہیں؛ البتہ ایمانِ معلّٰی میں اعمال داخل ہیں۔

الإيمان لا يزيد ولا ينقص کی تعبیر:

اس تعبیر پر اشکال ہے کہ "يزيد وينقص" تو قرآن وحدیث کے مطابق ہے؛ چنانچہ قرآن میں ہے: ﴿زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ (الأنفال: ۲) آیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے "لا يزيد ولا ينقص" کے الفاظ مروی نہیں، اور "الفقه الأكبر" امام صاحبؒ کی تصنیف مشہور ہے؛ لیکن ابومطیع بلخی یا حماد بن ابی حنیفہ کی روایت ہے۔ ابومطیع اور حماد پر بھی کلام ہے۔ **العقيدة الطحاوية** کی عبارت ہے: "الإيمان واحد، وأهله في أصله سواء". اب ہم ابومطیع یا حماد کی عبارت کے لیے طحاوی کے قول کو شرح قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں: "هذه كناية عن المساوات في أصل الإيمان" یعنی نفس ایمان اور تصدیق میں سب برابر ہیں۔

نفسِ ایمان میں تمام مؤمنین برابر ہیں:

دلیل (۱): ﴿فَإِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَا اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ (البقرة: ۱۳۷) اگر غیر مسلم ان اعتقادات پر ایمان لائیں جن پر تم ایمان لائے تو وہ ہدایت یافتہ ہو جائیں گے۔ یعنی جیسے تم ہدایت یافتہ ہو وہ بھی ہدایت یافتہ ہوں گے۔ یعنی ایمانی ہدایت میں وہ تمھارے ساتھ برابر ہو جائیں گے۔

(۲) ﴿وَإِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا كَمَا اٰمَنَ النَّاسُ قَالُوْا أَنُؤْمِنُ كَمَا اٰمَنَ السُّفَهَاءُ﴾. (البقرة: ۱۳) جب ان منافقین سے کہا جائے کہ تم صحابہ جیسا ایمان لاؤ، تو وہ کہتے ہیں: کیا ہم ان بے وقوفوں کی طرح ایمان لائیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ منافق ایمان لانے کے بعد ایمان میں صحابہ کی طرح ہوں گے اور نفسِ ایمان میں برابر ہو جائیں گے۔

(۳) ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ﴾ (البقرة: ۲۸۵) نفس ایمان سب میں متحقق اور برابر ہے۔

اس بات کی اور بھی دلیلیں ہیں کہ کیفیات میں فرق ہے اور نفس شے میں مساوات ہے۔

۱- ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ﴾ (البقرة: ۲۸۵) أي: بين واحد وآخر نفس نبوت میں سب برابر ہیں کہ حکم نبوت سب کے لیے مساوی طور پر ہے، ایک کا انکار سب کا انکار ہے۔ اور دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ۲۵۳) اس آیت کریمہ سے رسولوں کے درمیان فضائل وکمالات میں فرق ثابت ہوتا ہے۔

۲- حدیث میں آتا ہے کسی عورت کو دیکھو تو نظر پھیر لو اور پھر گھر آ کر اپنی بیوی سے شہوت پوری کرلو؛

"فإنَّ معها مثل الذي معها". (سنن الترمذي، رقم: ۱۱۵۸، وإسناده صحيح) نفس عورت میں دونوں برابر ہیں، اگر چہ رنگ وحسن اور دیگر کمالات میں فرق ہوگا۔اسی طرح نفس تصدیق وتسلیم میں سب برابر ہیں، اور فضل وکمالات میں فرق ہوتا ہے۔الإیمان یزید وینقص بحسب الأنوار والثمرات والخشیة والکیفیات.

چونکہ "لا یزید ولا ینقص" ظاہر احدیث سے متعارض ہے؛ اس لیے امام طحاویؒ نے "أهله في أصله سواء" کی تعبیر اختیار کی۔

۳- بعض علما فرماتے ہیں کہ لا یزید ولا ینقص عدم نقصان سے کنایہ ہے؛ کیونکہ نقصان قبول کرنے سے یقین شک میں بدل جائے گا۔تو "لا یزید ولا ینقص" سے مراد عدم نقصان ہے۔حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کے سامنے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر روز پانچ نماز، رمضان کا روزہ اور زکوٰۃ کا ذکر کیا، تو صحابی نے عرض کیا: هل عليّ غيرُها؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لا إلا أن تطوّع" تو ان صحابی نے کہا: واللّٰه لا أزيد على هذا ولا أنقص. (صحيح البخاري، رقم: ٤٦) سوال اٹھتا ہے کہ زیادتی کیسے نہیں کرے گا؛ اس لیے کہ سنن مؤکدہ کا تارک گنہگار ہے؛ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر پورا پورا عمل کروں گا اور کبھی کمی نہیں کروں گا۔

"لا أزيد على هذا ولا أنقص" کی دیگر متعدد توجیہات بھی شروح کتب حدیث میں کی گئی ہیں۔اسی طرح اگر بائع سے پوچھا جائے کہ یہ کتاب کتنے کی ہے؟ اور بائع کہہ دے کہ سو رینڈ کی ہے، اور مشتری کم کرنا چاہے، تو بائع کہتا ہے: "اس میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی"۔اور مقصد کمی کا نہ ہونا ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ الإیمان یزید وینقص کے متعدد جوابات احناف دیتے ہیں:

۱- مؤمَن بہ کے اعتبار سے زیادت ونقصان زمانۂ نبوت میں آتا تھا۔

۲- نور ومحبت، خوف ورجا کے اعتبار سے یزید وینقص ہے۔

۳- اگر عمل جزوِ ایمان ہو تو یزید وینقص ہے۔

۴- ایمان معلّٰی اور ایمان خلود یزید وینقص ہے۔ایمان منجی اور ایمان دخول جنت لا یزید ولا ینقص ہے۔

۵- ایمان کامل میں کمی بیشی ہے اور لا یزید ولا ینقص نفسِ ایمان کی برابری سے کنایہ ہے، جیسے سب مرد رجلیت میں، سب عورتیں نسوانیت میں، سب انبیا علیہم السلام نفس نبوت میں برابر ہیں، ہاں صفات اور کمالات میں تفاوت ہے۔

۶- ایمان کی بعض صورتیں اور قسمیں لا یزید وینقص ہیں جیسے حق الیقین، اور بعض لا ینقص ویزید ہیں جیسے علم الیقین، اور بعض ینقص ویزید ہیں جیسے عین الیقین، اور بعض صورتین لا یزید ولا ینقص ہیں جیسے تسلیم وانقیاد،

یعنی ماننا یا اقرار۔ علم الیقین شنیدہ ہے، عین الیقین دیدہ ہے، اور حق الیقین چشیدہ ہے۔

تعبیر کے فرق سے معنی میں تبدیلی کی ایک مثال:

بعض مرتبہ تعبیر کے فرق سے معنی بدل جاتا ہے۔ حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم اصول میں جو تعبیر ہے کہ ''کتاب اللہ پر خبر واحد سے زیادتی نہیں ہوسکتی''۔ یہ تعبیر بہتر نہیں۔ اس کی تعبیر یوں ہونی چاہئے کہ کتاب اللہ پر زیادتی فرض کے درجے میں تو نہیں ہوتی؛ البتہ واجب کے درجے میں ہوتی ہے۔ یہی تعبیر مناسب اور اولیٰ ہے؛ اگرچہ اصولیین نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ (العرف الشذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في مهور النساء ۲/۳۷۲)

أنا مؤمن إن شاء الله کہنے کا حکم:

شافعیہ ''أنا مؤمن إن شاء الله'' کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

۱- قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْیْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّآ أَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ﴾. (الكهف:۲۳)

۲- إن شاء الله کہنا شک کے لیے نہیں؛ بلکہ برکت کے لیے ہے۔

۳- یہ مستقبل یا وفات کے وقت پر محمول ہے کہ ان شاء اللہ مستقبل میں وفات کے وقت مجھے ایمان نصیب ہوگا۔

۴- إن شاء الله تواضع کے قریب ہے، کہ مجھے ایمان کا کمال، یعنی مامورات کا کرنا اور منہیات سے بچنا ان شاء اللہ حاصل ہے۔ إن شاء الله کے بغیر تزکیہ کے بجائے اپنی تعریف اور تعلی بن جائے گی۔

احناف استثنا کو پسند نہیں کرتے؛ اس لیے کہ:

۱- أنا مؤمن زمانہ حال پر محمول ہے، اس کو مستقبل یا تبرک پر محمول کرنا مجاز ہے، اور فی الحال ایمان پکا ہے؛ اس لیے إن شاء الله کی ضرورت نہیں۔

۲- اگر اس میں برکت، یا استقبال، یا ایمان کامل کا ارادہ کرے، پھر بھی اس میں شک کا احتمال ہے؛ اس لیے بچنا چاہیے۔

۳- حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''من لم يكن منافقًا، فهو مؤمن حقًّا''. (مدارك التنزيل، الأنفال: ٤)

۴- عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: ''نحن المسلمون المؤمنون، وكذلك أدركنا أصحاب رسول الله ﷺ يقولون''. (الإيمان لابن أبي شيبة، رقم:۵۳)

٥-وقـد احتـج عبـد اللّٰه، فقال (أي: أحمد في جواب عبد اللّٰه): أنا أحمدُ حقًّا. فقال: "حيـث سـمّـاك والـداك لا تستثني، وقد سمّاك اللّٰه في القرآن مُؤمنًا، تستثني". (مدارك التنزيل، الأنفال: ٤)

٦- وحـكـي عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة: لم تستثني في إيمانك؟ قال: اتّباعًا لإبراهيم عـليه السلام في قوله: ﴿وَالَّذِيْٓ أَطْمَعُ أَنْ يَّغْفِرَ لِيْ خَطِيْٓئَتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ﴾. فقال له: هلا اقتديتَ بـه فـي قوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى﴾. (الكشاف عن حقائق التنزيل، الأنفال: ٤) (ديكهئے: هداية القاري إلى صحيح البخاري، للمفتي محمد فريد، ص ١٠٥. و إرشاد القاري للمفتي رشيد أحمد اللدهيانوي، ص ١٤٢)

٤٥

وَ لا يُقْضَى بِكُفْرٍ وَ ارْتِدَادٍ
بِعَهْرٍ أَوْ بِقَتْلٍ وَ اخْتِزَالِ

ترجمہ: اور زنا، قتل یا مظالم کے سبب کسی پر کفر وارتداد کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

عہر کے معنی زنا کے ہیں۔

اختزال: قطع المال من أحد (غصب، چوری، یا دوسرے مظالم)۔(۱)

یعنی معصیت کے سبب کوئی کافر نہیں کہلاتا۔ اور معصیت کی وجہ سے ایمان سے نہیں نکلتا؛ بلکہ، مؤمن ہی رہتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اب محرمات کا بیان شروع کر دیا ہے۔

اس شعر میں تین چیزوں کا ذکر کیا ہے: "**عهر، قتل، اختزال**"۔ اور ان تین کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے: "**كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**". (صحيح مسلم، باب تحريم ظلم المسلم، رقم: ٢٥٦٤).

اشکال: زنا کو قتل پر مقدم کرنے کی کیا وجہ ہے؛ جبکہ قتل کا گناہ اشد ہے۔

جواب (۱): زنا سے فساد ہوتا ہے اور وہ قتل کا سبب بنتا ہے؛ لہٰذا سبب کو مسبب پر مقدم کیا۔

(۲) زنا انسان کے وجود سے مانع ہے؛ اس لیے کہ زانیہ اور زانی مانع حمل اسباب استعمال کرتے ہیں، یا پھر عورت اسقاط حمل کراتی ہے، یا بچے کو کسی صحرا میں یا لاوارثوں میں ڈال دیتی ہے۔ اور قتل تو انسان کے وجود میں آنے کے بعد ہوتا ہے۔

قضا کے متعدد معانی:

(۱) قضی بمعنی حکم دینا؛ ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوْا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) **أي: حكم ربك**. یہاں

---

(١) قال في نشر اللآلي: "(العهر) بفتح العين المهملة وسكون الهاء: الزنا، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر". أي: الزاني.

(والاختزال): الاقتطاع، والمراد به قطع العضو بغير حق، أو غصب مال الغير، وكذا السرقة، وفي معنى ذلك جميع مظالم العباد. (ص ١٥٥)

یہی معنی مراد ہے۔

(۲) قضی بمعنی فارغ ہونا؛ ﴿فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾. (الأحزاب: ۳۷).

(۳) قضی بمعنی تقدیر؛ ﴿فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ﴾. (حٰمٓ السجدة: ۱۲).

(۴) قضی بمعنی ابلاغ؛ ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذٰلِكَ الْأَمْرَ﴾. (الحجر: ۶۷).

"ولا یُقضَی" کا نائب فاعل محذوف ہے، أي: ولا یقضی علی المؤمن اور معصیت کے سبب کسی پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس میں یہ قید ہے "ما لم یستحله" یعنی جب تک حرام کو حلال نہ اعتقاد کرے۔ اسی طرح شریعت کے ساتھ استخفاف اور استہزا بھی کفر ہے۔

کفر کے ساتھ ارتداد کو ذکر کیا اس لیے کہ مسلمان کا کفر ارتداد کہلاتا ہے۔

کفر کی اقسام:

(۱) کفرِ ارتداد: الکفر الذي یعرض علی الإسلام.

(۲) کفرِ نفاق: کون الکفر باطنًا والإسلام ظاهرًا.

(۳) کفرِ اِنکار: من یعتقد قلبًا، ولکن ینکر ولا ینقاد، کأبي طالب.

(۴) کفرِ دہریت: من یقول بقِدَم الدهر.

(۵) کفرِ تعطیل: جو اللہ کے وجود کا قائل نہیں۔

(۶) کفرِ شرک: غیر اللہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا۔

(۷) کفرِ ارتیاب: ضروریات دین میں شک کرنا۔

(۸) کفرِ کتابیت: یہود ونصاریٰ جو پرانی آسمانی کتابوں کو مانتے ہیں اور قرآن پر ایمان نہیں لائے۔

(۹) کفرِ جحود: جان بوجھ کر انکار کرے "یعرِف ولا یُقِرّ به" جیسے ابو جہل۔

(۱۰) کفرِ عناد: کسی دشمنی کی سے وجہ انکار کرتا ہے، مثلاً اس کے سلسلے اور نسب میں نبوت نہیں آئی تو انکار کر دیا۔ جحود اور عناد جمع ہوتے ہیں اور عناد جحود کا سبب ہے۔

(۱۱) کفرِ زندقہ: اسلام کا مدعی ہو اور اسلام پر اعتراضات بھی کرتا ہو۔ یا یوں سمجھ لیں کہ اپنے کفر پر اسلام کا لیبل لگاتا ہے، اسلام کو نہیں مانتا؛ لیکن ماحول کی وجہ سے اپنے کفر پر اسلام کی پالش لگاتا ہے، جیسے عورت کوڑا خانے کی گھاس کو پکا کر مسالوں سے لذیذ بنانے کی کوشش کرے۔ ممکن ہے کہ یہ "زن دیگ" ہو؛ عورت کی دیگ کسی ایک خاص کھانے کے ساتھ مخصوص نہیں، زندیق بھی کسی ایک دین کے ساتھ اپنے آپ کو مقید اور پابند نہیں سمجھتا۔ دیگ کسی خاص طعام کا پابند نہیں، یہ کسی خاص دین کا پابند نہیں۔ اس زمانے میں ایسے بہت سے لوگ پائے جاتے ہیں۔

یا یہ مطلب ہے کہ آدمی عورت کی دیگ سے کوئی سروکار نہیں رکھتا کہ کیسے پکائی، زندیق کا بھی دین سے کچھ لینا دینا نہیں ہوتا۔ اور غیاث اللغات میں صفحہ ۲۵۰ پر ہے کہ یہ اصل میں زندیک ہے، ''زند'' زرتشتیوں کی کتاب ہے، جس کے ماننے والے کو زندیق کہتے ہیں، پھر مجازاً بے دین کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

(۱۲) کفرِ الحاد: اسلام کے دعوے کے ساتھ ضروریات دین میں تاویلات کرتا ہو۔

شعر میں کفرِ ارتداد کو متعین کیا کہ یہاں کفر سے مراد کفرِ ارتداد ہے۔

''عھر، قتل، اختزال'' سب گناہ کبیرہ کی مثالیں ہیں۔

سوال: کبیرہ گناہ ایمان کے منافی ہے یا نہیں؟

جواب: معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان کے منافی ہے۔ ناظم رحمہ اللہ نے ان کی تردید میں یہ شعر پیش کیا ہے۔

مرتکبِ کبیرہ کا حکم:

مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج ہے یا نہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔

معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان سے خارج ہو جاتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ ایمان سے خارج ہوا؛ لیکن کفر میں داخل نہ ہوا، وہ ''المنزلة بين المنزلتين'' کے قائل ہیں یعنی نہ کافر نہ مسلم۔ خوارج کہتے ہیں کہ کفر میں داخل بھی ہو گیا۔[۱]

معصیت کی تقسیم اور کبائر کی تفصیل:

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''كلّ ما نهى الله عنه كبيرة''.[۲] حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ

---

(۱) قال في شرح العقائد: ''(والكبيرة...لا تخرج العبدَ المؤمن من الإيمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، خلافًا للمعتزلة حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناءً على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان. (ولا تُدخِله) أي: لا تُدخِل العبدَ المؤمن ''في الكفر'' خلافًا للخوارج؛ فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضًا كافرٌ، وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر''. (شرح العقائد النسفية، ص ۱۷۰-۱۷۳)

وقال البيجوري: ''وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب، وجعلوا جميع الذنوب كبائر كما سيأتي، ولم يكفروا بتكفير مرتكب الذنوب، مع أن من كفر مؤمنًا كفر؛ لأنهم قالوا ذلك بتأويل واجتهاد. وأما المعتزلة فأخرجوا مرتكب الكبيرة من الإيمان، ولم يدخلوه في الكفر إلا باستحلال، فجعلوه منزلة بين المنزلتين، فمرتكب الكبيرة مخلد عند الفريقين في النار، ويعذب عند الخوارج عذاب الكفار، وعند المعتزلة عذاب الفساق''. (تحفة المريد، ص۳۰۸)

(۲) أخرجه البيهقي في ''شعب الإيمان'' (رقم:۲۸۸ و۶۷۴۹). والطبراني في ''الكبير'' (۱۸/۱۴۰/۲۹۳). قال الهيثمي في ''مجمع الزوائد'' (۱/۱۰۳): ''رجاله ثقات إلا أن الحسن مدلس وعنعنه''.

قول تخویف کے لیے ہے؛ تاکہ صغیرہ گناہ سے بھی بچیں اور کبیرہ کے ارتکاب سے خوف کریں؛ ورنہ گناہوں کی تقسیم صغیرہ اور کبیرہ میں ثابت ہے۔(۱)

عام علماء فرماتے ہیں کہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں: (۱) صغیرہ؛ (۲) کبیرہ۔

گناہِ صغیرہ وکبیرہ کی تقسیم کے دلائل:

(۱)﴿اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ (النجم: ۳۲) لمم کے معنی ہیں وہ صغیرہ گناہ جو کبھی کبھی صادر ہو جائے ألمّ بالمكان أى نزل به أحيانًا. إلّا اللمم کے استثنا سے معلوم ہوتا ہے کہ صغیرہ وکبیرہ کا ثبوت ہے۔

(۲)﴿إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾. (النساء: ۳۱) سیئات سے صغائر مراد ہیں۔

(۳)﴿مَالِ هٰذَا الْكِتٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً إِلَّا أَحْصٰهَا﴾. (الكهف: ٤٩)

(۴) ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾. (القمر: ٥٣. وانظر لتفصيل الدلائل: مفاتيح الغيب ٧٦/١٠، النساء: ٣١)

گناہِ صغیرہ وکبیرہ کے درمیان فرق:

الكبيرة ما يكون فيه وعيد شديد، أو اللعن، أو الحد. وكذا إذا أصرَّ على الصغيرة فهي كبيرة.(۲)

اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف نہیں فرمائی اور مبہم چھوڑ دیا ہے۔

---

(۱) قال البيهقي رحمه الله: "فيحتمل أن يكون هذا في تعظيم حرمات الله والترهيب عن ارتكابها، فأما الفرق بين الصغائر والكبائر فلا بد منه في أحكام الدنيا والآخرة على ما جاء به الكتابُ والسُّنةُ". (شعب الإيمان ٤٦٢/١)

(۲) قال العلامة الآلوسي رحمه الله: "واختلفوا في حد الكبيرة على أقوال:

الأول: أنها ما لحق صاحبها عليها بخصوصها وعيدٌ شديدٌ بنص كتاب أو سنة، وإليه ذهب بعض الشافعية.

والثاني: أنها كل معصية أوجبت الحد، وبه قال البغوي وغيره.

والثالث: أنها كل ما نص الكتاب على تحريمه، أو وجب في جنسه حد.

والرابع: أنها كل جريرة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة، وبه قال الإمام (أي: إمام الحرمين، وكلامه في الإرشاد، ص ٣٢٩).

والخامس: أنها ما أوجب الحد، أو توجَّه إليه الوعيد، وبه قال الماوردي في فتاويه. (والصواب "حاويه" واسمه "الحاوي الكبير" في فقه الشافعي).

والسادس: أنها كل محرم لعينه منهي عنه لمعنى في نفسه، وحكي ذلك بتفصيل مذكور في محله عن الحليمي. =

جس میں حکمت یہ ہے کہ آدمی ہر گناہ سے بچنے کی کوشش کرے اور ہر گناہ کو کبیرہ سمجھ کر چھوڑ دے اور یہ سمجھے کہ اللہ کی نافرمانی تو ہے، چاہے وہ تھوڑی ہو یا بہت۔(۱)

شریعتِ مطہرہ میں بعض احکام کے ابہام کی مثالیں:

شریعت میں اور بھی بہت ساری ابہام کی مثالیں ہیں، جیسا کہ جمعہ کی ساعت اجابت کو مخفی رکھا۔ اسی طرح لیلۃ القدر کو بھی مخفی رکھا؛ تاکہ اس کی تلاش میں ہر رات عبادت کے لیے اٹھے۔ اسی طرح اسم اعظم کو مخفی رکھا؛ تاکہ ہر اسم کو اعظم خیال کرتے ہوئے اس کی تعظیم کے ساتھ ذکر اور اس کے ساتھ دعا کرے۔ اسی طرح طعام کے لقموں میں برکت والا لقمہ مخفی رکھا گیا؛ تاکہ پلیٹ اچھی طرح صاف کرے۔

بعض نے کبیرہ گناہوں کو شمار بھی کیا ہے، مثلاً: شرک، قتل، سحر، سود، پاک دامن کو تہمت لگانا، یتیم کا مال کھانا، میدان جنگ سے پیٹھ پھیر کر بھاگ جانا۔ بعض نے جھوٹی گواہی، اور بعض نے چوری اور شراب پینے کا بھی اضافہ کیا ہے۔

اعضائے انسانی سے متعلق گناہوں کی تفصیل:

ابو طالب مکیؒ نے لکھا ہے کہ بعض کا تعلق قلب سے ہے، جیسے: کفر، شرک، گناہ پر اصرار، اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور اللہ کے عذاب سے خوف نہ کرنا۔

اور چار کا تعلق زبان سے ہے: شهادة الزور، قذف المحصنات، اليمين الغموس، السحر.

تین کا تعلق پیٹ سے ہے: شرب الخمر، أكل الربوا، أكل مال اليتيم.

دو کا تعلق شرمگاہ سے ہے: زنا اور بدفعلی۔

دو کا تعلق ہاتھ سے ہے: القتل، و السرقة.

ایک کا تعلق پیروں سے ہے: التولّي من الزحف.

اور ایک کا تعلق جمیع بدن سے ہے: عقوق الوالدين. (قوت القلوب ۲/۲٤۹).

= والسابع: أنها كل فعل نص الكتاب على تحريمه بلفظ التحريم". (روح المعاني ٤٧١/٥. وانظر أيضًا: شرح العقائد، ص ١٧٠-١٧٣)

(١) قال الواحدي: الصحيح أن الكبيرة ليس له حد يعرفها العباد به، وإلا لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها، ولكن الله تعالى أخفى ذلك عن العباد ليجتهدوا به في اجتناب المنهي عنه رجاء أن تجتنب الكبائر، ونظير ذلك إخفاء الصلاة الوسطى، وليلة القدر، وساعة الإجابة". (روح المعاني ٤٧١/٥. وانظر أيضًا: مفاتيح الغيب ٧٨/١٠، المسألة الثانية: اختلف الناس في أن الله تعالى هل ميَّز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟...).

اہلِ السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے کے دلائل:

(۱) ایمان: تصدیق یعنی یقین کر کے ماننے کا نام ہے اور تصدیق گناہ کبیرہ سے زائل نہیں ہوئی۔

(۲) مسلمانوں کے باہمی قتال کا ذکر قرآن نے فرمایا اور دونوں کو مؤمن قرار دیا؛ ﴿وَإِنْ طَـٓئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾. (الحجرات: ۹).

(۳) مرتکب کبیرہ کے لیے استغفار جائز ہے۔

(۴) مرتکب کبیرہ کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت ثابت ہے۔

(۵) مرتکب کبیرہ کو قتل نہ کرنے پر اجماع ہے۔حدیث شریف میں آیا ہے: ”من مات من أمتي لا يُشرِك باللّٰه شيئًا دخل الجنة. قلت: وإنْ زنَى وإنْ سرَق؟ قال: وإنْ زنَى وإن سرَق“ (صحيح البخاري، باب ما جاء في الجنائز، رقم:۱۲۳۷. راجع لتفصيل الدلائل: شرح العقائد، ص۱۷۳-۱۷۴. والنبراس، ص۲۲۶-۲۲۸. وشرح العقيدة الطحاوية للبابرتي، ص۱۰۲. والتفسير المظهري، الزمز:۵۳).

معتزلہ وخوارج کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج خروج ایمان کے قائل ہیں، ان کے دلائل یہ ہیں:

(۱): اعمال ایمان کا جز ہیں، اور انتفائے جز انتفائے کل کو مستلزم ہے۔

جواب: ہم اس انتفا کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ ایمان کا کامل درجہ نہیں رہا، نفس ایمان موجود ہے۔

(۲) ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُوْنَ﴾ (السجدة:۱۸) مؤمن کے مقابلے میں فاسق ہے۔

جواب: قرآنی اسلوب میں اکثر جگہ کافر پر فاسق کا اطلاق کیا گیا ہے۔ یہاں بھی جب مؤمن کے مقابلے میں فاسق مذکور ہے، تو فاسق سے کافر مراد ہوگا، جیسے: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَأْوٰهُمُ النَّارُ﴾. (السجدة: ۲۰). شیطان کے بارے میں آیا ہے: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهٖ﴾. (الكهف: ۵۰) فرعون اور اس کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمًا فَاسِقِيْنَ﴾. (النمل: ۱۲) لوط علیہ السلام کی قوم کے بارے میں ہے: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمَ سَوْءٍ فٰسِقِيْنَ﴾. (الأنبياء: ۷۴)

الفسق: الخروج من الطاعة، قد يكون بارتكاب المعصية، وقد يكون بالكفر.

(۳) ”لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن“.(صحيح البخاري، باب لا يشرب الخمر، رقم:۶۷۷۲)

جواب: مراد یہ ہے کہ کامل مؤمن نہیں ہے۔

اشکال: جب مؤمن کامل مراد ہے، تو کامل کا لفظ کیوں مذکور نہیں؟

جواب: یہ مقام مقامِ وعید ہے؛ اس لیے کامل کا لفظ ذکر نہیں کیا؛ ورنہ لوگوں کی تشجیع اور حوصلہ افزائی کا سامان مہیا ہوجاتا، لوگ بے پرواہ ہوکر یوں کہتے کہ چلو مؤمن کامل نہیں، مؤمن تو ہیں۔

"لا يزني الزاني" والی روایت میں اگر زنا کو حلال سمجھ کر کرے اور اس کی حرمت کا منکر ہو، تو وہ ہمارے نزدیک بھی مؤمن نہیں رہے گا، یا زانی اور سارق جب زنا اور سرقہ کرتے ہیں تو عرف میں ان کو مؤمن نہیں؛ بلکہ زانی اور سارق کہتے ہیں۔

(۴) ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ﴾. (المائدة: ٤٤).

جواب: یہ آیت قانونِ شرعی کے انکار کرنے پر محمول ہے؛ کیونکہ اس آیتِ کریمہ کا شانِ نزول یہ ہے کہ یہود نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر رجم کے بارے میں حکم اور فیصلہ چاہا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمہاری تورات میں کیا حکم لکھا ہے؟ تو وہ تورات لائے اس کو پڑھا اور جہاں رجم کا حکم تھا اس جگہ کو چھوڑ دیا، تو عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ جو وہاں تشریف فرما تھے انھوں نے کہا: جو چھوڑ دیا ہے، اس کو بھی پڑھو؛ چنانچہ اس میں رجم کا حکم ویسے ہی موجود تھا، جس طرح اسلام میں ہے۔

(۵) "من ترك الصلاة متعمدًا فقد كفر جهارًا". (۱)

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر کا مطلب کفرانِ نعمت اور ناشکری ہے۔ تارکِ صلاۃ نے معراج کے تحفۂ صلاۃ کی ناشکری کی۔ اور اگر انکاراً ہے تو "فقد كفر" اپنی حقیقت پر محمول ہے؛ کیونکہ نماز کا منکر کافر ہے؛ نیز نماز کی فرضیت کا انکار بھی کفر ہے۔ اور حنابلہ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں؛ اگر چہ ایمان موجود ہو، اور آج کل حنابلہ کا فتویٰ اس پر ہے کہ نہ اس کا جنازہ پڑھا جائے اور نہ بیوی اس کے قریب جائے۔ (راجع: شرح العقائد، ص ۱۷٤-۱۷۹. والنبراس، ص۲۲۸-۲۳۱).

سعودیہ کی مساجد میں تارک الصلاۃ کے کفر کے اشتہارات آویزاں ہوتے تھے جو آج کل ہٹا لیے گئے اور انھوں نے تارکین صلاۃ کے کفر پر رسالے لکھے۔

مرجئہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ اور خوارج کے مقابلے میں ایک فرقہ مرجئہ ہے، جو کہتے ہیں کہ:

(۱) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (رقم:۳۳٤۸) عن أنس بن مالك مرفوعًا. وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (۱/۲۹۵): "رجاله موثوق إلا محمد بن أبي داود فإني لم أجد من ترجمه، وقد ذكر ابن حبان في "الثقات" محمد بن أبي داود البغدادي، فلا أدري هو هذا أم لا؟". وأخرجه ابن حبان في صحيحه (رقم:۱٤٦۳) عن بريدة مرفوعًا: "بكّروا بالصلاة في يوم الغيم؛ فإنه من ترك الصلاة فقد كفر". وهو حديث صحيح.

(۱): معصیت سے ایمان کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اور گنہگار کے لیے کوئی سزا نہیں، اور مومن جہنم میں نہیں داخل ہوگا؛ اگرچہ گنہگار ہو۔ اور قاعدہ ہے کہ الكفر في النار، والإيمان في الجنة.

جواب: ہم کہتے ہیں کہ بعد التطہیر مؤمن جنت میں جائے گا، اور اس کے معاصی کی تطہیر نار سے ہوگی۔

(۲) كما لا ينفع مع الكفر طاعة، هكذا لا تضر المعصية مع الإيمان.

جواب: ہم کہتے ہیں کہ کفر زہر کی طرح ہے، جس کے ساتھ مفید غذا جمع نہیں ہوسکتی، اور "لا تضر مع الإيمان معصية" ان کا اپنا گھڑا ہوا ہے؛ کیونکہ ایمان کا تعلق دل سے ہے۔

(۳) ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ﴾ (التحریم:۸) مؤمن کو اللہ تعالیٰ ذلیل نہیں کریں گے اور نار تو ذلت کی انتہا ہے؛ ﴿إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾. (آل عمران:۱۹۲)

جواب (۱): ذلت بمعنی مغلوبیت، عاجزی اور کمزوری ہے، یعنی آخرت میں کامل مومن مغلوب نہ ہوں گے۔

(۲): ذلت کا معنی یہ ہے: بعدم النور لهم في الآخرة.

(۳) امام رازی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ذلت کی نفی مطلقاً نہیں ہے؛ بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت کے ساتھ خاص ہے۔ "والجواب عنه ما تقدم أن قوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ﴾ (التحریم:۸) لا يدل على نفي الإخزاء مطلقًا، بل يدل على نفي الإخزاء حال كونهم مع النبي، وذلك لا ينافي حصول الإخزاء في وقت آخر". (مفاتيح الغيب ۱۴۷/۹، آل عمران: ۱۹۲)

ہم کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت والے مؤمن ذلت سے دور ہیں؛ کیونکہ وہ صحابہ ہیں۔

معصیت کی چار بنیادی اقسام:

امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ گناہ اور معصیت کی چار اقسام ہیں:

(۱) التعدي في صفات الربوبيّة.

یعنی ایک معصیت یہ ہے کہ کوئی صفات ربوبیّت میں تعدی کرے کہ جو صفات رب العالمین کے لیے خاص ہیں وہ دوسروں کے لیے ثابت کرے، یا خود اس کو اختیار کرے، جیسے تکبر اور فخر وغیرہ کہ یہ صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

(۲) الاتصاف بالصفات الشيطانية.

یعنی صفات شیطانیہ کو اختیار کرلے، جیسے: حسد، دھوکا، مکر اور غرور وتعنت وغیرہ۔

(۳) الاتصاف بالصفات البهيمية.

یعنی بہائم والی صفات اختیار کرے، جیسے: شہوت کی اتباع میں زنا، لواطت اور دوسرے بے حیائی کے کام کرے۔

(۴) الاتصاف بالصفات السبعية.
یعنی درندوں کی صفات اختیار کر لے، جیسے: قتل وفساد، چیر پھاڑ اور دوسروں کا مال ہڑپ کرنا وغیرہ۔
بقول امام غزالی رحمہ اللہ جتنے بھی معاصی ہیں وہ انہی چاروں کی شاخیں ہیں۔ (إحياء علوم الدين، كتاب التوبة، الركن الثاني، بيان أقسام الذنوب بالإضافة إلى صفة العبد)

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں:

معصیت کی دو اور مشہور قسمیں ہیں:
(۱) المعصية في حقوق الله.
(۲) المعصيه في حقوق العباد.
حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ اعمال کے تین دیوان اور دفاتر یا رجسٹر ہیں:
دیوانِ اول: جس میں مغفرت کی گنجائش نہیں، جیسے کفر، شرک اور ارتداد۔
دیوانِ ثانی: جس میں مغفرت کی گنجائش پائی جاتی ہے، جیسے حقوق اللہ تعالیٰ۔
دیوانِ ثالث: جس میں سے کسی چیز کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور وہ حقوق العباد ہیں، جب تک کہ خود صاحبِ حق اس کو معاف نہ کر دے۔

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الدواوين عند الله عز وجل ثلاثة: ديوان لا يعبأ الله به شيئًا، وديوانٌ لا يترك الله منه شيئًا، وديوانٌ لا يَغفِره اللّٰهُ. فأما الديوان الذي لا يَغفِره الله: فالشِّركُ بالله، قال الله عز وجل ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾ (مائدة:۷۲) **وأما الديوان الذي لا يعبأ الله به شيئًا: فظُلمُ العبدِ نفسَه فيما بينه وبين ربِّه مِن صومِ يومٍ تركه، أو صلاةٍ تركها؛ فإن الله عزَّ وجل يغفر ذلك ويتجاوز إن شاء، وأما الديوان الذي لا يَترُك اللّٰهُ منه شيئًا: فظُلْمُ العبادِ بعضِهم بعضًا، القصاصُ لا محالة".** (مسند أحمد، رقم: ۲۶۰۳۱. وعلق عليه الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف لضعف صدقة بن موسى، وقد انفرد به، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين غير يزيد بن بابنوس ...وهو حسن الحديث في المتابعات، ولم يتابع هنا. وأخرجه الحاكم (۵۷۵/۴) وقال: صحيح الإسناد. فتعقبه الذهبي بقوله: صدقة ضعَّفوا، و ابن بابنوس فيه جهالة.)

٤٦

وَمَنْ يَنْوِ ارْتِدَادًا بَعْدَ دَهْرٍ
يَصِرْ عَنْ دِيْنِ حَقٍّ ذَا انْسِلَالِ

ترجمہ: جو زمانۂ دراز کے بعد ارتداد کی نیت کرتا ہے تو (فی الحال) وہ دینِ حق سے نکل جانے والا ہے۔
نیت سے عزم مصمم مراد ہے۔

الانسلال: الخروج عن الشيء بخفية. خفیہ طور پر نکلنا، آنکھ بچا کر نکل جانا۔

الدهر: زمانۂ دراز، دنیوی زندگی کا پورا زمانہ۔

دہر کا لفظ جب نکرہ ہو تو اس میں امام ابو حنیفہؒ سے توقف منقول ہے۔ مثلاً ’’والله لا أكلم زيدًا دهرًا‘‘. اور اگر دہر کا کلمہ معرفہ استعمال کرے تو مراد مدتِ حیات ہوگی، الا یہ کہ قسم کھانے والا کوئی اور نیت کرے۔ صاحبین کے نزدیک دہر نکرہ ہو، تو زمانے کی کچھ مدت مراد ہوتی ہے۔ (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٣/ ٨٠٠)

امام صاحبؒ کے بارے میں یہ شعر مشہور ہے:

مَنْ قَالَ لا أَدْرِيْ لِمَا لَمْ يَدْرِهِ ❁ فَقَدِ اقْتَدَى فِي الْفِقْهِ بِالنُّعْمَان
فِي الدَّهْرِ وَالْخُنْثَى كَذَاكَ جَوَابُهُ ❁ وَ مَحَلُّ أَطْفَالٍ وَ وَقْتُ خِتَانَ

(فتح القدير: ٥/ ١٥٦، باب اليمين في الكلام).

شعر کا مطلب:

جس نے مرتد ہونے کا عزمِ مصمم کرلیا؛ اگرچہ مستقبل کے بارے میں ہو جیسا کہ ایک یا دو دن کے بعد مرتد ہو جانے کا ارادہ ہو (نعوذ باللہ) تو وہ دینِ حق سے نکل گیا اور منافق ہو گیا۔

قال في البزازية: "إذا عزم على الكفر بعد حين يكفر في الحال لزوال التصديق المستمر". (الفتاوى البزازية على هامش الهندية ٦/ ٣٢١)

دلیل: (١) ﴿يَأَيُّهَا الَّذِيْنَ امَنُوْا امِنُوْا﴾ یعنی ایمان والو ایمان پر قائم رہو۔

(٢) لأنه رضي بالكفر، والرضا بالكفر كفر. اپنے لیے کفر پر راضی ہونے والے شخص کا کافر ہونا متفق علیہ ہے؛ البتہ دوسرے کے لیے کفر پر راضی ہونے والے کے کافر ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔

برائی کا ارادہ کرنا برائی نہیں، ہاں کفر کا ارادہ کرنا کفر ہے، والقصد بالسيئة ليست بالسيء، والقصد بالكفر كفر.[1]

برائی کا ارادہ کرنے کے بارے میں حدیث میں آیا ہے: "من هَمَّ بسيئةٍ فلم يَعمَلْها كتَبها اللّٰه له عنده حسنةً كاملةً، فإنْ هو هَمَّ بها فعَمِلها كتَبها اللّٰه له سيئةً واحدةً." (صحيح البخاري، باب مَن همّ بحسنة أو سيئة، رقم: ٦٤٩١).

هَمّ کے مراتب:

(۱) هاجس: أتَى وخرج.

(۲) خاطر: أتَى مرةً بعد أُخرَى.

(۳) حديث النفس: تردَّد في النفس مرةً بعد أُخرَى واستَقرَّ.

(۴) الهمُّ: ترجّح فعلُه علَى تركه.

(۵) العزم: القصد المصَمَّم على فعله.

شاعر نے ان مراتب کو یوں جمع کیا ہے:

مراتب القصد خمس: هاجِسٌ ذكروا ❁ فخاطِرٌ، فحديثُ النفس فاستمعا

يليه هَمٌّ، فعزمٌ كلها رفعتْ ❁ إلا الأخير ففيه الأخذُ قد وقعا

(إعراب القرآن لمحيي الدين درويش ۱/٤٤٧)

کسی گناہ کا عزم کر لینے پر مواخذہ ہے، یا نہیں؟

عزم میں اختلاف ہے کہ مؤاخذہ ہوگا، یا نہیں؟ بعض کے نزدیک مؤاخذہ ہے۔ ان کے دلائل یہ ہیں:

---

(۱) قال في الهندية: "ومن يرضَى بكفر نفسه فقد كفَر، ومن يرضى بكفر غيره فقد اختلف فيه المشايخ رحمهم اللّٰه تعالى. في كتاب التخيير في كلمات الكفر: إنْ رضِيَ بكفر غيره لِيُعذَّب على الخلود، لا يَكفُر، وإن رضِيَ بكفره لِيَقول في اللّٰه ما لا يليق بصفاته يَكفُر، وعليه الفتوى. كذا في التّتارخانية". (الفتاوى الهندية ٢/٢٥٧)

وفي درر الحكام: "وأما الرضا بكفر غيره فقد اختلفوا فيه. وذكر شيخ الإسلام خواهر زاده في شرح السير: أنَّ الرضا بكفر الغير إنّما يكون كفرًا إذا كان يستخير الكفر أو يستحسنه، أما إذا لم يكن كذلك ولكن أحب الموت أو القتل على الكفر لمن كان شريرًا مؤذيًا بطبعه حتى ينتقم اللّٰهُ منه، فهذا لا يكون كفرًا، ومَن تأمَّل في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوْبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيْمَ﴾ (يونس: ۸۸) يظهر له صحةُ ما ادَّعيناه، وعلى هذا إذا دعا على ظالم وقال: "أماتك اللّٰه على الكفر"، أو قال: "سلب اللّٰه عنك الإيمان" ونحوه، فلا يضره إن كان مراده أن ينتقم اللّٰهُ تعالى منه على ظلمه وإيذائه الخلق. قال صاحب الذخيرة: وقد عثرنا على الرواية عن أبي حنيفة رحمه اللّٰه تعالى أنَّ الرضا بكفر الغير كفر مِن غير تفصيل". (درر الحكام شرح غرر الأحكام ١/٣٢٤)

(۱) قال رسول اللّٰہ صلى الله عليه وسلم: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار"، فقلت: يا رسول الله! هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: "إنه كان حريصًا على قتل صاحبه". (صحيح البخاري، باب ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾، رقم: ۳۱).

محققین جو عدم مؤاخذہ کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ حریصًا کا مطلب یہ ہے کہ: إنه قصد وعزم عزمًا مصمَّمًا مع الفعل. یعنی یہاں مقتول کے ارادے کے ساتھ فعل (قتال کے لیے جانا) بھی ملحق ہے؛ اس لیے مؤاخذہ ہوگا۔

(۲) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ﴾. (النور: ۱۹)
یعنی فاحشہ کی محبت کی وجہ سے عذاب الیم ہوگا۔ فاحشہ کا ارتکاب نہیں کیا، صرف چاہا ہے۔

(۳) ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾. (الحجرات: ۱۲) بدگمانی میں کوئی فعل صادر نہیں ہوا، پھر بھی گناہ ہے۔

محققین کہتے ہیں کہ یہ (نمبر ۲، اور ۳) من قبیل الارادہ نہیں؛ بلکہ افعال القلب ہیں اور گناہ کا درجہ رکھتے ہیں۔

محققین کے نزدیک عزم (جو پکے ارادے کا نام ہے) کے ساتھ فعل ملحق نہ ہو تو یہ گناہ اور سیئہ نہیں ہے۔

اور جو حضرات عزم مصمم کو گناہ مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عزم مصمم پر ایک گناہ ہوگا، اور اس کے کر لینے پر فعل کا گناہ لکھا جائے گا۔ فعل کا گناہ زیادہ ہے اور عزم کا گناہ اس سے کم ہے؛ لیکن وہ بھی گناہ ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں: ''عزم میں اختلاف ہے کہ اس پر گرفت ہے یا نہیں، بعض کہتے ہیں: گرفت عزم پر بھی ہے، اور بعض کہتے ہیں: نہیں، میرے نزدیک یہی حق ہے کہ عزم پر مواخذہ نہیں جب تک اسے کرے نہیں۔ رہا حریص ہونے کا ذکر جو اس حدیث میں ہے تو میری سمجھ میں آتا ہے کہ حرص کا مرتبہ عزم سے بڑھ کر ہے۔ اور اس پر ضرور عذاب ہے۔ حریص کا یہ مطلب ہے کہ وہ کوشش کرے اور اسباب پیدا کرے اور اجتہاد کرے اور یہ عزم نہیں۔ عزم میں حب یا حسد وغیرہ کا داخل کرنا صحیح نہیں؛ کیونکہ وہ علاوہ عزم کے افعال قلب سے ہیں۔'' (فضل الباری ۱/ ۴۲۸۔ وانظر: فيض الباري ۳/ ۳۵۲-۳۵۶. وفتح الباري ۱۱/ ۳۲۸. وفتح الملهم ۲/ ۱۹۹-۲۰۶)

پھر علما نے ایک قاعدہ لکھا ہے کہ ایک ترک ہے اور دوسرا فعل ہے:

الترك: يحصل بالنية.

الفعل: يحتاج إلى الحركة.

ترک صرف نیت سے حاصل ہو جاتا ہے؛ جبکہ فعل کے حصول کے لیے حرکت ضروری ہے، مثلاً: کسی نے

ترکِ سفر کا اردہ کیا تو صرف نیت کافی ہے، اور اگر سفر کا ارادہ کیا تو اس کے لیے حرکت لازم ہے۔

شعر میں نیت کا ترجمہ عزم مصمم ہوگا، نہ کہ وسوسہ۔ انسان اگر اپنے ارادے سے اس کو دفع کرے، تو ثواب کا مستحق ہوگا؛ اس لیے بعض حضرات نے نقل کیا ہے: **"إذا ثقلت الوساوِس على الصدر، فإما أن يخرج الإنسان بسببها صديقًا أو زنديقًا."**

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: "وقد وجدتموه؟" قالوا: نعم، قال: "ذاك صريح الإيمان".** (صحيح مسلم، باب بيان الوسوسة في الإيمان، رقم: ٢١١).

وسوسہ کا علاج:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وسوسہ کے دو علاج بتلائے ہیں:

(۱) نقلی علاج: **"أعوذ بالله"** کہو۔

(۲) عقلی علاج: **"فَلْيَنْتَهِ"** باز رہے، ایسے خیال کو حتی الامکان دفع کرے اور دفع کی صورت یہ ہے کہ اس کا خیال ترک کردے، اسی میں الجھا نہ رہے؛ بلکہ کسی اور کام میں مشغول ہو جائے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **"يأتي الشيطان أحدكم فيقول: مَن خلَق كذا، من خلق كذا، حتى يقول: مَن خلق ربك؟ فإذا بلغه، فليستعذ بالله، ولينتَهِ".** (صحيح البخاري، باب صفة إبليس وجنوده، رقم: ٣٢٧٦)

یعنی شیطان ایک آدمی کے پاس آتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ فلاں چیز کس نے پیدا کی، فلاں چیز کس نے پیدا کی؟ وہ کہتا ہے، یا سوچتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کی؛ پھر شیطان وسوسہ ڈالتا ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا؟ جب آدمی اس حد تک پہنچے تو **أعوذ بالله من الشيطان الرجيم** پڑھ لے، یہ نقلی علاج ہے، اور باز رہے یہ عقلی علاج ہے کہ ہر ما بالعرض کے لیے ما بالذات ہوتا ہے، جب ما بالذات تک آدمی پہنچتا ہے تو سوالات کا سلسلہ بند ہو جاتا ہے، جیسے: یہ کمرہ کیوں گرم ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس کی دیوار میں کوئلے والا ہیٹر (انگیٹھی) لگی ہوئی ہے۔ ہیٹر کیوں گرم ہے؟ اس لیے کہ اس میں کوئلے کے انگارے ہیں۔ کوئلے کے انگارے کیوں گرم ہیں؟ اس لیے کہ ان میں آگ ہے۔ اب یہ سوال نہیں ہوگا کہ آگ کیوں گرم ہے؛ کیونکہ آگ کی حرارت عالم اسباب میں ذاتی اور ما بالذات ہے۔ اسی طرح زید کیوں موجود ہے؟ اس لیے کہ اس کے والدین نے نکاح اور ہم بستری کی تھی۔ والدین کیوں موجود تھے؟ اس لیے کہ ان کے والدین نے شب باشی کی تھی۔ یہاں تک کہ پہلے انسان آدم علیہ السلام تک سوال جائے گا کہ وہ کیوں موجود تھے؟ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو بنایا اور پیدا کیا، اسی طرح ہر انسان کو اللہ

تعالی نے پیدا کیا۔ اب اللہ تعالی کیوں موجود ہے؟ اور کس نے پیدا کیا؟ یہ سوال لغو ہے؛ کیونکہ اس کا وجود ذاتی اور خانہ زاد ہے، جیسے عالم اسباب میں آگ کی حرارت ہے؛ اسی لیے اللہ کو خدا کہتے ہیں، یعنی خود آئندہ، جو خود موجود ہوا اور اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ غیاث اللغات میں ہے: وگفتہ اند کہ خدا بمعنی خود آئندہ است۔ (ص۱۸۵)

وكذا في الشمة على شرح مئة عامل في النحو.

اللہ تعالی کے لیے لفظ ''خدا'' کا استعمال:

اللہ تعالی کے لیے خدا کا لفظ عوام اور علما سب استعمال کرتے ہیں اور جمہور کے نزدیک یہ جائز ہے؛ لیکن پاکستان میں ایک جماعت اس کو ناجائز کہتی ہے۔ رشید یعقوب صاحب نے ''اللہ وحدہ لاشریک لہ اور خدا'' کے نام سے ۲۷۲ صفحات پر مشتمل کتاب لکھی کہ لفظ خدا کا استعمال نہ کریں۔ ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

۱- قرآن کریم میں اللہ تعالی کا اسم ذات ۲۶۹۹ مرتبہ آیا ہے، پس یہی استعمال کرنا چاہیے۔

۲- مستدرک حاکم کتاب الصلاۃ اور سنن کبری للبیہقی کی حدیث نمبر ۲۸۹۶ کی روشنی میں سب سے بہتر نام اللہ ہے۔ **بسم الله خير الأسماء** کے الفاظ آئے ہیں۔

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام، تابعین اور ائمہ اربعہ نے اللہ تعالی کو اسی نام سے پکارا ہے؛ اس لیے محبت رسول اور محبت صحابہ واکابر کا یہی تقاضا ہے۔

۴- چوتھی صدی تک اللہ کا نام ہی استعمال ہوتا رہا، سب سے پہلے فردوسی شیعہ نے شاہنامہ میں خدا کا لفظ اللہ تعالی کے لیے استعمال کیا، پھر کیوں فردوسی کی اتباع کی جائے۔

۵- اپنی ذات کے لیے بہتر سے بہتر نام چنتے ہیں، تو پھر اللہ تعالی کے لیے کیوں غیر افضل عجمی نام جو اوستا، پہلوی اور فارسی سے آیا ہے استعمال کیا جائے۔

۶- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں اور یہود ونصاری کی مخالفت کا حکم دیا، مثلا مونچھوں کو کترواؤ، داڑھیاں بڑھاؤ اور مجوسیوں کی مخالفت کرو، اور اسی لیے سنیچر واتوار کی جگہ جمعہ رکھا گیا۔ اسی طرح اذان کے لیے ناقوس اور بگل کو پسند نہیں فرمایا۔ بیت المقدس کے مقابلے میں کعبہ کو قبلہ بنایا گیا۔ پھر اس لفظ میں ہم کیوں مجوسیوں کی موافقت کریں۔

۷- لفظ خدا کے مختلف معانی ہیں: بادشاہ، صاحب مکا، دوشیزہ، گاؤں کا نمبردار اور چودھری۔ پھر ہم کیوں اس ذومعنی لفظ کو استعمال کریں۔

٤٧

وَلَفْظُ الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ
بِطَوْعٍ رَدُّ دِيْنٍ بِاغْتِفَالِ

ترجمہ: اور معنی کا اعتقاد نہ رکھتے ہوئے لفظ کفر اس طور پر ادا کرنا کہ جبر واکراہ نہ ہو، تو جس شخص نے قصداً اور رضامندی سے کہا اس نے دین کو مسترد کردیا اور غفلت و ناسمجھی کے ساتھ کفر میں چلا گیا۔

دین کو رد کرنے کا مطلب اعمالِ صالحہ کا بطلان ہے۔ اور ایسے شخص اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرادی جائے گی۔ اور اگر اسی حالت میں مرگیا تو مرتد شمار ہوگا۔ نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور نہ ہی اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا؛ اس لیے کہ ایمان، تصدیق و اقرار دونوں کا نام ہے اور یہاں اقرار کے بجائے انکار ہے؛ اس لیے یہ شخص اسلام سے خارج ہوکر کفر میں داخل ہوجائے گا۔

کلمات کفر کے تلفظ کی چھ صورتیں:

علما فرماتے ہیں کہ جس مسئلے کی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ فرمایا ہے اس کی چھ صورتیں ہیں:

(۱) التلفظ بلفظ الكفر معتقدًا معناه. وهذا كفر صريح كما لا يخفى.

(۲) التـلـفـظ بكلمة الكفر إكراهًا وإضرارًا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان. یہ رخصت کے درجے میں ہے، اس سے کافر نہیں ہوتا۔

(۳) التلفظ بكلمة الكفر ناقلاً وحاكيًا عن الغير. اس سے بھی کفر کا حکم نہیں لگے گا۔

(۴) سبق اللسان یا سہو اور غلطی سے کہا، تو یہ بھی کفر نہیں ہے؛ **لقوله صلى الله عليه وسلم: "إنَّ اللّٰه تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما اسْتُكْرِهوا عليه".** (صحيح ابن حبان، رقم: ۷۲۱۹، وإسناده صحيح على شرط البخاري)

مشہور حدیث ہے کہ کسی کا اونٹ بڑی مشقت کے بعد سامان سمیت ملا، تو مارے خوشی کے اس نے کہا: **"اللّٰهم أنتَ عبدي، وأنا ربُّك".** (صحيح مسلم، باب في الحض على التوبة، رقم: ۲۷۴۷).

(۵) التكلم بكلمة الكفر غير عالم بمعناها، لا يكفر للجهل. وقيل: يكفر.

(۶) التكلم بكلمة الكفر عالمًا بمعناها بدون الاعتقاد. اوپر شعر میں یہی صورت مذکور ہے۔

ناظم رحمہ اللہ نے اسے کفر قرار دیا ہے؛ لیکن اس میں اختلاف ہے، مصنف رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ اس سے اقرار انکار میں بدل گیا؛ اس لیے کفر ہے، اگر چہ اعتقاد کے ساتھ نہیں، لیکن اقرار فوت ہوگیا۔

محققین کے نزدیک عقیدۂ کفر نہ ہونے کی وجہ سے کافر نہ ہوگا، یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے؛ اس لیے کہ جب عقیدہ کفر کا نہیں، تو کافر نہیں ہوگا۔ ہاں استخفافاً اور بطور تحقیر ہو تو کفر ہوگا۔ (۱)

ارتداد سے قبل کیے ہوئے اعمالِ صالحہ کا حکم:

عندالأحناف:

مرتد کے اعمالِ صالحہ جو حالت اسلام میں کئے اس کا ثواب نہیں ملے گا؛ اگر چہ بعد میں مسلمان ہو جائے۔

---

(۱) قال في الفتاوى الهندية: ''رجل كفَر بلسانه طائعًا وقلبُه مطمئنٌ بالإيمان يكون كافرًا، ولا يكون عند الله مؤمنًا، كذا في فتاوى قاضي خان. ما كان في كونِه كفرًا اختلافٌ، فإنَّ قائلَه يُؤمَر بتجديد النكاح وبالتوبة والرجوع عن ذلك بطريق الاحتياط. وما كان خطأً من الألفاظ، ولا يوجب الكفر، فقائلُه مؤمنٌ على حاله، ولا يؤمر بتجديد النكاح والرجوع عن ذلك، كذا في المحيط. إذا كان في المسألة وجوهٌ توجب الكفر، ووجه واحدٌ يَمنَع فعلى المفتى أن يميل إلى ذلك الوجه. كذا في الخلاصة. وفي البزازية: إلا إذا صرَّح بإرادة توجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ، كذا في البحر الرائق''. (الفتاوى الهندية ۲/۲۸۳)

وقال في التتارخانية: ''ومن أتى بلفظة الكفر مع علمه أنها لفظة الكفر عن اعتقاده فقد كفر، ولو لم يعتقد، أو لم يعلم أنها لفظة الكفر ولكن أتى بها على اختيار فقد كفر عند عامة العلماء لا يُعذَّر بالجهل، وفي الخانية: وقال بعضهم: الجاهل إذا تكلم بكفر ولم يدر أنه كفر لا يكون كفرا ويُعذَّر بالجهل. وفي الينابيع: قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يكون الكفر كفرًا حتى يَعقِد عليه القلب''. (فتاوى التتارخانية ۷/۲۸۲)

وقال ابن نجيم: ''وفي الجامع الأصغر: إذا أطلق الرجل كلمة الكفر عمدًا لكنَّه لم يعتقد الكفر، قال بعض أصحابنا: لا يكفر؛ لأن الكفر يتعلق بالضمير ولم يعقد الضمير على الكفر. وقال بعضهم: يكفر، وهو الصحيح عندي؛ لأنه استخف بدينه''. (البحر الرائق ۵/۱۲۵)

وكذا في التتارخانية نقلًا عن نصاب: ''ولو أطلق كلمة الكفر إلا أنه لا يعتقد اختلف جوابُ المشايخ، والأصح أنه يكفر؛ لأنه يستخف بدينه''. (فتاوى التتارخانية ۷/۲۸۲)

البتہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عدم کفر کو اختیار کیا جائے؛ اس لیے کہ علما فرماتے ہیں کہ حتی الامکان کسی مسلمان کی تکفیر نہ کی جائے:

في الخلاصة وغيرها: ''إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنع فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينًا للظن بالمسلم. زاد في البزازية: إلا إذا صرَّح بإراده موجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ. وفي التتارخانية: لا يكفر بالمحتمل؛ لأن الكفر نهاية في العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية، ومع الاحتمال لا نهاية''.

نیز اوپر الينابيع کے حوالے سے امام صاحب کا قول گزر چکا ہے: ''قال أبو حنيفة رضي الله عنه: لا يكون الكفر كفرًا حتى يعقد عليه القلب''. والله أعلم.

عند الشافعیۃ:

اگر خاتمہ بالکفر ہوا تو اعمالِ صالحہ باطل ہوں گے؛ ورنہ نہیں۔

دلیل: ﴿وَمَنْ يَّرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَأُوْلٰٓئِكَ أَصْحٰبُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ﴾. (البقرة:۲۱۷)

احناف کہتے ہیں کہ ایک خلود فی النار ہے اور ایک حبط اعمال ہے۔ خلود فی النار موت علی الکفر پر مرتب ہوتا ہے، اور حبط اعمال نفسِ ارتداد پر مرتب ہوتا ہے۔ (۱)

قال الله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ﴾. (الزمر:٦٥)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر حالت ارتداد میں مر گیا، تو صرف حالت ارتداد میں کمایا ہوا مال بیت المال میں جمع کرایا جائے گا، اور حالت اسلام میں کمایا ہوا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں کمایا ہوا مال اس کے ورثہ میں تقسیم ہوگا۔ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک مرتد اگر کفر پر مرا، یا دار الحرب کے ساتھ ملحق ہو گیا، تو اس کا ایمان وارتداد دونوں حالتوں میں کمایا ہوا مال بیت المال میں جمع کرایا جائے گا۔ (۲)

چونکہ آج کل بیت المال کا نظم نہیں ہے؛ اس لیے ہمارے شیخ حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ تعالی نے صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے۔ انھوں نے تحریر فرمایا ہے: اس زمانے میں چونکہ بیت المال کا نظام نہیں ہے؛ اس لیے ورثہ میں سارا مال تقسیم کیا جائے گا۔ (فتاوی محمودیہ ۲/۵٦۰)

---

(۱) قال الحصكفي: "وخالف الشافعي بدليل ﴿فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ قلنا: أفادت عملين وجزاءين: إحباط العمل، والخلود في النار. فالإحباط بالردة، والخلود بالموت عليها. (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين الشامي ٢/٧٥-٧٦)

وانظر لبحث حبط الأعمال بالردة: أحكام القرآن للعلامة ظفر أحمد العثماني ١-١/٣٨٣. وروح المعاني، البقرة: ٢١٧)

(٢) قال في النتف: "وأما مال المرتد فإنه على وجهين: أحدهما ما اكتسبه قبل الردة، والآخر ما اكتسبه بعد الردة.

فأما الذي اكتسبه قبل الردة فإن المرتد إذا قُتِل أو لحِق بدار الحرب فإن ذلك المال لورثته يقسم بينهم بعد ما تُقضى ديونه، وتنفذ وصاياه، وتعتق أمهات أولاده من جميع ماله، ويعتق مدبروه من ثلثه، فإن رجع مسلمًا لم يرد شيء من ذلك غير أنه إذا وجد شيء من ماله في أيدي ورثته لم يستهلك، أو في أيدي أهل الوصية فهو أحقُّ به. وهذا كله في قول أبي حنيفة وصاحبيه وأبي عبد الله. وفي قول مالك والشافعي ماله يكون لبيت مال المسلمين.

وأما الذي اكتسبه بعد ردته فإنه في قول أبي حنيفة ومالك والشافعي لبيت مال المسلمين. وفي قول أبي يوسف ومحمد وأبي عبد الله هو أيضًا لورثته من المسلمين كماله الذي اكتسبه قبل الردة". (النتف في الفتاوى، ص ٤٢٥. وانظر: البناية شرح الهداية ٧/٢٧٥)

اور دفعِ حرج کے لیے اگر دوبارہ مسلمان ہوا، تو سابقہ نمازوں کی قضا نہیں ہے؛ البتہ اس موجودہ وقت کی نماز کی قضا ہے جو اس نے پڑھی اور مرتد ہوا اور پھر اسی وقت میں مسلمان ہوا۔ اگر حج کیا تھا تو دوبارہ حج کرے گا؛ اس لیے کہ پرانا حج ضائع ہوگیا اور حج کا سبب بیت اللہ موجود ہے؛ اس لیے دوسرا حج لازم ہوگا، اور نمازوں کے اسباب اوقات ہیں، جو گزر چکے ہیں۔ نیز حج پوری عمر کے لیے ہے اور عمر اب تک باقی ہے۔(۱)

تجدیدِ ایمان کے لیے کفر سے توبہ ضروری ہے، کلمۂ توحید کو از سرِ نو پڑھے، اسلام و ایمان کا زبان سے اقرار کرے اور ارتداد والے دین سے برات کرے۔

قال في شرح الطحاوي: "سُئِل أبو يوسف عن المرتد كيف يستتاب؟ فقال: يقول: أشهد أن لا إلـه إلا اللّـه، وأن محمدا عبده ورسوله. ويُقِرُّ بما جاء من عند اللّٰه، ويَتبَّرأ من الذي انتحله، وقال: لم أدخلْ في هذا الدين قط، وأنا بريءٌ منه". (راجع: البحر الرائق ٥/١٣٨. والبناية ٧/٢٧٠. ودرر الحكام ١/٣٠١)

(١) قال في درر الحكام: "(وما أدى منها) أي: العبادات (فيه) أي: في الإسلام (يبطل ولا يقضي إلا الحج)؛ فإنه بالردة صار كأنه لم يزل كافرًا فأسلم وهو غنيٌّ فعليه الحج، وليس عليه قضاء سائر العبادات. كذا في الخلاصة". (درر الحكام شرح غرر الأحكام ١/٣٠٢)

وقال في الهندية: "رجل صلى فارتد فأسلم في الوقت يعيد، كذا في الكافي". (الفتاوى الهندية ١/١٢١. وانظر: الدر المختار مع رد المحتار ٢/٧٥)

﴿٤٨﴾

وَ لَا يُحْكَمْ بِكُفْرٍ حَالَ سُكْرٍ
بِمَا يَهْذِي وَ يَلْغُو بِارْتِجَالِ

ترجمہ: بدہوشی اور نشہ کی حالت میں کلمۂ کفر کہنے کے سبب کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا کہ یہ کلام ہذیان اور بکواس کرنے کے سبب غیر معتبر ہے؛ کیونکہ بے تامل نکلا ہوا ہے۔

هذي: كلام ساقط الاعتبار. غیر معقول کلام۔ بیماری وغیرہ کی وجہ سے فضول بہکی بہکی اور نامعقول باتیں کرنا۔

اللغو: بے کار، بے فائدہ، غلط، بیہودہ اور بے سوچے سمجھے زبان سے نکلی ہوئی بات۔

ارتجل الكلام: بے ساختہ بات کرنا، فی البدیہہ کلام کرنا، برجستہ بولنا۔

ارتجل النهارُ: أي: ارتفع.

والارتجال: الطبخ في المرجل. أي: القدر.

وارتجل الشعر: أي: قاله من غير تفكر.

یہاں ارتجال کے یہی معنی مراد ہیں کہ بغیر تامل کے کفر کا کلمہ کہدیا۔

السُّكْر: نشہ، مدہوشی، بے ہوشی، مستی۔

سكر من الشراب: شراب سے مدہوش ہوجانا، نشہ میں چور ہونا۔ ایسا نشہ کہ آسمان وزمین اور مرد وعورت کے درمیان تمیز نہ کرسکے۔ (١)

---

(١) قال ابن نجيم: "واختلف في حد السَّكران، فقيل: من لا يعرف الأرض من السماء، والرجل من المرأة، وبه قال الإمام الأعظم. وقيل: من في كلامه اختلاط وهذيان. وهو قولهما، وبه أخذ كثير من المشايخ". (الأشباه والنظائر ٢٦٨/١)

قال في اللُّباب: " والسكران عند أبي حنيفة من لا يعرف الرجل من المرأة، والأرض من السماء. وقالا: هو الذي يختلط كلامه، ويهذي؛ لأنه هو المتعارف بين الناس. وهو اختيار أكثر المشايخ، كما في الاختيار، وقال قاضيخان: والفتوى على قولهما". (اللباب ١٩٣/٣. وانظر: فتاوى قاضيخان ٢٩٧/٣)

وقال النووي في روضة الطالبين: "اختلف العبارات في حد السَّكران، فعن الشافعي رحمه الله: أنه الذي اختلَّ كلامُه المنظوم، وانكشف سِرُّه المكتوم. وعن المزني: أنه الذي لا يفرق بين الأرض والسماء، وبين أمه وامرأته. وقيل: الذي يُفصِح بما كان يَحتَشِم منه. وقيل: الذي يَتمايل في مِشيَتِه ويهذي في كلامه. وقيل: الذي لا يعلم ما يقول. وعن ابن سُريج =

نشے کی حالت میں ردت اور طلاق کا حکم:

نشے کی حالت میں کلمۂ کفر کہنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا، اور اس حالت میں اس کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں؛ اس لیے کہ کفر تصدیق کی نفی کو کہتے ہیں اور یہاں تصدیق کی نفی نہیں پائی گئی۔

دلیل: شراب کی حرمت سے پہلے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نشہ کی حالت میں نماز کے اندر ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ﴾ کی جگہ نحن نعبد ما تعبدون پڑھا؛ لیکن نہ اس کلام کا کوئی اعتبار کیا گیا اور نہ اس کو سبب کفر قرار دیا گیا۔

عن أبي عبد الرحمن السلمي، عن علي بن أبي طالب قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعامًا فدعانا وسقانا من الخمر، فأخذتِ الخمرُ منّا، وحضرت الصلاة، فقدّموني فقرأتُ: ﴿قُلْ يَآأَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ﴾ ونحن نعبد ما تعبدون. قال: فأنزل الله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوا مَا تَقُوْلُوْنَ﴾. (سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، رقم: ٣٠٢٦. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "رِدَّة السكران ردةٌ". (۱)

ممکن ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ بات تہدید کے طور پر فرمائی ہو؛ تاکہ لوگ نشے سے باز رہیں۔ واللہ اعلم۔ البتہ نشے کی حالت میں تلف کی ہوئی چیزوں کا ضمان آتا ہے؛ لیکن اس کا مرتد ہونا شرعاً مرتد ہونا نہیں سمجھا جائے گا۔ (۲)

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ سکر کی حالت میں طلاق واعتاق کا اعتبار ہوگا، یا نہیں؟

اس میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے کہ ان کے نزدیک سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ہمارے فقہا میں سے امام کرخی اور امام طحاوی رحمہما اللہ کے نزدیک طلاق کا اعتبار نہ ہوگا۔ درمختار وغیرہ میں اسی پر

= وهو الأقرب: أن الرجوع فيه إلى العادة، فإذا انتهى تغيره إلى حالةٍ يَقع عليه اسم السُّكر، فهو المراد بالسكران. ولم يرض الإمام هذه العبارات". (روضة الطالبين ٦٢/٨)

(۱) قال الشافعي: "ورِدّةُ السَّكران من الخمر والنبيذ المسكر في فسخ نكاح امرأته كرِدَّةِ المُصْحِي". (الأم٥/ ٦٠. وانظر: روضة الطالبين ٧١/١٠. وتحفة المحتاج ٩٣/٩)

(۲) قال ابن نجيم: "لا تصح ردة السَّكران إلا الرِّدّة بسبِّ النبي صلى الله عليه وسلم". (الأشباه والنظائر ١٥٨/١، باب الرِّدة)

وفي فتاوى قاضيخان: "وأما كفر السكران إن كان يعرف الخير من الشر، والأرض من السماء فكفره يكون كفرًا في الأحكام، وإن كان لا يعرف الأرض من السماء، ولاخير من الشر لا يكون كفرًا عند علمائنا". (فتاوى قاضيخان ٣٦٢/٣)

فتویٰ نقل کیا ہے۔امام زفرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور محمد بن سلمہؒ کا قول بھی یہی نقل کیا ہے۔(۱)

ہمارے اکابرؒ کہتے ہیں کہ نشے کی حالت میں طلاق واقع ہوگی۔اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اصح قول کے مطابق سکران کی طلاق واقع ہوگی۔(۲)

نشے کی تین قسمیں:

ہمارے اکابر نے سکر کی قسمیں بیان کی ہیں اور اس میں فرق کیا ہے:

(۱) **السکر بالطریق الحرام.** حرام شے کے قصداً استعمال سے نشہ ہوا ہو،تو اس صورت میں طلاق واقع ہوگی۔

(۲) **السکر بالطریق المباح.** علاج کی غرض سے دوا پی اور اس سے نشہ ہوگیا۔

(۳) اکراہ اور جبر سے شراب یا کوئی نشے کی چیز پلائی گئی،جس سے نشہ ہوا۔مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی۔(۳)

---

(۱) قال الحصكفيُّ: "ولم يوقع الشافعيُّ طلاقَ السَّكران، واختاره الطحاويُّ والكرْخيُّ، وفي التاتارخانية عن التفريق: والفتوى عليه".

قال ابن عابدين: "(قوله: واختاره الطحاوي والكرخي)، وكذا محمد بن سلمة وهو قول زفر، كما أفاده في الفتح". (الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ۳/۲۴۱)

(۲) قال في البناية: "(وطلاق السكران واقع)، وكذا يصح إعتاقه وخلعه، وبه قال الشافعي في المنصوص والأصح، وهو قول الثوري ومالك وأحمد في رواية، وفي "المبسوط" المنصوص للشافعي جديدًا وقديمًا وقوع طلاق السكران". (البناية ۵/۳۰۰)

وقال الشافعي رحمه الله في الأم: "ومن شرب خمرًا أو نبيذًا فأسكره فطلّق لزِمَه الطلاقُ". (الأم۵/۲۷۰. وانظر: الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي ۴/۱۳۱)

وفي الهندية: "وطلاق السكران واقع إذا سكر من الخمر أو النبيذ، وهو مذهب أصحابنا رحمهم الله تعالى، كذا في المحيط". (الفتاوى الهندية ۱/۳۵۳. وانظر: الخانية على هامش الهندية ۱/۲۳۳.

(۳) حضرت مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "نشہ کی حالت کی طلاق واقع ہوجاتی ہے؛مگر شرط یہ ہے کہ نشہ اپنے علم واختیار سے استعمال کیا ہو، اگر کسی نے دھوکہ دے کر یا زبردستی نشہ پلایا اور اس حالت میں طلاق دی گئی تو وہ طلاق نہیں پڑتی۔" (کفایت المفتی ۷/۵۶۱)

مجموعہ قوانین اسلامی میں ہے: "اسلام میں نشہ کے استعمال کی سخت ممانعت ہے؛اس لیے اگر کوئی شخص نشہ استعمال کرلے اور اس حالت میں طلاق دیدے تو گو وہ ہوش وحواس سے محروم ہے،پھر بھی اس کی طلاق واقع ہوجائے گی؛لیکن اگر ناواقفیت میں،یا کسی غیر معمولی مجبوری کی بنا پر کسی شخص نے نشہ آور چیز استعمال کی تو ایسے خصوصی مواقع پر وہ گنہگار نہیں ہوگا اور ایسی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ایسے نشے کی چند صورتیں ہیں:

(الف) بطور دوا وعلاج کے نشہ آور شے استعمال کرلی گئی۔

(ب) کوئی شخص بھوک کی وجہ سے مرنے کے قریب تھا اور اس وقت نشہ آور چیز کے سوا کوئی اور ایسی چیز موجود نہ تھی جسے کھا کر وہ جان بچائے؛اس لیے اضطرار کی حالت میں اس نے نشہ آور شے کا استعمال کرلیا۔

=

شیخ حامد فرغانیؒ بخاری کے فتاویٰ "الفتح الرحماني" کے عنوان سے چھپ چکے ہیں، اس میں بھی مذکور ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

موجودہ زمانے میں جبکہ نشہ کرنے والوں کی کثرت ہوگئی ہے، تو مناسب یہ ہے کہ عدمِ وقوعِ طلاق کے قول پر مفتیان کرام کو غور کرنا چاہیے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی رحمہ اللہ کا میلان بھی عدم وقوع کی طرف معلوم ہوتا ہے؛ انھوں نے ایک سیمینار کی کاروائی یوں بیان فرمائی کہ اس زمانے میں معروف قول سے عدول کر کے کیا اس قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے؟ (فتاوی قاضی، ص ۱۳۹) اور عجیب بات یہ ہے کہ تاتارخانیہ نے اس پر فتوی دیا ہے۔ (۲۵۶/۳)۔

= (ج) کسی شخص کو نشہ آور شے کے استعمال کرنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کو غالب گمان ہو کہ اگر وہ اس کا استعمال نہیں کرے گا تو اس کو سخت جسمانی مضرت، یا کوئی اور نا قابل برداشت نقصان پہنچ سکتا ہے۔

(د) اس نے کوئی ایسی چیز استعمال کر لی جس کے نشہ آور ہونے سے واقف نہیں تھا، اتفاق سے وہ نشہ آور شے نکلی اور نشہ آ گیا۔

ان صورتوں میں اگر وہ طلاق دیدے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔" (مجموعہ قوانین اسلامی، ص ۱۳۴)

٤٩

وَمَا الْـمَعْدُومُ مَرْئِيًّا وشَيْئًا
لِفِقْهٍ لَاحَ فِي يُمْنِ الْهِلَالِ

ترجمہ: نہ معدوم کو دیکھا جا سکتا ہے، اور نہ ہی اس پر شے کا اطلاق ہوسکتا ہے، دلیل کی وجہ سے، ایسی دلیل جو چاند کے ساتھ یمن و برکت اور روشن ہونے میں مشابہ ہے۔

چاند میں برکت بدر کے وقت ہوتی ہے۔ اسی طرح معدوم کا مرئی اور شے نہ ہونا چودھویں کے چاند کی طرح دلائل کی روشنی میں واضح ہے۔

اس شعر میں تین مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ ان مسائل کا تعلق لغت سے ہے؛ لیکن نزاع چونکہ معتزلہ کے ساتھ ہے؛ اس لیے علمِ کلام میں درج کئے گئے ہیں:

(١) المعدوم ثابت عند المعتزلة، وليس بثابت عند أهل السنة و الجماعة.

(٢) المعدوم شيء عند المعتزلة، وليس بشيء عند أهل السنة؛ لأنَّ الشيء موجود.

(٣) المعدوم ليس مرئيًّا عند أهل السنة، ومرئيٌّ عند المعتزلة. (١)

معدوم ثابت ہے، یا نہیں؟

معتزلہ کے نزدیک معدوم ثابت ہے۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ثابت نہیں۔ (٢)

---

(١) حاصل قول المعتزلة عن المعدومات الممكنات ما يلي:

– أنها شيء.

– أن حقيقتها وماهيتها وعينها ثابتة في العدم (أي: قبل وجودها) فالذوات بأسرها عندهم حتى ذوات الحيوان وغيرها والحركات والسكنات كانت ثابتة في العدم ثبوتًا خارجيًّا لا ذهنيًّا إلا أنها مستترة كأستار الثوب في الصندوق، ولذلك يقولون أن الحقائق ليست بجعل جاعل ولم تتعلق القدرة إلا بظهورها لاستتارها قبل ذلك.

وبعبارة أخرى فهم يفرقون بين الوجود والماهية، فالوجود عندهم قدر زائد على الماهية فقد تكون الماهية عندهم ثابتة لكنها غير موجودة. راجع للتفصيل: التوحيد، للماتريدي، ص٨٦. وأصول الدين للبزدوي، ص٢٢١. وغاية المرام للآمدي، ص٢٦٨. وتحفة المريد تحت البيت رقم: ١٢٢. و الانتصار في الرد علي المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ١٢٠) والنبراس، ص٣٤٤. ومرام الكلام في عقائد الإسلام، ص٧٧.

(٢) أول من قال إن المعدوم شيء ثابت في العدم أبو عثمان الشَّحَّام المعتزلي شيخ أبي هاشم الجبائي. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢/ ١٤٣)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) المعدومات متمايزة فيما بينها. معدومات میں آپس میں فرق اور تمیز ہے، جس سے پتا چلا کہ اس کا ثبوت ہے۔ ایک کا ثبوت الگ ہے اور دوسرے کا ثبوت الگ ہے۔ اور معدومات میں تمیز اس طرح ہے کہ بعض مقدور ہیں اور بعض غیر مقدور ہیں، یعنی بعض قدرت کے تحت ہیں اور بعض نہیں، جیسے: ہم ابھی یہاں بیٹھے ہیں اور ہم لینیشیا (Lenasia) جائیں گے۔ یہ معدوم مقدور ہے۔ اور اس وقت ہم یہاں بیٹھے ہیں اور آسمان پر چڑھ جائیں گے، یہ معدوم غیر مقدور ہے، یعنی ہماری قدرت کے تحت نہیں۔

جواب: هذا التمييز في الذهن، وكلامنا في الخارج. یعنی یہ تمیز ذہن میں ہے، خارج میں نہیں؛ لہٰذا خارج میں اس سے معدوم کا ثبوت نہیں ہوسکتا۔

اعتراض (۲): المعدوم ممكن، والإمكان أمر ثابت، فثبت الوجود.

جواب: الإمكان أمر اعتباري ليس أمرًا حقيقيًّا موجودًا في الخارج.

یعنی امکان ایک اعتباری امر ہے، خارج میں اس کا وجود نہیں؛ اس لیے کہ ثبوت، کون، وجود اور حصول مترادف کلمات ہیں، اور معدوم اگر موجود ہو جائے تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے؛ اس لیے کہ العدم رفع الوجود، ورفع الوجود ينافي الوجود. (انظر: النبراس، ص ۳۴۵)

معدوم شے ہے، یا نہیں؟

معتزلہ کے نزدیک معدوم شے ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک معدوم شے نہیں؛ کیونکہ شے اسے کہتے ہیں جو موجود ہو۔ (أصول الدين، ص ۲۲۱)

معتزلہ کو معدوم کے شے ہونے کا شبہ اس لیے پیدا ہوا کہ انھوں نے موجود ذہنی و موجود خارجی میں تمیز نہیں کی؛ چنانچہ انھوں نے بعض ان نصوص سے جو وجود ذہنی پر دلالت کرتے ہیں، وجود خارجی پر استدلال کیا ہے۔

معتزلہ کے نزدیک معدوم کے شے ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

پہلی دلیل:

﴿إِنَّ زَلْـزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ﴾. (الحج: ۱) قیامت کا زلزلہ عظیم شے ہے۔ اور قیامت کا زلزلہ فی الحال معدوم ہے اور اس کو شے سے تعبیر کیا گیا ہے۔

جواب: (۱) زلزلۂ قیامت کو شے باعتبار مایئول کہا گیا ہے، جیسے: " لقنوا موتاكم لا إله إلا الله". (صحيح مسلم، رقم: ۹۱۶) تلقین قریب المرگ زندوں کو کی جاتی ہے، نہ کہ مردوں کو۔ اور جیسے: ﴿إِنِّي

أَرٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾. (يوسف:٣٦) میں باعتبار مایئول خمر کا اطلاق کیا گیا ہے۔

(۲) یا جیسے: "يُنفَخُ في الصُّور" کو﴿نُفِخ في الصُّور﴾. (المؤمنون:١٠١) سے تعبیر کیا گیا اس کے یقینی وجود کو دلوں میں راسخ کرنے کے لیے یہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے، گویا یقینی ہونے کے سبب غیر شے شے بن گئی۔

(۳) یا مبالغۃً کہا کہ یہاں غیر شے بھی شے کی طرح یقینی وجود رکھتی ہے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل:

﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (البقرة:٢٠) اللہ تعالیٰ ہر شے کی ایجاد پر قادر ہے، یعنی شے معدوم کی ایجاد پر قادر ہے۔ اور یہاں معدوم کا معنی اس لیے ہے کہ اگر شے سے شے موجود مراد لیا جائے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی۔

جواب: (۱) باعتبار مایئول کہا گیا؛ (۲) یقینی ہونے کے سبب کہا گیا؛ (۳) مبالغۃً کہا گیا؛ (۴) منطقی جواب یہ ہے کہ "إنَّ اللّٰه قادر علی إيجاد شيءٍ موجودٌ بهٰذا الإيجاد، ليس موجودًا بالإيجاد السابق".

معتزلہ کی تیسری دلیل:

﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْیْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الكهف:٢٣-٢٤) جو شے معدوم مقید بالغد ہے وہ فی الحال تو موجود نہیں ہے؛ بلکہ معدوم ہے اور اس کو شے سے تعبیر فرمایا۔

جواب: ﴿وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَاْیْءٍ﴾ یہاں شے الموجود في المستقبل کو کہا گیا ہے باعتبار مایئول، یعنی آئندہ زمانے میں جو شے موجود ہوگی، چاہے وہ بالفعل موجود ہو، یا نہ ہو۔

معتزلہ کی چوتھی دلیل:

﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ﴾. (الحجر:٢١) ہر چیز کے خزانے ہمارے یہاں ہیں۔ أي: وإنْ من شيء معدوم؛ اس لیے کہ ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ جبرئیل علیہ السلام اس شے کے خزانے لے کر زمین پر نازل ہوتے ہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ﴿مَا نُنَزِّلُهُ﴾ أي: ما نُنشِئه إلّا بقدر معلوم.

جواب: اس کے یقینی ہونے میں مبالغہ مقصود ہے، یا باعتبار مایئول مراد ہے۔ (راجع لدلائل المعتزلة والرد عليهم: حجج القرآن، ص٨٢. ومفاتيح الغيب، الحج:١-٢، ويٰس: ٨٣. وأصول الدين للبزدوي، ص٢٢١-٢٢٢. والنبراس، ص٣٤٥)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: معدوم پر شے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ہر موجود پر شے کا اطلاق صحیح ہے حتیٰ کہ اللہ

تعالیٰ پر بھی ایک اعتبار سے شے کا اطلاق صحیح ہے، جیسے: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ﴾. (الأنعام: ۱۹) شے کے جواب میں لفظ اللہ آیا ہے جو بمعنی شائي ہے، اور جب "شيء" غیر اللہ کے لیے استعمال ہو تو بمعنی مشيء، یعنی مفعول کا معنی مراد ہوتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (البقرة: ۲۰) یہاں شے کا اطلاق مشيء کے معنی میں ہے، خود اللہ تعالیٰ کی ذات اس دائرۂ قدرت میں داخل نہیں کہ وہ موصوف بالقدرۃ ہے اور اس کو کوئی چیز محیط نہیں ہو سکتی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾. (مريم: ۶۷) أي: كان معدومًا ولم يك شيئًا، أي: لم يكن موجودًا.

(۲) ﴿هَلْ أَتٰى عَلَى الْإِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُوْرًا﴾. (الإنسان: ۱) أي: لم يكن موجودًا مذكورًا.

عقلی دلیل: اہل لغت کا اتفاق ہے کہ "الموجود شيء، والمعدوم ليس بشيءٍ. أي: لا شيء".

اشکال: محی الدین درویش نے اعراب القرآن میں اس آیت کریمہ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهٗٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾. (یس: ۸۲) کے ذیل میں لکھا ہے کہ یہ خطاب موجود کو ہے، یا معدوم کو؟ اگر موجود کو ہے، تو تحصیل حاصل ہے، اور اگر معدوم کو ہے، تو معدوم خطاب کا اہل نہیں۔ (إعراب القرآن ۵/۳۰۳)

جواب: (۱) كُنْ کا خطاب موجود علمی (یعنی اللہ تعالیٰ جس چیز کو معدوم سے موجود کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے) اور معدوم خارجی کو ہے۔ (تفسير القاسمي ۱/۳۸۳-۳۸۵)

(۲) ﴿كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ میں كُن خطاب کا لفظ نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے سرعۃ الظہور سے کنایہ ہے۔ قال أبو السعود في تفسيره: "إن ذلك عبارة عن سرعة التكوين سواء كان الكائن من عالم الأمر، أو من عالم الخلق". (تفسير أبي السعود ۵/۱۹۲. وإعراب القرآن لمحيي الدين درويش ۵/۳۰۳. وانظر: لدلائل أهل السنة: حجج القرآن، ص ۸۲. والانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ۱/۱۲۱. وأصول الدين، ص ۲۲۱)

معدوم شے کی رؤیت ہو سکتی ہے، یا نہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک شرائطِ رؤیت کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے معدوم شے کی رؤیت

نہیں ہوسکتی ہے۔

رؤیت کی شرائط:

(۱) كون المرئي في جهة المقابلة وفي المقابلة. یعنی مرئی مقابلے میں اور سامنے پایا جائے۔

(۲) ثبوت المسافة. وهٰهنا ليست المسافة في المعدوم لا قريبًا ولا بعيدًا.

(۳) اتصال الشعاع من الباصرة. آنکھوں سے شعاعوں کا اتصال ہو؛ تاکہ دیکھ سکے۔

یہ رؤیت عادیہ کی شرائط ہیں۔ظاہری رؤیت کے لیے ضروری شرط اس کا موجود ہونا ہے؛ اگر موجود نہ ہو تو مرئی نہیں۔

معدوم مرئی للہ ہے یا نہیں؟

ایک عجیب سا اختلاف اس میں بھی ہے کہ معدوم مرئی للہ ہے یا نہیں؟

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: المعدوم ليس بمرئيٍّ لِلّٰه تعالٰى. اور یہی ناظمؒ کی مراد ہے۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں: ''والمعنى ليس المعدوم مرئيًّا للّٰه تعالى ولا شيئا''. (ضوء المعالي، ص ١٥٤. وانظر: نخبة اللآلي. ودرج المعالي، ص ١٥٥ مع حاشية الشيخ مجدي غسان معروف).

اس لیے کہ رویت کا تعلق موجود کے ساتھ ہوتا ہے، ہاں اللہ کے علم میں ضرور ہے۔ المعدوم مرئيٌّ لِلّٰه تعالٰى رؤيةً عِلميةً، وليس مرئيًّا باعتبار الخارج والوقوع والوجود.

معتزلہ وغیرہ کے اس قسم کے مسائل کو دیکھتے ہوئے بعض مشائخ نے تاسفاً کہا: ''ويل للمتكلمين تمندلوا بذات اللّٰه وصفاته''.

رؤیتِ مخلوق کے بارے میں افلاطون کا کہنا ہے: ''الرؤية تكون بخروج شعاع البصر''.

اور ارسطو کا کہنا ہے: ''الرؤية تكون بانطباع صورة المرئي في الباصرة''.

دراصل دونوں باتیں صحیح ہیں، جب تک خروج شعاع نہ ہو اس وقت تک رؤیت نہیں ہوسکتی، اور اسی طرح جب تک مرئی کی صورت قوتِ باصرہ اور ذہن میں منقش نہ ہو اس وقت تک رؤیت نہیں ہوسکتی۔ تو ایک نے ابتدا کو بیان کیا اور دوسرے نے انتہا اور رؤیت کی تکمیل کو بیان کیا۔

رؤیت کی اقسام:

(۱) رؤیت بصری: آنکھ سے دیکھنا۔

(۲) رؤیت حلمی: خواب میں دیکھنا۔

(۳) رؤیت علمی: کسی چیز کا علم میں ہونا۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہو یا کسی اور کے علم میں، جیسے مہدی کا آنا، دجال کا آنا، ابھی معدوم ہے؛ مگر سب کے علم میں ہے؛ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی خبر دی ہے۔

شعر میں رؤیت سے مراد رؤیتِ بصری ہے۔

لفظ فقہ کے چند معانی:

لفظ فقہ چند معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے:

(۱) **الدليل**؛ (۲) **فهم غرض المتكلم**؛ (۳) **إتقان العلم و العمل**. علم وعمل کی مضبوطی؛ (۴) **العلم العميق**؛ (۵) **العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيلية**. (۱)

شعر میں **لفقهٍ** کا ترجمہ ہے: اس دلیل کی مانند جو چاند کی طرح روشن ہے۔

يُمن: سعادت، برکت، اور زیادتی وکثرت خیر کے معنی میں آتا ہے۔

هلال: پہلی تاریخ سے ۳ تک اور بعض نے پہلی سے ۷ تاریخ تک کے چاند کو هلال کہا ہے۔ یہاں **هلال** قمر کے معنی میں ہے؛ لیکن وزن شعری کے سبب **قمر** کے بجائے **هلال** کہا گیا ہے۔

تو **اب في يمن الهلال** کا معنی ہوگا: **في مثل بركة القمر**. ہلال قمر سے بدر بن گیا اور بدر بالکل ظاہر اور کھلا ہوا ہوتا ہے۔ اسی طرح معدوم کا مرئی اور شے نہ ہونا چودھویں کے چاند کی طرح بالکل ظاہر ہے۔

معدوم کی اقسام:

معدوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) **ممكن الوجود**؛ (۲) **ممتنع الوجود**.

یہاں شعر میں ممکن الوجود مراد ہے۔ اور یہ معدوم جو ممکن الوجود ہے نہ تو مرئی ہے، نہ شے ہے، نہ ثابت ہے اور نہ ہی قابل رؤیت ہے۔

معدوم کی دوسری قسم ممتنع الوجود ہے۔ اس کے غیر مرئی اور غیر شے ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

معتزلہ کا اختلاف صرف ممکن الوجود میں ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ممتنع الوجود کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا تعلق نہیں ہے؛ کیونکہ قدرت کے تحت ہونے سے مقدور یعنی ممکن بن جائے گا، اور غیر ممکن کے ممکن بن جانے

---

(۱) قال في المصباح المنير: "الفقه: فهم الشيء. قال ابن فارس: وكل علم لشيء فهو فقه، والفقه على لسان حملة الشرع علم خاص".

وفي التعريفات: "الفقه: هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه، وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. وقيل: هو الإصابة والوقوف على المعنى الذي يتعلق به الحكم وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل، ولهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيها؛ لأنه لا يخفى عليه شيء".

سے اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے، جو باطل ہے۔

متکلمین کہتے ہیں: العجز في جانب المقدور دون القادر. یعنی جو ممتنع الوجود ہے اس کا قدرت سے تعلق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عجز اور نااہلیت ممتنع الوجود کے مقدور نہ ہونے میں ہے، عجز کی نسبت قادر کی جانب نہیں۔

اس لیے ممتنع الوجود کے بارے میں جو ہمارے حضرات کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ تعلقِ قدرت اور تعلقِ علم بھی نہیں ہے۔ اس کے اسم کا علم ہے، اس کی بنائی ہوئی فرضی شکل کا علم ہے، مگر حقیقت کا علم نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر اس کی حقیقت کا علم ہو تو اس کی حقیقت ہوگی، اور اگر اس کی حقیقت ہوگی تو ممکن ہوگی، پھر تو وہ بیک وقت ممتنع بھی ہو جائے گا اور ممکن بھی، جو محال ہے؛ اس لیے قرآن میں آیا ہے: ﴿وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوْهُمْ أَمْ تُنَبِّئُوْنَهٗ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ﴾. (الرعد: ۳۳) کیا تم نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسی چیزیں شریک ٹھہرائیں جس کو وہ شریک ہونے کی حیثیت سے نہیں جانتے؛ اگرچہ ان کو صنم اور تمثال ہونے کی حیثیت سے جانتے ہیں۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ شریک باری تعالیٰ ممتنع الوجود ہے، یعنی اس کے اندر وجود کی اہلیت و قدرت ہی نہیں۔ فارسی کا شعر ہے:

نقصان ز عاقل ست وگرنہ علی الدوام ❁ فیض عنایتش ہمہ کس را برابر است

یعنی اللہ کی رحمت کا فیض سب کے لیے برابر ہے، قبول کرنے والے کی طرف سے نقصان ہے۔

بارش کی خوبی سے کسی کو انکار نہیں؛ البتہ بارش سے مستفید اچھی زمین ہوتی ہے، بنجر اور پتھریلی زمین میں زراعت اس لیے نہیں ہو سکتی کہ وہ زراعت کے قابل ہی نہیں۔ شیخ سعدیؒ فرماتے ہیں:

باراں کہ در لطافتِ طبعش خلاف نیست ❁ در باغ لالہ روید و در شورہ بوم خس

زمانہ قدیم کے فلاسفہ اور زمانہ حال کے دہریوں کے بعض عجیب اشکالات:

زمانہ قدیم کے فلاسفہ اور زمانہ حال کے دہریہ بعض عجیب اشکالات کرتے ہیں، مثلاً:

(۱) هل يستطيع اللّٰهُ أن يخلق إلٰهاً آخر؟ اگر نہیں، تو خالق نہ ہوا؛ بلکہ عاجز ہوا۔ اور اگر کر سکتا ہے، تو اللہ کا شریک ہوا۔

جواب: یہ سوال ہی غلط ہے؛ کیونکہ اس سوال کا خلاصہ یہ ہوا کہ: هل يستطيع اللّٰهُ أن يخلق خالقًا مخلوقًا، اور اس کا مطلب تو یہی نکلتا ہے اس کی مثل جو ممتنع ہے وہ وجود میں آ جائے؛ جبکہ اس کی مثل تو ہے ہی نہیں؛ ورنہ ممتنع ممکن ہوگا۔ اور اگر بالفرض والمحال وہ بنا بھی دے تو کم از کم حادث تو ضرور ہوگا اور حادث الٰہ اور

خدا نہیں ہوسکتا ہے۔اور یہ تو ایسا ہے جیسے: أنت أنت، وأنت لست أنت.

اور اس کی مثال ایسی ہے کہ آپ سے کوئی کہے کہ آپ کا پروفیسر خوشخطی میں ایک ایسا جملہ لکھے جس کو وہ خود نہ پڑھ سکے۔ اگر نہیں لکھ سکتا، تو عاجز بن گیا، تو پروفیسر کہاں! اور اگر لکھ سکتا ہے تو جاہل بن گیا کہ لکھ سکتا ہے؛ لیکن پڑھ نہیں سکتا۔ تو جس طرح یہ سوال غلط ہے، اسی طرح وہ سوال بھی غلط ہے۔ ایسے سوالات مہمل اور اجتماعِ نقیضین پر مشتمل ہوتے ہیں۔

اور اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جب آپ نے کہا: اللّٰه تبارك وتعالى يستطيع أن يخلق إلٰها آخر. تو معلوم ہوا کہ دوسرا الٰہ مخلوق ہوگا، اور جب وہ مخلوق ہے، تو پھر اس پر الٰہ کا اطلاق صحیح نہیں؛ کیونکہ الٰہ خالق ہے، مخلوق نہیں ہوسکتا؛ ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا، جو باطل ہے۔

(۲) یا یہ سوال کہ هل يستطيع أن يخلق حجرًا لا يرفعه؟ کیا اللہ تعالیٰ ایسا پتھر پیدا کرسکتا ہے جس کو وہ خود اٹھا نہ سکے؟ اگر پیدا نہیں کرسکتا، تو خالق نہیں؛ بلکہ عاجز ہوا، اور اگر پیدا کیا اور اٹھا نہیں سکتا تو بھی عاجز ہے۔

جواب: یہ سوال بھی غلط ہے؛ اس لیے کہ پتھر اللہ کی مخلوق ہے، اور جو مخلوق ہو وہ ممکن ہے، اور اللہ تعالیٰ کا نہ اٹھا سکنا حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، یہ غیر ممکن ہے، تو گویا آپ نے یہ کہا: هل يستطيع اللّٰهُ أن يخلق حجرًا ممكنًا وغيرَ ممكنٍ.

(۳) یا یہ سوال کہ هل يستطيع أن يعدم ذاته وأن يفنى؟ اگر فنا کرسکتا ہے تو قابلِ فنا ہوا، اور اگر نہیں فنا کرسکتا ہے، تو عاجز ہوا۔

جواب: یہ سوال بھی غلط ہے۔ یہ سوال ایسا ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ قابلِ عدم بھی ہے اور قابلِ عدم نہیں بھی ہے۔ یہ بھی اجتماعِ نقیضین ہے، جو باطل ہے۔ أي: يكون اللّٰه واجب الوجود لكونه إلهًا حقًّا، ويكون ممكن الوجود لكونه محل الأعدام. وهذا اجتماع النقيضين.

﴿۵۰﴾

وَغَيْـرَانِ الْمُكَوَّنُ لَا كَشَيْءٍ
مَـعَ التَّكْوِيْنِ خُذْهُ لِاكْتِحَالِ

ترجمہ: مکوَّن اور تکوین الگ الگ چیزیں ہیں، ایک چیز نہیں۔ اس فرق کو اپنی عقل کے لیے سرمہ بنالو۔

مکوَّن: جس کو موجود کہا جائے۔

التكوين: إيجاد شيء مسبوق بالمادة. (التعريفات، ص ۲۹. وانظر: دستور العلماء ۱/ ۲۳۵).

غيران: أي: التكوين غير المكوّن(عند الماتريدية). یعنی الگ الگ ہیں۔ غیر صفت ہے استثنا میں مستعمل ہے، جیسے إلا استثنا ہے اور کبھی کبھی صفت میں استعمال ہوتا ہے۔

اور **لا كشيء** :درمیان میں جملہ ہے۔ **أي: ليسا كشيء واحد.** یہ دونوں شے واحد کی طرح نہیں ہیں۔ **كشيء** خبر ہے، **هما** مبتدا ہے، اور مجموعہ **لا كشيء** جملہ **غيران** کے لیے صفت، یا تاکید ہے۔ شعر یوں بن جائے گا: **المكون مع التكوين متغائران، لا كشيء واحد.**[1]

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: "**خذه**" **أي: ما قلتُ من التغائر "لاكتحال" أي: ليكون كُحلًا لعين البصيرة.**

اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ حقیقیہ:

اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ حقیقیہ سات ہیں:

(۱) حیات؛ (۲) سمع؛ (۳) بصر؛ (۴) قدرت؛ (۵) ارادہ؛ (۶) کلام؛ (۷) علم۔

ان صفات کو بندہ عاجز نے اس شعر میں جمع کیا ہے:

موصوف رب ہے علم سے، قدرت بھی تام ہے ❁ سمع و بصر، حیات، ارادہ، کلام ہے

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: "غيران" خبر مقدم، "والمكون مع التكوين" مبتدأ مؤخر، وفصل بينهما بالجملة المحذوفة المبتدأ الواقعة صفة لِـ "غيران"، أو تأكيدًا له، أو خبر بعد خبر، أي: لاهما كشيء واحد على ما فيه من التسامح في التركيب لضرورة الوزن... و"خذه" فعل أمر، والهاء مفعوله راجع لمقدر، أي: خذ هذا الكلام أو هذا التقرير أو نحو ذلك، و"لاكتحال" متعلق بـ "خذ" واسقطت همزته تخفيفًا.

تکوین عین مکون ہے، یا غیر مکون؟

صفت تکوین میں اختلاف ہے، اشاعرہ کے نزدیک: **التکوین عین المکوَّن (الإیجاد عین الموجود)**. اور ماتریدیہ کے نزدیک: **التکوین غیر المکوَّن (الإیجاد غیر الموجود)**.

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں: اشاعرہ اتنے سیدھے بھی نہیں کہ وہ کہیں کہ **التکوین عین المکوَّن. یا الإیجاد عین الموجود**. یعنی ایجاد (جو سبب ہے) اور موجود کو ایک شے قرار دیں؛ کیونکہ یہ بالکل واضح بات ہے کہ **الفعل غیر المفعول**. فعل الگ اور مفعول الگ ہے، اسی طرح ایجاد الگ اور موجود الگ ہے۔ ایک آدمی کام کرتا ہے تو کام الگ اور اس کام کے نتیجے میں جو چیز پیدا ہوتی ہے وہ الگ ہے۔

علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ: **الفاعِل إذا أوجَد فعلاً لم یُوجَد في الخارج إلا الفاعِل والمفعول، أي: المُوجِد والمَوجُود**. ایجاد جو فعل تھا وہ ایک نسبت اعتباری کا نام ہے، جیسے: **زیدٌ قائمٌ** میں زید کے ساتھ قیام کی نسبت امر اعتباری ہے۔ اشعریہ کے قول: "**الخلق مخلوق**" کا مطلب یہ نہیں کہ خلق اور تخلیق دونوں ایک ہیں؛ بلکہ انھوں نے خلق کے لغوی معنی کی تفسیر کی ہے کہ خلق کے دو معنی ہیں: ۱-تخلیق، ۲-مخلوق۔ (شرح العقائد، ص ۱۱۹-۱۲۴. ولخَّصه الملا علي القاري في ضوء المعالي، ص ۱۵۶)

اشعریہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان سات صفات حقیقیہ کا مان لینا ضروری ہے اور ایجاد و تکوین مستقل صفت نہیں، اور اس صفت کی ضرورت اس لیے نہیں کہ ارادہ وقدرت کے ساتھ تکوین کا عمل خود بخود آجاتا ہے۔

ماتریدیہ کے نزدیک ارادہ **ما به الترجیح** کو کہتے ہیں یعنی ارادے کے ذریعے سے ترک یا فعل میں سے کسی کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قدرت: **ما یصح به الشيء**، اور تکوین **المؤثِّر في الفعل والعمل** کا نام ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ کوئی فعل چاہتے ہیں تو پہلے ترجیح کا مرحلہ ہے کہ یہ فعل ہوگا، اور پھر اس کی قدرت کا تعلق فعل سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کا وجود میں آنا ممکن ہوتا ہے، اور اس کے بعد ایجاد و تکوین کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور ایجاد و تکوین کی تاثیر سے وہ شے وجود میں آتی ہے۔ ایجاد مبدأ کے اعتبار سے ایک ہے اور جتنی اشیا میں تاثیر کا تعلق ہوگا اس اعتبار سے اس کے متعلقات الگ الگ ہیں، گویا ایجاد کی تاثیر کی شاخیں کثیر ہوں گی، مثلاً: اگر ایجاد کا تعلق حیات سے ہے تو اِحیاء، رزق سے ہے تو ترزیق، اور اگر تعلق موت سے ہے تو اِماتت ہے، گویا صفتِ ایجاد وصفتِ تکوین خلق کی طرح اللہ کی صفات میں سے ہیں۔(۱)

---

(۱) قال في النبراس: "اعلم أن أهل السنة اختلفوا في التکوین علی ثلاثة أقوال:

أحدها: قول الأشعریة: أن الصفات الحقیقیة سبعٌ: الحیاة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والکلام.

وأما التکوین فمعنی إضافي حادث راجع إلی القدرة والإرادة، فإنه إذا تعلق الإرادة بوجود شيء أخرجه القدرة من العدم إلی الوجود، فهذا الإخراج هو الذي یزعمونه تکویناً، ومن ادَّعَی أنَّ وجود الحادث یحتاج إلی صفة ثالثة فعلیه البرهان. =

اور تکوین اور مکوّن کو متحد اور عین قرار دینا ایسا ہے جیسے ہم کہیں: السبب عین المسبّب۔ اور تکوین اگر نسبت ہے جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں، تو نسبت عرف میں مبتدا و خبر کا غیر ہوتی ہے، عین نہیں ہوتی۔

خلاصہ: تکوین کا مطلب اگر مبدأ الاخراج، مبدأ الخلق اور مبدأ الایجاد ہے، تو جیسے مبدأ الکلام قدیم ہے، اسی طرح مبدأ الخلق والایجاد بھی قدیم ہے۔ اور قدیم کا مطلب یہ ہے کہ یہ صفات حقیقیہ ذات الاضافہ میں سے ہیں جو صفات الذات ہیں۔

صفات ذات اور صفات افعال کی تعریف:

معتزلہ کے نزدیک:

صفات الذات: جن صفات میں اثبات ونفی جاری نہیں ہوتے، جیسے علم ہے، یعلم آتا ہے، لا یعلم نہیں کہہ سکتے۔

صفات الافعال: جن میں اثبات ونفی جاری ہوتے ہیں، جیسے: **كلّمه الله** اور **لا يكلّم الله**.

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک:

صفات الذات: وہ صفات ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ عزوجل کی ذات متصف نہ ہو، جیسے: کلام کے مقابلہ میں خرس یعنی گونگا ہونا، اور حیات کے مقابلے میں موت ہے۔

صفات الافعال: وہ صفات ہیں جن کی ضد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متّصف کیا جائے، مثلاً: کسی سے راضی ہونا، یا ناراض ہونا۔

یا صفاتِ ذات: **"ما لا يخلو عنه الذات"** کو کہتے ہیں، اور صفاتِ افعال: **"ما يخلو عنه الذات"** کو کہتے ہیں۔ (۱)

= ثانيها: قول الإمام أبي منصور الماتريدي وأتباعه كالمصنف رحمه الله: أن التكوين صفة ثامنة؛ لأن القدرة صفة مصحِّحَةٌ لصدور المقدور، والإرادة صفة مرجِّحَةٌ لصدوره، والتكوين صفة مؤثِّرَةٌ، ولها أسماء بحسب متعلقاتها، فإنْ تعلقتْ بالرِّزق فترزيق، أو بالحياة فإحياءٌ، وقِسْ عليه.

ثالثها: قول بعض أئمة ماوراء النهر: أن الترزيق والإحياء ونحوهما صفات حقيقيةٌ وليس رجوعها إلى صفة واحدة، فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر، وهو مذهب بعض الصوفية". (النبراس، ص۱۵۳)

(۱) قال الملا علي القاري: "عند المعتزلة: ما جرى فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال: خلق لفلان ولد، ولم يخلق لفلان. وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال: لم يعلم.

وعند الأشعرية: ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت. وما لا يلزم من نفيه =

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے یا نہیں؟:

اس پر ایک اور مسئلہ مبنی ہے۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں: حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہے، اور ہم اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ جو چیز حادث ہے جب وہ ختم ہوتی ہے تو دوسری چیز اس کی جگہ لے لیتی ہے، پھر جب وہ ختم ہوئی تو تیسری چیز اس کی جگہ آ جاتی ہے، اس کو حوادث کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فلاں سے راضی ہوا، پھر کسی معصیت کے سبب اس پر ناراض ہوا، تو کبھی رضا اور کبھی غضب پایا گیا۔ نیز جو وصف مسبوق بالعدم ہے وہ حادث ہوتا ہے، نہ کہ قدیم۔

جواب: اللہ تعالیٰ کی صفات جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں وہ سب صفاتِ جمال و کمال اور لازوال ہیں، اور لازوال زوال کو قبول نہیں کرتا، نیز اللہ تعالیٰ سے ان کا سلب محال ہے۔

لیکن یہ بھی نزاع لفظی ہے؛ کیونکہ اگر صفاتِ الٰہی سے صفات الذات مراد لیں یا صفات حقیقیہ جیسے علم الٰہی، حیات وارادہ وغیرہ مراد لیں، تو یہ تمام صفات صفاتِ ذاتیہ قدیمہ اور لم یزل ولا یزال ہیں۔ اور اگر صفات سے مراد صفاتِ افعال جیسے اِحیاء اور اِماتت وغیرہ مراد ہوں، تو وہ ایک کے بجائے دوسری اور دوسری کے بجائے تیسری صفات آسکتی ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی طرف ان کے تعلق کی نسبت ہے؛ اس لیے اسے تعلق حادث کہنا صحیح ہے؛ لیکن قیام حادث کہنا مناسب نہیں۔

متکلمین اس مسئلے کے چار دلائل پیش فرماتے ہیں:

(١) الحدوث عيب، فقيام الحادث بالله قيام العيب.

(٢) لو قام به الحادث يلزم التغير في ذاته.

(٣) ولأن الحدوث والحادث إن كان عيبًا يجب عنه التنزيه، وإن كان كمالًا فكيف خلا عنه الله تعالى قبل حدوثه.

(٤) وصفاته أزلية كمالية، فلو اتصف بالحادث يلزم وجود الحادث في الأزل، فلم يكن حادثًا. والله اعلم.

شعر نمبر ٦ میں میں اس مسئلے پر بحث گزر چکی ہے۔ نیز علامہ بہاء الدین عبد الوہاب بن عبد الرحمٰن شافعی کا رسالہ: "الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أوّل لها" بھی قابل دید ہے، جو شیخ سعید فودہ کی تحقیق کے ساتھ چھپ چکا ہے۔

= نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه.

وعند الماتريدية: إن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم. وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب". (منهج الروض الأزهر، ص ٨٢)

وقد مرَّ هذا البحث في الشعر السادس فراجعه إنْ شئت.

(۵۱)

وَ إِنَّ السُّحْتَ رِزْقٌ مِثْلُ حِلٍّ
وَ إِنْ یَکْرَہْ مَقَالِي کُلُّ قَالِي

ترجمہ: اور بیشک حرام بھی حلال کی طرح رزق ہے؛ اگر چہ میری بات کو ہر عداوت والا اور معاند نا گوار سمجھے۔

رزق کی مختلف تعریفات:

(۱) ما ساقه اللّٰه تعالَى إلى الحيوان ليأكل أو يشرب.

(۲) كلُّ ما ينتفع به الحيُّ بالتغذي وغيره.

رزق کی اس تفسیر میں مال اور اہل وعیال سب داخل ہیں۔ قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾.(البقرة:۳)

(۳) اہل السنۃ والجماعۃ نے رزق کی یہ تعریف بھی کی ہے: ما مكَّن اللّٰهُ تعالَى الحيوانَ للانتفاع.

(۴) معتزلہ کے نزدیک رزق کی تعریف: ما ينتفع به وليس للغير المنع منه. (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۸٤) وقيل: الرزق ما لا يمنع الشرع عن الانتفاع به.(۱)

مقال: مصدر میمی، قول کے معنی میں ہے۔

---

(۱) قال في شرح العقائد : "لأن الرزق اسم لما يسوقه اللّٰه تعالى إلى الحيوان فيأكله". (ص۱۵۳)

وفي النبراس: "واعلم أن للأشاعرة في تفسير الرزق أقوالًا... فأحدها: أنه كل ما انتفع به حيٌّ سواء كانت بالتغذي أو غيره". (ص۱۹۷)

وقال في كشاف اصطلاحات الفنون: "الرزق عند الأشاعرة: ما ساقه اللّٰه تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالتغذي أو غيره مباحًا كان أو حرامًا. وهذا أولى من تفسيرهم بما انتفع به حيٌّ سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحًا كان أو حرامًا لخلو هذا التفسير من معنى الإضافة إلى اللّٰه تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق، فالتعريف الأول هو المعول عليه عندهم". (۸۵۸/۱)

وقال البيجوري: "والرزق بمعنى الشيء المرزوق، عند أهل السنة: ما ساقه اللّٰه إلى الحيوان فانتفع به بالفعل". (تحفة المريد، ص۳۱۲)

وفي شرح العقائد: "وعند المعتزلة الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه تارةً بمملوك يأكله المالك، وتارةً بما لا يمنع من الانتفاع به شرعًا، وذلك لا يكون إلا حلالًا". (ص۱۵۳)

لفظ "کل" کی اقسام:

کلّ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) کل افرادی: جو بمعنی کُلُّ فرد ہو، جیسے: کل إنسان جسم.

(۲) کل مجموعی: ما یشمل جمیع الأفراد، جیسے: کل إنسان لا یسعه هذه الدار.

(۳) کل کلی: ما یکون بمعنی الحقیقة، جیسے: الإنسان نوع، یعنی: حقیقة الإنسان نوعٌ. (راجع: کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/ ۱۳۷۰. ودستور العلماء ۳/ ۹۸. وسلم العلوم في المنطق)

قالي: دشمنی کرنا؛ قال اللّٰه تعالی: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰی﴾. (الضحی:۳)

شاعر کہتا ہے:

فَوَاللّٰهِ ما فارَقْتُكم قَالِيًا لَكُم ۞ وَلٰكِنَّ ما يُقْضَى فَسَوْفَ يَكُونُ

(تاج العروس ۷/ ۴۲۰)

معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص۷۸۷) ناظم رحمہ اللہ معتزلہ کی تردید کے لیے یہ شعر لائے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک حرام کے رزق نہ ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

پہلی دلیل:

﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾. (البقرة:۳) صغریٰ: الرزق منفَق؛ کبریٰ: والمنفَق حلال؛ نتیجہ: فالرزق حلال.

جواب: (۱) آیت کریمہ میں حلال کو رزق قرار دیا ہے، یہ حلال کے اکرام وتشریف کے لیے ہے؛ اگرچہ حرام بھی رزق ہے۔ یہ ایسا ہے، جیسے اللّٰہ خالقُ کلِّ شيء، خالق السمٰوات والأرض والعرش والکرسي، اور سوئے ادب کے اندیشہ سے خالق الخنزیر نہیں کہتے؛ اگرچہ وہ بھی من جملہ خلق میں سے ایک مخلوق ہے۔ معلوم ہوا کہ کبھی نسبت تشریفی ہوتی ہے، اور کبھی ترکِ نسبت میں بھی مقصود ادب اور اکرام ہوتا ہے، اس نسبت کو ذکر کرنا بے ادبی سمجھی جاتی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ﴾. (الدهر:٦) آیت کریمہ میں جنتیوں کو عباد اللہ تشریفاً فرمایا گیا ہے؛ اگرچہ کفار بھی عباد میں داخل ہیں، گو وہ اپنا عبد ہونا غیر کے لیے ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی حلال کو رزق تشریفاً کہا گیا ہے۔

(۲) آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے حلال کو خرچ کرنے کا حکم دیا ہے اور حرام سے رزق ہونے کی نفی نہیں کی ہے۔

دوسری دلیل:

﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ مَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَّحَلٰلًا﴾. (يونس: ٥٩) یعنی ہم نے تو رزق کو حلال بنایا اور تم اس کو حرام اور حلال میں تقسیم کرتے ہو، مثلاً: بحیرہ، سائبہ اور وصیلہ وغیرہ کو حرام سمجھتے ہو۔

جواب: اللہ تعالیٰ کا رزق حلال کی نسبت اپنی ذات کی طرف فرمانا تشریفاً ہے۔ آیت کریمہ میں حرام کے رزق نہ ہونے کی تصریح نہیں ہے۔

تیسری دلیل:

رزق اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے، قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾ (البقرة:٣) والحرام لا يُنسَب إلى الله تعالَى.

جواب: حرام کی نسبت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) المنسوب إلى الله تعالَى خلقًا؛ (۲) المنسوب إلى العبد كسبًا.

خلق میں تو کوئی قباحت نہیں؛ البتہ کسبِ حرام قابلِ مذمت ہے، جیسے کفر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف خلقاً ہو تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی؛ البتہ خرابی اس سے متصف ہونے میں ہے۔ یا جیسے: بندوق کا بنانا قبیح نہیں؛ مگر اس کا غلط استعمال مذموم ہے۔ (انظر لدلائل المعتزلة وجوابها: مفاتيح الغيب ٢/٣٣-٣٤، البقرة:٣. وروح المعاني ١/٣٦٠-٣٦٢، البقرة:٣. والنبراس، ص١٩٧.)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک حرام پر بھی رزق کا اطلاق ہوتا ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾. (هود:٦) ایصال رزق اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لیا ہے؛ اگر حرام رزق نہ ہو، تو جو آدمی ساری عمر حرام کھاتا رہا تو وہ (العیاذ باللہ) غیر مرزوق ہوگا۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيُّها الناس اتقوا الله وأجملوا في الطلب، فإنَّ نفسًا لن تموت حتّى تستوفِيَ رِزقَها وإنْ أبطأَ عنها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، خُذُوا ما حَلَّ ودعوا ما حَرُمَ". (سنن ابن ماجه، رقم: ٢١٤٤. وصحيح ابن حبان، رقم: ٣٢٣٩ و٣٢٤١. وهو حديث صحيح)

اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "إن أحدكم لن يموت حتى يستكمل رزقَه، فلا تستبطئوا الرزقَ، واتقوا الله أيها الناس، وأجملوا في الطلب، خُذوا ما حلَّ ودعوا ما حرم". (المستدرك للحاكم، رقم: ٢١٣٥. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے رزق کی تکمیل سے پہلے نہیں مرے گا؛ اس لیے اپنے رزق کو مؤخر مت سمجھو، وہ اپنے وقت پر آئے گا، یا رزق کی طلب میں سستی مت کرو۔ اللہ سے ڈرو اور رزق کی طلب میں اعتدال اور درمیانہ روی اختیار کرو۔ اور رزق میں سے حلال کو لو اور اللہ تعالی کے حرام کئے ہوئے رزق کو چھوڑ دو۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ حرام بھی رزق ہے۔

آیت کریمہ: ﴿وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ﴾ (الواقعة: ٨٢) (یعنی تم نے کلام اللہ کی تکذیب کو جو کہ حرام ہے اپنا رزق بنالیا؛ حالانکہ اس سے تم کو بچنا لازم تھا۔) سے معلوم ہوا کہ حرام کو بھی رزق کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر یوں کہیں کہ رزق کا اختلاف تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے، تو پھر نزاع لفظی ہوگا۔

حدیث عمرو بن قرہ کی مختصر تحقیق:

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل کے ذیل میں تفسیر بیضاوی میں عمرو بن قرہ کی حدیث کے ایک ٹکڑے کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "وتمسَّكوا لشموله الرزقَ له بقول صلى الله عليه وسلم في حديث عمرو بن قرة "لقد رزَقك الله طيبًا فاخترتَ ما حرَّم الله عليك مِن رزقه مكانَ ما أحلَّ اللّٰهُ لك من حلاله". (تفسير البيضاوي، ص٩، ط:دار الفكر)

مکمل حدیث یہ ہے: صفوان بن امیہ فرماتے ہیں: "كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءَه عمرو بن قُرَّة فقال: يا رسول الله! إنَّ الله قد كتب عليَّ الشِّقْوةَ فما أُراني أُرزَقُ إلا من دُفِّي بكفِّي فأْذَنْ لي في الغناء في غير فاحشة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا آذنُ لك، ولا كرامةَ، ولا نُعمةَ عينٍ، كذبتَ أيْ عدوَّ الله، لقد رزَقك اللّٰهُ طيِّبًا حلالًا فاخترتَ ما حرَّم الله عليك مِن رزقِه مكانَ ما أحلَّ الله عزَّ وجلَّ لك من حلاله، ولو كنتُ تقدمتْ إليك لفعلتُ بك ولفعلتُ، قمْ عني وتُبْ إلى الله. أمَا إنَّك إنْ فعلت بعد التَّقدِمَةِ إليك ضربتُك ضربًا وجيعًا، وحلقتْ رأسَك مُثلةً، ونَفيتُك من أهلِك، وأحللتُ سَلَبَكَ نُهبةً لِفتيان أهل المدينة". (سنن ابن ماجه، كتاب الحدود، باب المخنثين، رقم:٢٦١٣. قال الدكتور بشار عواد في تعليقه: موضوع، وآفته كذابان هما يحيى بن علاء وشيخه بشر بن نمير.)

صفوان بن امیہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے تو عمرو بن قرہ آئے اور کہا: یا رسول اللہ! اللہ تعالی نے میرے لیے بدبختی لکھی ہے اور میرے خیال میں میرا رزق طبلہ بجانے میں مقدر ہے، تو آپ مجھے فحش کے علاوہ گانے بجانے کی اجازت دے دیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بالکل نہیں، نہ تم قابل اکرام ہو، نہ آنکھوں کی ٹھنڈک! اے دشمن خدا تم جھوٹ بولتے ہو، اللہ تعالی نے تم کو حلال دیا، تم نے

حلال کی جگہ حرام رزق کو اختیار کیا؛ اگر میں تم کو پہلے سے دھمکی دیتا، تو تم سخت سزا کے مستحق تھے، یہاں سے چلے جاؤ اور اللہ کے سامنے توبہ کرو۔ سنو! اگر تم نے اس پیشگی دھمکی کے بعد یہ کام کیا، تو میں تمھاری سخت پٹائی کروں گا اور تمھارے سر کے بال مونڈ کر تمھاری شکل بگاڑ دوں گا اور تم کو برادری سے نکال دوں گا اور تمھارے سامان کو مدینہ کے نوجونوں کے لیے مال غنیمت بنادوں گا؛ تا کہ وہ لوٹ لیں‘‘۔

یہ حدیث تقریباً موضوعی ہے؛ اگر چہ ابن جوزی نے اسے سنن ابن ماجہ کی ان ۳۴/ موضوع روایات میں شمار نہیں کیا ہے جنھیں اپنی کتاب ’’الموضوعات‘‘ میں ذکر کیا ہے۔ اور اسی طرح مولانا محمد عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ نے ’’ما تمس إلیه الحاجة ‘‘ میں ابن ماجہ کی ان ۳۴/ روایات پر ۷/ مزید موضوع روایات کا اضافہ کیا ہے، اور انھوں نے بھی اس اضافے میں مذکورہ حدیث کو شمار نہیں کیا ہے۔ اور بوصیری نے ’’مصباح الزجاجة‘‘ میں بشیر بن نمیر اور یحییٰ بن العلاء کے متہم بالکذب والوضع ہونے کی وضاحت کے ساتھ اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

رزق کی مزید دو قسمیں:

۱- رزقِ خواص۔ یہ موہوب ہوتا ہے؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾. (الطلاق: ۲-۳)

وقال النبيُّ صلی اللّٰه علیه وسلم: قال اللّٰه تعالی: یا ابن آدم تفرَّغْ لعبادتي أملأْ صدرَك غِنًی و أَسُدَّ فقرَك، و إنْ لم تفعلْ ملأتُ صدرَك شُغلًا، ولم أَسُدَّ فقرَك‘‘. (سنن ابن ماجه، کتاب الزهد، باب الهمِّ في الدنیا، رقم: ٤١٠٧)

وقال علیه الصلاة والسلام: ’’من جعَل الهُمُومَ همًّا واحدًا هَمَّ المعاد، کفاه اللّٰه هَمَّ دنیاه، ومن تَشَعَّبَتْ به الهمومُ في أحوال الدنیا، لم يُبالِ اللّٰه في أيِّ أودِیَتِه هلَكَ‘‘. (سنن ابن ماجه، کتاب الزهد، باب الهمِّ في الدنیا، رقم: ٤١٠٦)

۲- رزقِ عوام۔ یہ مکسوب ہوتا ہے۔

قال النبيُّ صلی اللّٰه علیه وسلم: ’’طلب الحلال فریضةٌ بعد الفریضةِ‘‘. (المعجم الکبیر للطبراني ٩٩٩٣/٧٤/١٠. وإسناده ضعیف.)

وفي روایة: ’’طلب الحلال واجبٌ علی کلِّ مسلم‘‘. (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٨٦١٠. قال الهثمیي في مجمع الزوائد (٢٩١/١٠): إسناده حسن)

وقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: ’’ما أکل أحدٌ طعامًا قط خیرًا مِن أن یأکل مِن عمَل یده‘‘. (صحیح البخاري، کتاب البیوع، باب کسب الرجل، رقم: ٢٠٧٢)

۵۲

وَ فِي الْأَجْدَاثِ عَنْ تَوْحِيْدِ رَبِّي
سَيُبْلَى كُلُّ شَخْصٍ بِالسُّؤَالِ

ترجمہ: اور قبروں میں اللہ تعالیٰ کی توحید کے بارے میں ہر شخص سے سوال کیا جائے گا۔

سَيُبلَى كلّ شخص بالسؤال: سوال کے ذریعے ہر شخص کا امتحان لیا جائے گا۔

اس شعر میں عذاب قبر اور منکر نکیر کے سوالات کی طرف اشارہ ہے۔

أجداث: جدث کی جمع ہے، جدث بمعنی قبر۔

توحید کی تعریف:

اعتقاد وحدانية اللّه، أو العلم والحكم بأن اللّه وحده لا شريك له، والإقرار بالوحدانية.

خلاصۂ توحید: أن يعتقد بأن اللّٰه تعالَى وحده لاشريك له، ولا شِبْهَ له، ولاجُزءَ له.

الربّ: السيد، والمالك، والمصلِح.

بلاء: امتحان کو کہتے ہیں۔

السؤال: طلب الأدنَى مِن الأعلَى. یہ سوال کے لغوی معنی ہیں۔ یہاں لغوی معنی مراد نہیں؛ بلکہ مطلق طلب مراد ہے۔

مسئلہ حیاتِ قبر:

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قبر کی حیات ثابت ہے؛ جبکہ خوارج وجہمیہ حیاتِ قبر کا انکار کرتے ہیں۔(مقالات الإسلاميين ۳۱۸/۲. والتنبيه والرد لأبي الحسن الملطي، ص۹۹)

امام ابوالحسن اشعری نے "مقالات الإسلاميين" میں معتزلہ کو بھی حیاتِ قبر کا منکر لکھا ہے، اسی طرح امام غزالی نے "الاقتصاد" (ص۱۱۷) میں، ابن قیم نے "الروح" (ص۵۲) میں، ابن عبد البر نے "الاستذکار" (۴۸۰/۷) میں، امام نووی نے شرح مسلم (۲۰۲/۳) میں اور بعض دوسرے حضرات نے بھی معتزلہ کی طرف

حیاتِ قبر سے انکار کی نسبت کی ہے؛ لیکن یہ نسبت درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ قاضی عبدالجبار معتزلی نے لکھا ہے کہ عذاب قبر کا مسئلہ معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہے، صرف ضرار بن عمرو سے عذابِ قبر کا انکار منقول ہے جو ابتداءً معتزلی تھا بعد میں مجبرہ کے ساتھ مل گیا۔ زرکلی نے الأعلام (۲۱۵/۳) میں لکھا ہے کہ اس نے معتزلہ کے رد میں کتابیں بھی لکھی ہیں۔ قاضی عبدالجبار کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: "**فصل في عذاب القبر، وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به**". (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۰)

حیاتِ قبر کے منکرین کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱) ﴿قَالُوْا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾. (غافر: ۱۱).

اس میں صرف دو حیات مذکور ہیں: حیات دنیویہ اور حیات اخرویہ۔ حیات قبریہ کا ذکر نہیں۔

دلیل (۲) ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ﴾. (البقرة: ۲۸) یعنی تم معدوم تھے، اللہ تعالیٰ نے تم کو زندگی دی دنیا میں، پھر تم مروگے، پھر وہ تم کو زندہ کرے گا۔ اس میں صرف دو حیات (دنیویہ واخرویہ) کا ذکر ہے، تیسری حیات ثابت نہیں۔

جواب: حیات کی دو قسمیں ہیں: ۱- حیات کاملہ؛ ۲- حیات ناقصہ۔

حیات کاملہ کا بدن پر اثر ظاہر ہوتا ہے اور ناقصہ کا بدن پر اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ قبر کی حیات ناقصہ ہے، یعنی بدن پر ظاہر نہیں۔ قرآن کریم میں حیات کاملہ کا ذکر ہے۔

علما کہتے ہیں کہ دنیا کی حیات ایسی ہے کہ جس میں بدن پر اثرات کامل ہیں اور روح تابع ہے، یعنی بدن اصل اور روح اس کے تابع ہے؛ اسی لیے اللہ والوں کے سوا جن کو دیکھو بدن کی خدمت اور اصلاح میں مشغول رہتے ہیں۔

قبر کی حیات میں روح کے احکام اصل اور بدن اس کے تابع ہے؛ اس لیے وہ حیاتِ کاملہ نہیں۔ اور آخرت کی حیات میں روح وبدن دونوں طاقتیں کامل ہیں۔

بعض حضرات کے نزدیک آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: **﴿كُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾ في الدنيا ﴿فَأَحْيَاكُمْ﴾ في القبر ﴿ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ﴾ بالنفخ ﴿ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ﴾ في الحشر.**

دلیل (۳): اگر قبر کے اندر سوال وجواب ہوتا تو محسوس ہوتا؛ مگر محسوس کا محل یعنی بدن ہی نہیں رہتا ہے، تو پھر عذاب ولذت کا کیا سوال ہے؟

جواب: (۱) علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ سوال وجواب اور ثواب وعقاب کا تعلق روح کے ساتھ ہے بدن کے ساتھ نہیں؛ اس لیے محسوس نہیں ہوتا؛ مگر یہ جواب ہمارے مطابق نہیں؛ کیونکہ ہم روح مع البدن کے قائل ہیں۔

(۲) عن المنهال بن عمرو عن زاذان عن البراء بن عازبؓ قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فذكر الحديث الطويل أمامه، وفيه في صفة المؤمن: "و تُعاد روحُه في جسده، ويأتيه ملكان فيجلسانه". (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم: ۴۷۵۳. ومسند أبي داود الطيالسي، رقم: ۷۸۹. ومسند أحمد، رقم: ۱۸۵۳۴. وقال الشيخ شعيب الأرنووط: إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح.)

اس حدیث کی سند میں بعض حضرات نے زاذان پر تشیع کا الزام لگایا ہے؛ لیکن متقدمین کے یہاں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فضیلت دینے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو قتال میں برحق سمجھنے کو بھی تشیع کہتے ہیں؛ تہذیب التہذیب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابان بن تغلب کے نام کے تحت لکھا ہے: "فالتشيع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل عليٍّ على عثمان، وأن عليًّا كان مصيبًا في حروبه". (تهذيب التهذيب ۱/ ۹۴)

تحریر تقریب التہذیب میں شعیب ارنووط اور بشادعواد لکھتے ہیں: "بل ثقة، فقد وثَّقه يحيى بن معين وابن سعد والعجلي وابن شاهين والخطيب والذهبي". (۱/ ۴۰۹)

اور منہال بن عمرو کے بارے میں تحریر تقریب التہذیب میں ہے: "فقد وثَّقه الأئمة: ابن معين والنسائي والعجلي، وذكره ابن حبان في الثقات". (۳/ ۴۲۱)

(۳) محسوس نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ موجود نہ ہو؛ ورنہ فرشتوں کو کون محسوس کرتا ہے، اسی طرح کراماً کاتبین جو کندھوں پر بیٹھے ہیں انھیں کون محسوس کرتا ہے؟! معلوم ہوا کہ عدم رؤیت اور عدم احساس سے عدم وجود لازم نہیں آتا۔

عذابِ قبر کی مثال نیند میں خواب کی سی ہے:

(۴) شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ عذاب قبر کو خواب پر قیاس کرو کہ نیند میں خواب دیکھنے والے پر کیا کیا گزرتی ہے؛ مگر پاس جاگنے والے کو خبر بھی نہیں ہوتی؛ حالانکہ محوِ خواب آدمی چیختا بھی ہے اور خوفناک خواب دیکھنے سے اسے پسینہ بھی چھوٹ جاتا ہے۔ یہ خواب تو جاگنے پر منقطع ہو جاتا ہے؛ اگر دائمی ہوتا تو جو تکلیف اس پر گزر رہی ہوتی ہے اس کو بھی آخر دم تک محسوس کرتا۔ (حجۃ اللہ البالغۃ مع شرحہ رحمۃ اللہ الواسعۃ ۱/ ۳۸۵-۳۸۶)

(۵) ثواب وعقاب میں اصل اس کا اثر ہے، جیسے سانپ نے کاٹا تو سانپ اصل نہیں؛ بلکہ زہر کے سبب جو الم اور درد محسوس ہوتا ہے وہ اثر ہی اصل ہے۔ درد بھی دوسرے کو محسوس نہیں ہوتا اور مریض اس کو محسوس کرتا ہے؛ اگرچہ دکھائی تو دونوں کو نہیں دیتا۔

(۶) قبر میں روح کا تعلق بدن کے ساتھ تعلقِ نزول ہے، تعلقِ حلول و تعلق تصرف نہیں۔ یہ کوئی نہیں کہتا کہ روح نے اس کے بدن میں حلول کیا اور ''یعاد روحُه في جسده'' کا مطلب بھی ایک گونہ تعلق کا پیدا ہونا ہے؛ اس لیے بدن میں بھی اس الم اور تکلیف کا اثر مردے کو محسوس ہوتا ہے۔

عالمِ مثال میں روح وغیرہ کے متشکل ہونے کی چند مثالیں:

آج کل بعض علما کہتے ہیں کہ ثواب وعقاب روح پر اثر انداز ہوتا ہے جو شکلِ مثالی کے ساتھ متشکل ہے اس قبر میں نہیں؛ بلکہ عالم مثال میں، جس میں ارواح اور معانی کسی شکل میں متشکل ہوتی ہیں۔ احادیث میں جو سوال و جواب کا ذکر آتا ہے سب کا تعلق عالمِ مثال سے ہے جس میں روح متشکل ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں عالمِ مثال کے عنوان سے مستقل باب قائم کیا ہے، جیسا کہ حدیث میں آتا ہے:

(۱) ''خلق اللّٰه الخلقَ، فلمّا فرَغ منه قامت الرَّحِمُ، فأخذتْ بحَقْوِ الرَّحمٰن، فقال له: مَهْ. قالت: هذا مقام العائذ بك من القَطِيعَةِ'' (صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب سورة محمد، رقم: ۴۸۳۰)

اس پر حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھو! رَحم یعنی رشتہ داری ایک شکل میں متشکل ہوگئی۔

(۲) ''اقرَءُوا الزَّهراوَين. قيل: وما الزَّهراوان؟ قال: البقرةُ وآل عمران، فإنهما تأتيان يومَ القيامة كأنهما غَمامتان.'' (صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة القرآن، رقم: ۸۰۴)

سورتوں کو عالمِ مثال میں بادلوں کی شکل عطا کی گئی ہے۔

(۳) قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ''إن اللّٰه يَبعَث الأيام يومَ القيامة على هيأتِها ويبعَث الجمعة زَهراءَ مُنيرةً أهلُها يَحُفُّون بها كالعَروس تُهدَى إلى كريمها تُضِيءُ لهم يمشون في ضوئها''. (المستدرك للحاكم، رقم: ۱۰۲۷. وقال الحاكم: شاذٌّ صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي).

(۴) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ''إني رأيتُ الجنةَ فتناولتُ عُنْقُودًا، ولو أَصبتُه لأكلتم منه ما بقيت الدُّنيا، وأُرِيتُ النارَ فلم أرَ منظرًا كاليوم قَطُّ أَفْظَعَ.'' (صحيح البخاري، أبواب الكسوف، باب صلاة الكسوف، رقم: ۱۰۵۲)

یعنی جنت دیوار میں متشکل ہوگئی۔

(٥) وقال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: ”يُجاء بالموت يومَ القيامة كأنّه كَبْشٌ أملحُ“. (صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبارون، رقم: ٢٨٤٩. وصحيح البخاري، رقم: ٤٧٣٠)

موت کو دنبہ کی شکل میں متشکل کیا جائے گا۔

(٦) عن مجاهد قال: كنا عند ابن عباس رضي الله عنهما، فذكروا الدجال، فقال: إنه مكتوب بين عينيه كافر، وقال ابن عباس: لم أسمعه قال ذلك، ولكنه قال: ”أمّا إبراهيم فانظُروا إلى صاحبكم (أي: النبي ﷺ)، وأمّا موسَى فرَجلٌ آدمُ جَعْدٌ على جمَل أحمرَ مخطومٍ بخُلبةٍ كأنّي أنظر إليه إذِ انْحَدَر في الوادي يُلَبِّي“. (صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الجعد، رقم: ٥٩١٣)

ظاہر بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نہ قبر میں اونٹ پر سوار تھے، نہ یہ کہ قبر کے پاس اونٹ کھڑا تھا، یہ سب عالمِ مثال میں ہوا۔

(٧) حضور اکرم ﷺ نے معراج کی شب انبیا علیہم السلام سے ملاقات کی تو وہ اجسادِ مثالیہ کے ساتھ تھے اور اجسادِ حقیقیہ اصلیہ تو قبور ہی میں تھے، سوائے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے۔

اور قبر کا عذاب بھی عالم برزخ میں ہوتا ہے اور برزخ کا معنی پردہ ہے کہ لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہے، جیسے جن اور ملائکہ وغیرہ؛ لیکن آج کل بعض لوگ قبر سے روح کے تعلق کا قطعی انکار کرتے ہیں اور جن احادیث میں اس مسئلے سے متعلق واضح کلمات، مثلاً: ”يعاد روحُه“، یا ”السلام عليكم يا أهل القبور“ وغیرہ الفاظ آئے ہیں یا تو ان کو ضعیف کہتے ہیں، یا تاویل کرتے ہیں؛ باوجودے کہ صحیح بخاری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ”ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يجيبون“ موجود ہے۔ یہ طرزِ عمل صحیح نہیں۔

حیاتِ قبر کے منکرین کی چوتھی دلیل:

﴿لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُوْلٰى﴾. (الدخان: ٥٦) قرآن کریم سے صرف ایک موت ثابت ہے، قبر میں حیات اور پھر قیامت میں موت ماننے کی صورت میں دو موتیں ماننی پڑے گی۔

جواب (١): دنیا کی حیات معہودہ اور معروفہ ہے اس کے بعد جو موت ہے وہ بھی محسوس و مشاہد ہے؛ البتہ قبر کی حیات عالم برزخ کا معاملہ ہے؛ اس لیے اس کو شمار نہیں کیا۔

(٢) فيها میں ضمیر دنیا کی طرف راجع ہے، اور قبر میں جو حیات ہے وہ دنیا کی نہیں؛ بلکہ عالم برزخ کی ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قبر کی حیات ثابت ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾. (إبراهيم:٢٧)

عن البراء بن عازب رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا أُقعِدَ المؤمنُ في قبره أُتِيَ ثُمَّ شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾. (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم:١٣٦٩)

(٢) ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر:٤٦)

قال السمرقندي: قال ابن عباس: يعني: تعرض أرواحُهم على النار غدوًّا وعشيًّا. هكذا قال قتادة ومجاهد...، والآية تدل على إثبات عذاب القبر؛ لأنه ذكر دخولهم النارَ يومَ القيامة، وذكر أنه تُعرَض عليهم النارُ قبلَ ذلك غدوًّا وعشيًّا. (تفسير السمرقندي ٣/٢٠٨)

(۳) ﴿أَلْهٰكُمُ التَّكَاثُرُ. حَتّٰى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾. (التكاثر:١-٢)

قال الطبري: "وفي هذا دليل على صحة القول بعذاب القبر". (تفسير الطبري، التكاثر:٢)

(۴) ﴿وَإِنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا عَذَابًا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾. (الطور:٤٧)

أخرج الطبري بإسناده عن البراء وابن عباس ﴿عَذَابًا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾ قالا: عذاب القبر قبل عذاب يوم القيامة. (تفسير الطبري، الطور:٤٧)

(۵) ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾. (طه:١٢٤)

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾ قال: "عذاب القبر". (المستدرك للحاكم، رقم:٣٤٣٩. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

(٦) حدیث میں آتا ہے کہ قبر میں سوال ہوگا اور مؤمن جواب دے گا: ربّي الله، وديني الإسلام، ونبيّ محمد صلى الله عليه وسلم. اور کافر اور منافق کہیں گے: هاهْ هاهْ لا أدري.

عن البراء بن عازب مرفوعًا: "ويأتيه ملكان فيُجلِسانه فيقولان له: مَن ربك؟ فيقول: ربي الله. فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام. فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بُعِثَ فيكم؟ قال: فيقول: هو رسول الله صلى الله عليه وسلم... "وإنَّ الكافر" فذكر موته قال: "وتُعاد روحُه في جسده، ويأتيه ملكان فيُجلِسانه فيقولان له: مَن ربك؟ فيقول: هاهْ هاهْ لا

أدري. فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: هاهْ هاهْ لا أدري. فيقولان: ما هذا الرجل الذي بُعِثَ فيكم؟ فيقول: هاهْ هاهْ لا أدري. فينادي مناد من السماء أنْ كَذَبَ، فأفرشوه من النار، وألبسوه من النار، وافتحوا له بابًا إلى النار". الحديث. (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم:٤٧٥٣. ومسند أحمد، رقم: ١٨٣٤، وإسناده صحيح)

قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں کے نام:

بعض علما فرماتے ہیں کہ کافر سے قبر میں سوال کرنے والے منکر اور نکیر ہیں اور مؤمن سے سوال کرنے والے مبشّر اور بشیر ہیں۔ انھیں منکر اور نکیر اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی شکل کفار کے لیے ڈراؤنی اور وحشت ناک ہوگی۔ یا ان کی شکل ہماری شکلوں سے مشابہ نہیں؛ بلکہ نامانوس ہے۔

منکر کے دو معنی آتے ہیں: (۱) خلافِ شریعت اور قبیح؛ (۲) نامانوس؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿فَلَمَّا رَاٰۤ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾. (هود: ٧٠)

قبر میں سوال کرنے والے منکر نکیر دو فرشتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟

سوال: کیا سب اموات سے یہی دو فرشتے سوال کرتے ہیں، یا یہ پوری جماعت کا نام ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ نے ان کے جسم کو اتنا عظیم بنایا ہے کہ وہ جس طرح اور جہاں چاہیں پہنچ جاتے ہیں۔ ان کی مثال سورج کی طرح ہے جو نصف کرہ پر چھایا رہتا ہے۔ منکر نکیر بھی اتنے ہی عظیم الجثہ اور صاحب اختیار ہیں کہ جہاں چاہیں پہنچ جاتے ہیں۔

اور اس کی مثال ملک الموت کی طرح ہے کہ ملک الموت ایک عظیم الہیکل فرشتہ ہے، جس کا نام بعض روایات میں اسماعیل اور بعض موقوف روایات میں عزرائیل آتا ہے۔ اور وہب وغیرہ سے مروی ہے کہ پوری دنیا اس کے سامنے ایک پلیٹ کی طرح ہے، جہاں سے چاہے لقمہ لے لے۔

لیکن یہ خلاف تحقیق ہے؛ کیونکہ محققین فرماتے ہیں کہ قرآن میں ﴿حَتّٰى إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾. (الانعام: ٦١) آیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح قبض کرنے والے اللہ کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں اور ان کا سربراہ ملک الموت ہے، اس کے ماتحت بہت سے فرشتے ہیں جو اس کام میں اس کے حکم پر چلتے ہیں اور اس کے معاون ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسی طرح منکر نکیر کے ماتحت کام کرنے والے بھی بہت سارے فرشتے ہیں۔

قبر میں سوال روح سے جسم سمیت ہوگا۔

روح کے متعدد حالات اور مراحل:

(۱) روح کا بدن سے کوئی تعلق نہ ہونا؛ چنانچہ روح کو جسد سے دو ہزار سال قبل پیدا کیا گیا ہے۔(البحر المحیط لأبي حیان ۴/۵۴۱۔ لیکن ابن قیم نے ''الروح'' (ص۱۷۲) میں اس روایت کی سند کو عتبہ بن سکن اور ارطاۃ بن منذر کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور روح کی تخلیق پر بدن کی تخلیق کے مقدم ہونے کے متعدد دلائل ذکر کئے ہیں۔)

(۲) روح کا تعلق عالمِ ذرّیت میں؛ قال تعالی: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا﴾. (الأعراف: ۱۷۲)

سوال: اس آیت میں عہد الست کا ذکر ہے جو یاد نہیں، تو پھر فائدہ کیا ہوا؟

جواب: اس عہد کی یاد دہانی کے لیے انبیا علیہم السلام مبعوث ہوئے اور اگر یاد نہیں تو یاد کرایا گیا۔ نیز اگرچہ یاد نہ ہو؛ مگر عہد الست کے نتیجے کی طرف فطری میلان انسان میں پایا جاتا ہے۔ اور کسی چیز کا فطرت میں ہونا تعلیم کے اثر سے ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ سکھائی ہوئی اور اقرار شدہ بات ہے۔

(۳) روح کا تعلق ماں کے پیٹ میں موجود بچے سے۔

(۴) روح کا تعلق بدن سے پیدا ہونے کے بعد۔

(۵) خواب میں جسم کے ساتھ روح کا تعلق روح الحیات کا ہے کہ روح کی شعائیں جسم میں موجود ہیں؛ اگرچہ روح جدا ہو کر دور چلی جاتی ہے؛ مگر انسان مرتا نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ خواب میں روح التمیز اور روح الشعور الگ ہوگئی اور روح الحیات موجود ہے۔

(۶) روح کا تعلق بدن کے ساتھ عالم برزخ اور عالم آخرت میں۔

عذاب قبر اور ثواب قبر روح مع الجسد کے لیے ہے۔(رد المحتار ۲/۱۶۵، مطلب ما اختص به الجمعة. التفسير المظهري ۹/۷۷، تحت قوله: ﴿يَوْمَ يَسْمَعُوْنَ الصَّيْحَةَ﴾. شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص ۴۰۰. كتاب الروح لابن القيم الجوزية، ص ۶۶، فصل هل عذاب القبر على النفس والبدن. العرف الشذي، ص ۲۰۶، أبواب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر. شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري، ص ۱۰۲)

اس زمانے میں بعض پاکستانی علما کہتے ہیں کہ انبیا علیہم السلام کی ارواح اعلی علیین میں ہیں، مؤمنین کی ارواح علیین میں ہیں اور بدبختوں کی ارواح سجین میں ہیں۔ انبیا علیہم السلام کی ارواح کو عالم برزخ میں ان کے عنصری ابدان کے ہم شکل مشک وکافور کے مثالی ابدان دئے جاتے ہیں جو نعمتوں سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔

ہمارے اکابر کا مسلک یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام کا ان کی ارواح کے ساتھ گہرا اور قوی تعلق ہے جس کی وجہ

سے وہ قریب سے صلاۃ وسلام سماعت فرماتے ہیں اور دور سے ان تک فرشتے ہمارا سلام پہنچاتے ہیں۔

حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم:

پاکستان میں مدت دراز سے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہمارے اکابر علمائے دیوبند اور اشاعت التوحید کے درمیان اختلاف چلا آ رہا ہے اور اس مسئلے میں بلا مبالغہ بیسیوں رسالے لکھے گئے۔ اشاعت التوحید والوں کی طرف سے حیات بعد الممات، القول الجلی، المسلک المأثور، اکابر کا باغی کون؟ وغیرہ رسالے چھپے ہوئے ہیں۔ دوسری جانب سے تسکین الصدور لمولانا سرفراز خان صفدر، مقام حیات لمولانا خالد محمود، رحمت کائنات لمولانا محمد زاہد الحسینی، تسکین الأذکیاء، تقریر دلپذیر، حیاۃ الانبیاء وغیرہ رسالے لکھے گئے ہیں۔

ان رسائل میں قبر، برزخ، حیات اور موت، مستقر ارواح، روح کا بدن کے ساتھ تعلق وغیرہ پر لمبی چوڑی بحثیں کی گئی ہیں اور ہر ایک فریق نے اکابر دیوبند کو اس کے ساتھ ہونے کا دعوی کیا ہے۔ یہاں ان سب تفصیلات میں جانے کی زیادہ ضرورت نہیں، اصل اختلاف یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر پر جب صلاۃ وسلام پیش کیا جاتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سماعت فرماتے ہیں، یا نہیں؟ اور دور سے صلاۃ وسلام ان تک پہنچایا جاتا ہے، یا نہیں؟ اور اگر کوئی روضۂ انور کے پاس شفاعت ودعا کی درخواست کرے، تو یہ درست اور مفید ہے، یا نہیں؟ اس مسئلے میں ہمارے اکابر قرآن وحدیث اور فقہائے کرام اور اساطین امت کے اقوال کی روشنی میں صلاۃ وسلام قریب سے سماعت اور شفاعت ودعا کی درخواست کے قائل ہیں، اور اشاعت التوحید کے علمائے کرام اس کے منکر ہیں۔

حیاتِ انبیا علیہم الصلاۃ والسلام کے چند دلائل:

علمائے دیوبند اپنے مدعی پر درج ذیل احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

۱- عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الأنبياء أحياء في قبورهم يُصَلُّون". (مسند أبي يعلى، رقم: ۳۴۲۵، قال حسين سليم في تعليقه: إسناده صحيح)

اس حدیث میں انبیا کے اپنی قبروں میں زندہ ہونے کا ذکر ہے اور حیات میں روح کا تعلق بدن کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ تعلق قبر میں ہے۔

اشکال: اس کی سند میں ابوالجہم الازرق بن علی کے بارے میں یغرب آیا ہے، یعنی عجائب بیان کرتا ہے؟

جواب: حافظ ابن حجر نے ان کو صدوق لکھا ہے اور ابن حبان نے ان کو "الثقات" میں ذکر کیا ہے۔ محدثین کی ایک جماعت نے ان سے روایت کیا ہے اور شیخ شعیب ارناؤط نے ان کی روایت کو حسن کہا ہے۔ (راجع:

تعليقات الشيخ شعيب أرناؤط على صحيح ابن حبان، رقم: ٤٧٥٩)

نیز اخبار اصفہان لابی نعیم میں ان کا متابع عبداللہ بن محمد بن یحییٰ موجود ہے۔(أخبار أصبهان لأبي نعيم ٤٤/٢، ترجمة عبد الله بن إبراهيم بن الصباح، ط: دار الكتب العلمية، بيروت)

اشکال: اس کی سند میں حجاج بن اسود سے سوائے مستلم بن سعید اور کوئی روایت نہیں کرتا؛ اس لیے یہ مجہول ہے۔

جواب: حجاج بن اسود ثقہ راوی ہیں اور ان سے بہت سارے راوی روایت کرتے ہیں، جن میں جریر بن حازم، حماد بن سلمہ، روح بن عبادہ، عیسی بن یونس وغیرہ شامل ہیں؛ اس لیے حافظ ذہبی کا یہ کہنا کہ ان سے روایت کرنے والے صرف مستلم بن سعید ہیں۔تسامح ہے۔ نیز حافظ ابن حجر نے لسان المیز ان میں تحریر فرمایا ہے: قال أحمد: ثقة ورجل صالح. وقال ابن معين: ثقة. وقال أبو حاتم: صالح الحديث. وذكره ابن حبان في "الثقات". (لسان الميزان ١٧٥/٢)

اشکال: اس کی سند میں مستلم بن سعید کو کبھی کبھار وہم ہو جاتا تھا۔

جواب: ان کو وہم نہیں ہوتا تھا، ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا اور یہ کہا ہے: "ربَّما خالف" یعنی مستلم نے شعبہ کی مخالفت کی جس میں مستلم حق پر ہیں۔ دکتور بشار عواد اور شعیب ارنؤوط "تحریر تقریب التهذیب" میں لکھتے ہیں: "بل صدوق حسن الحديث، فقد وثَّقه أحمد بن حنبل، وقال النسائي وابن معين في رواية ابن محرز عنه: ليس به بأس. وذكره ابن حبان في "الثقات" وقال: ربما خالف. فأخذها منه المصنف (ابن حجر) فكتب ربَّما وهم. وإنما خالف مستلم شعبةَ في حرف صَحَّف فيه شعبة، وذكر يحيى بن معين أن مستلم هو المصيب، فكان ماذا؟ وقال الذهبي في الكاشف: صدوق". (تحرير تقريب التهذيب ٣٦٦/٣)

مستلم اور شعبہ کا قصہ یہ ہے کہ جب میت کو قبر میں رکھتے ہیں تو اس کے پاس دو فرشتے منکر نکیر آتے ہیں۔تو اس کے الفاظ مستلم بن سعید نے یوں نقل کیے "إذا وضعت لِمَّتك جاء ك ملكان أسودان" جب آپ کی زلفیں قبر میں رکھی جاتی ہیں تو سوال و جواب کے لیے دو کالے رنگ کے فرشتے آتے ہیں۔ اور یہ الفاظ با معنی اور صحیح ہیں۔ اور شعبہ نے "إذا وضعت لمثلك" کے الفاظ نقل کیے جس کے معنی یہ بنتے ہیں کہ جب تم کو تمہارے مثل کے لیے رکھا جائے۔ تو اس عبارت میں مستلم حق بجانب ہیں۔ حافظ ابن حجر نے خواہ مخواہ ان کو وہم کا شکار کہا۔ سامحه الله تعالى. اس لیے یحییٰ بن معین نے مستلم کو برحق کہا۔ تہذیب الکمال للمزی مع تعلیقات الدکتور بشار عواد (۴۳۰/۲۷) کی مراجعت کیجیے۔

معلوم ہوا کہ خود حافظ ابن حجر کو وہم ہوا اور ربما خالف کو ربما وھم میں تبدیل کر دیا۔

۲- عن أبي الدرداء قال: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "أكثِروا الصلاةَ عليَّ يومَ الجُمُعة، فإنَّه مشهودٌ، تَشهَده الملائكةُ، وإنَّ أحدًا لن يُصلِّي عليَّ إلا عُرِضتْ عليَّ صلواتُه حتى يفرُغ منها"، قال: قلتُ: وبعدَ الموت؟ قال: "وبعد الموت، إنَّ اللّٰه حرَّم على الأرض أنْ تأكُل أجسادَ الأنبياء، فنبيُّ اللّٰهِ حيٌّ يُرزَق". (سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۶۳۷)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صلاۃ روح مع الجسد پر پیش کی جاتی ہے؛ اسی لیے تو جسم کے بوسیدہ نہ ہونے کا ذکر آیا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ جسد عنصری پر پیش کی جاتی ہے، جسد مثالی پر نہیں؛ کیونکہ جسد مثالی جسم کے بوسیدہ ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔

بعض حضرات حدیث کے ایک راوی سعید بن ابی ہلال پر کلام کرتے ہیں؛ لیکن ابن سعد، دارقطنی، امام عجلی، ابن خزیمہ، بیہقی، خطیب بغدادی، ابن عبدالبر؛ سب ان کو ثقہ کہتے ہیں۔ اور یہ صحیحین کے راوی ہیں۔(راجع: تحرير تقريب التهذيب ۲/ ۲۵)

۳- قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "مررتُ على موسى ليلةَ أُسْرِيَ بي عند الكَثِيبِ الأحمرِ، وهو قائم يصلي في قبره". (صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى عليه السلام، رقم: ۲۳۷۵)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زمین پر موسی علیہ السلام کی قبر پر گزرے اور قبر میں ان کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ روح کا تعلق قبر کے ساتھ ہے۔

۴- قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "مَن صلَّى عليَّ عند قبري سمعتُه، ومن صلى عليَّ مِن بعيد أُعلِمتُه". (أخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب، وابن حبان في كتاب ثواب الأعمال. قال السخاوي في القول البديع (ص ۱۶۰): وسنده جيد.)

اشکال: اس کی سند میں محمد بن مروان السدی الصغیر ہے جو مجروح ہے۔

جواب: بیہقی کی سند میں ہے، ابوالشیخ کی سند میں نہیں ہے، اور یہ سند صحیح ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہے کہ عبدالرحمٰن بن احمد الاعرج جو ابوالشیخ کے استاذ ہیں ان کے دو تلمیذ ہیں ایک ابوالشیخ اور دوسرے ابو احمد محمد بن احمد بن ابراہیم۔ اور امام ذہبی نے تاریخ اسلام (۱۹۲/۲۲) میں، ابونعیم نے طبقات المحدثین (۳/ ۵۴۱) میں ان کا ذکر کیا ہے؛ اس لیے یہ مجہول الذات تو نہیں؛ لیکن مجہول الحال اور مستور ہے؛ اس

لیے کہ کسی محدث نے ان کی توثیق نہیں کی۔ حافظ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے: "وإن روى عنه إثنان فصاعدا ولم يوثّق فهو مجهول الحال وهو المستور". (شرح النخبة، ص ٧٤)

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو الشیخ کو علامہ ذہبی نے حافظ، امام اور مسند زمان کہا ہے اور ابن مردویہ نے ثقہ مامون کہا ہے۔(تذكرة الحفاظ ١٠٥/٣)

اور ابو احمد محمد بن احمد بن ابراہیم کے بارے میں علامہ ذہبی نے متعدد محدثین سے ان کا حافظ، ثقہ، متقن اور مامون ہونا نقل کیا ہے۔(سير أعلام النبلاء ٦/١٦)

اور امام دارقطنی فرماتے ہیں کہ جس شخص سے دو ثقہ راوی روایت کریں اس کی جہالت ختم ہو جاتی ہے اور عدالت ثابت ہو جاتی ہے۔ "قال الدارقطني: من روى عنه ثقتان فقد ارتفعت جهالته، وثبتت عدالته". (فتح المغيث ٥٤/٢)

علامہ سخاوی فرماتے ہیں: "نسبه ابن المَوّاق لأكثر أهل الحديث كالبزار والدارقطني". (فتح المغيث ٥٤/٢)

علامہ زیلعی اور علامہ عینی فرماتے ہیں: "وإنما ترتفع جهالة المجهول إذا روى عنه ثقتان مشهوران". (نصب الراية ٣٩/٢. شرح سنن أبي داود للعيني ٢٣٩/٣. وعمدة القاري ٥٦/٦)

نیز علامہ ذہبی نے مالک بن الخیر کے بارے میں کہا ہے: "في رواة الصحيحين عدد كثير ما علمنا أن أحدًا نص على توثيقهم، والجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة، ولم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح". (مقدمة المصنف لابن أبي شيبة، ص٨٨)

شیخ عبد اللہ بن الصدیق الغماری اور مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کی بھی یہی رائے ہے۔ الکاشف للذہبی کے مقدمہ میں شیخ محمد عوامہ نے مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی سے نقل کیا ہے: "وأما توثيق ابن حبان إذا انفرد: فهو مقبول عندي، معتد به إذا لم يأت بما ينكر عليه، وهو الذي يؤدي إليه رأي الحافظ ابن حجر، فإنه أقر قول الذهبي في "الميزان": إن الجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة، ولم يأت بما ينكر عليه، فحديثه صحيح، أقره الحافظ في حق من لم يوثقه أحد، فإذا كان ابن حبان وثقه: فهو أولى بالقبول". كما تقدم بعضه في ص ٣٣، وموافقة شيخنا عبد الله الصديق له". (مقدمة الكاشف، ص ٥٥، ط: شركة دار القبلة، جدة)

اور حافظ ابن قیم کا بھی یہی مذہب ہے: "وأما مجهول الحال فقد ذهب ابن القيم – رحمه الله – إلى أن الجهالة تزول عنه، ويحتج بحديثه: ١ – إذا روى عنه ثقتان. ٢ –ولم يعلم فيه

جرح ولا قدح". (ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة ١/ ٤٧٧)

حافظ ابن قیم زاد المعاد میں لکھتے ہیں: "وخالد بن عرفطة قد روى عنه ثقتان: قتادة، وأبو بشر، ولم يعرف فيه قدح، والجهالة ترتفع عنه برواية ثقتين". (زاد المعاد ٥/ ٣٥)

حافظ ابن رجب حنبلی لکھتے ہیں: "وقد اختلف الفقهاء وأهل الحديث في رواية الثقة عن رجل غير معروف، هل هو تعديل له أم لا؟ وحكى أصحابنا عن أحمد في ذلك روايتين. وحكوا عن الحنفية أنه تعديل، وعن الشافعية خلاف ذلك. والمنصوص عن أحمد يدل على أنه من عرف منه أنه لا يروي إلا عن ثقة فروايته عن إنسان تعديل له، ومن لم يعرف منه ذلك فليس بتعديل، وصرح بذلك طائفة من المحققين من أصحابنا وأصحاب الشافعي. قال أحمد في رواية الأثرم: إذا روى الحديث عبد الرحمن ابن مهدي عن رجل فهو حجة. وقال في رواية أبي زرعة: مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يعرف فهو حجة. وقال يعقوب بن شيبة: قلت ليحيى بن معين: متى يكون الرجل معروفًا؟ إذا روى عنه كم؟ قال: إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي، وهؤلاء أهل العلم فهو غير مجهول. قلت: فإذا روى عن الرجل مثل سماك بن حرب وأبي إسحاق؟ قال: هؤلاء يروون عن مجهولين. انتهى. وهذا تفصيل حسن، وهو يخالف إطلاق محمد بن يحيى الذهلي الذي تبعه عليه المتأخرون أنه لا يخرج الرجل من الجهالة إلا برواية رجلين فصاعداعنه". (شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي ١/ ٨٠-٨٢)

علامہ ذہبی نے تاریخ اسلام میں اعرج کے ایک اور شاگرد احمد بن بندار بن اسحاق کا ذکر کیا ہے، اور انھیں اصبہان کا شیخ ومسند اور ثقہ لکھا ہے۔ (تاريخ الإسلام ٢٢/ ١٩٢ و٢٦/ ١٨٧)

یہی وجہ ہے کہ متعدد محدثین نے ابوالشیخ کی سند کو جید کہا ہے؛ چنانچہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "وأخرجه أبو الشيخ في كتاب الثواب بسند جيد بلفظ: "مَن صلَّى عليَّ عند قبري سَمِعتُه، ومن صلى عليَّ نائِيًا بُلِّغْتُه". (فتح الباري ٦/ ٤٨٨)

علامہ سخاوی فرماتے ہیں: "وسنده جيد". (القول البديع، ص ١٦٠)

اسی طرح ملا علی قاریؒ نے بھی ابوالشیخ کی سند کو جید کہا ہے۔ (مرقاة المفاتيح ٢/ ٤٧٩، كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وفضلها)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ نے "الرفع والتكميل" کی تعلیق میں اس موضوع پر طویل اور جامع

بحث کی ہے جو ۱۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ موصوف نے متعدد دلائل اور محدثین کے اقوال کی روشنی میں اس بات کو ثابت کیا ہے کہ اگر امام بخاری، یا ابوزرعہ، یا ابوحاتم، یا ابن ابی حاتم، یا ابن حبان وغیرہ وہ محدثین جنھوں نے رجال پر کلام کیا ہے یا اس موضوع پر تالیف کی ہے اگر ان میں سے کسی نے کسی ایسے راوی کو ذکر کیا اور اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا جو نہ مجروح ہو اور نہ ہی کسی منکر متن کو بیان کر رہا ہو تو ان کا یہ سکوت توثیق کے قبیل سے ہوگا اور اس کی روایت صحیح یا حسن کے درجے میں ہوگی۔

موصوف بحث کے آخر میں لکھتے ہیں: " فإذا علم هذا كله، اتضحت وجاهة ما أثبته من أن مثل البخاري، أو أبي زرعة، أو أبي حاتم، أو ابنه، أو ابن يونس المصري الصدفي، أو ابن حبان، أو ابن عدي، أو الحاكم الكبير أبي أحمد، أو ابن النجار البغدادي، أو غيرهم ممن تكلم أو ألف في الرجال، إذا سكتوا عن الراوي الذي لم يجرح ولم يأت بمتن منكر: يُعَدُّ سكوتهم عنه من باب التوثيق والتعديل، ولا يعد من باب التجريح والتجهيل، ويكون حديثه صحيحا أو حسنا أو لا ينزل عن درجة الحسن؛ إذا سلم من المغامز، والله تعالى أعلم". (تعليقات الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، ص٢٤٦)

٥- "ما من أحد يُسَلِّم عليَّ إلا ردَّ اللهُ عليَّ رُوحِي حتى أَرُدَّ عليه السلامَ". (سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب زيارة القبور، رقم: ٢٠٤١، وإسناده حسن.)

"ردَّ اللهُ عليَّ رُوحِي" میں "قد" مقدر ہے، یعنی اللہ تعالی نے میری روح اس سے پہلے واپس کردی ہے، یا ردّ روح سے ردّ نطق مراد ہے۔

٦- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "إن لِلّٰه ملائكةً سيَّاحِين في الأرض يُبَلِّغُونِي من أمتي السلامَ". (سنن النسائي، كتاب السهو، باب السلام على النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ١٢٨٢. وإسناده صحيح. وأخرجه ابن حبان في صحيحه، رقم: ٩١٤، والدارمي، رقم: ٢٨١٦، وغيرهم.)

ان روایات کی تصحیح اور اشکالات وجوابات کے لیے اس موضوع پر لکھے ہوئے رسالے کافی شافی ہیں۔

سَيُبْلَى كُلُّ شَخْصٍ بِالسُّؤَالِ:

قبر میں سوال سے مستثنیٰ حضرات:

بعض حضرات سوال سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً:

- انبیا علیہم السلام سے سوال نہ ہوگا؛ اس لیے کہ وہ مسئول نہیں؛ بلکہ سوال کا ذریعہ ہیں۔

اشکال: پھر نبی ﷺ نے عذاب قبر سے کیوں پناہ مانگی؟

جواب: امت کی تعلیم کے لیے اور اظہارِ عجز وشکر کے لیے نبی ﷺ نے عذاب قبر سے پناہ مانگی۔

- ملائکہ سے بھی سوال نہیں ہوگا؛ کیونکہ ملائکہ بھی انبیا علیہم السلام کی طرح معصوم ہوتے ہیں۔

- روضۃ الطالبین میں امام نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بچوں سے سوال نہیں ہوگا اور مجنون کے بارے میں توقف کیا ہے۔

اسی طرح مطعون، مبطون، مرابط، جمعہ کے دن وفات پانے والے، اطفال، مرگِ مفاجات، جیسے دیوار منہدم ہوکر گرے اور کوئی اس کے نیچے دب کر مرجائے، یا ایکسیڈنٹ سے مرے، ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ موت سے قبل پڑھ لے، صلاۃ الضحیٰ کا التزام کرنے والا، ہررات سورہ ملک پڑھنے والا؛ ان سب سے سوال نہ ہوگا۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اسے مؤطا امام محمد کے حاشیہ میں شہادت کے باب میں تفصیل سے نقل کیا ہے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اس بارے میں رسالہ لکھا ہے اور اس کا نام "أبواب السعادة بأسباب الشهادة" رکھا ہے۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "شرح الصدور بشرح حال الموتی والقبور" میں بھی باب من لا يسأل في القبر کے تحت مذکورہ اشخاص سے سوال قبر نہ ہونے کے بارے میں احادیث نقل کی ہیں۔

بعض حنفیہ کے نزدیک صغار سے سوال ہوگا، لیکن ان کو القا کیا جائے گا کہ یوں جواب دو، جس طرح دنیا میں بچے کو تعلیم دی جاتی ہے؛ اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کی نماز جنازہ پڑھائی اور فرمایا: "اللّٰهم قِهِ العذاب". (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب سے قبر کی وحشت مراد ہے۔

قرآن کریم میں سوال کئے جانے کا صراحت سے ذکر ہے؛ قال اللّٰه تعالی: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ﴾. (الحجر: ۹۲) یہ آخرت اور قبر دونوں کو شامل ہے۔

حدیث شریف میں ہے: "كان النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم إذا فرغ عن دفن الميت وقف عليه، فقال: "استغفِروا لأخيكم وسَلُوا له بالتَّثبيت، فإنَّه الآنَ يُسْئَلُ". (سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للميت، رقم: ۳۲۲۱).

---

(۱) أخرجه عبد اللّٰه بن أحمد في "السنة" (رقم: ۱٤۱۹) بإسناده عن سعيد بن المسيب قال: سمعت أبا هريرة، يقول: على المنفوس الذي لم يعمل ذنبًا قطُّ فيقول: اللّٰهم قِهِ عذابَ القبر.

وذكره الملا علي القاري: في "المرقاة" مرفوعًا بلا إسناد. (مرقاة المفاتيح، كتاب الجنائز، المشي بالجنازة)

وكذا السيوطي في "شرح الصدور" (ص ۱۵۲)

وأخرج الطبراني عن ثمامة عن أنس أن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم صلى على صبي أو صبية فقال: "لو كان نجا أحد من ضمة القبر لنجا هذا الصبي". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۳۷۵۳. والأحاديث المختارة للمقدسي، رقم: ۱۸۲٦. قال الدارقطني: والصحيح عن ثمامة مرسلًا)

اشکال: ایک طرف سوال کیے جانے کا ذکر ہے، اور دوسری جگہ آتا ہے کہ گناہوں کے بارے میں سوال نہ ہوگا: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهٖٓ إِنْسٌ وَّلَا جَآنٌّ﴾. (الرحمن: ۳۹)

جواب: (۱) قبر کے اندر سوال ہوگا، اور بعث کے بعد سوال نہیں ہوگا۔

(۲) سوال کی دو قسمیں ہیں: ۱-سوالِ توبیخ؛ ۲-سوالِ استخبار۔ آخرت میں سوال توبیخ ہوگا۔

عام مسلمانوں سے اور منافق سے سوال ہوگا۔ کافر سے سوال ہے یا نہیں؟ بعض علما کہتے ہیں کہ جس میں نیکی اور بدی دونوں پہلو ہوں تو اس سے سوال ہوتا ہے اور جس کی بدی اور برائی یقینی ہے، تو اس سے کس بات کا سوال ہوگا؟ مگر یہ قول ضعیف ہے اور احادیث کے خلاف ہے۔ حدیث میں جہاں منافق سے سوال کا ذکر آتا ہے وہیں کافر کے بارے میں سوال کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ سنن ابی داود کی روایت گزر چکی ہے: ''وإنّ الكافر ...فيقول: هاهْ هاهْ لاأدري.'' (سنن أبي داود، رقم: ۴۷۵۳. ومسند أحمد، رقم: ۱۸۳۴، وإسناده صحيح)

سات عالم:

عالم سات ہیں:

۱-عالم ارواح: جس میں اللہ تعالی نے ارواح کو چیونٹیوں کی شکل میں پیدا کیا اور ان میں فہم ڈال کر ان سے سوال کیا۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى شَهِدْنَا﴾. (الأعراف: ۱۷۲)

اس آیت میں بنی آدم کی پشت سے ان کی ذریت کو لینے اور ان سے اللہ تعالی کی ربوبیت کا اقرار لینے کا ذکر ہے، اور حدیث میں حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے ذریت کو چیونٹیوں کی شکل میں نکالنے اور ان کو اقراری بنانے کا ذکر ہے، اور اچھی ذریت کو دائیں جانب اور خراب ذریت کو بائیں جانب رکھنے کا ذکر ہے۔ دونوں میں آسان تطبیق یہ ہے کہ قرآن کریم میں اولاد آدم علیہ السلام اور حدیث میں آدم علیہ السلام کا ذکر ہے تو حضرت آدم علیہ السلام سے ان کی ذریت اور ان کی ذریت کی پشت سے ذریت در ذریت نکالی گئی۔ یا جب ابنائے آدم میں سے ذریت نکالی گئی اور یہ بات معلوم ہے کہ ابنائے آدم آدم سے ہیں تو حضرت آدم سے نکلنا خود بخود ثابت ہوا۔

اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اللہ تعالی کا اقرار نجات کے لیے کافی نہیں، پورے دین کو ماننا ضروری ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ربوبیت کا مطلب یہ ہے کہ جس اللہ نے ہماری دینی اور دنیوی تربیت کے لیے دین اتارا ہم اس دین کو مانتے ہیں، یعنی نؤمن بدِين الربِّ الذي ربَّانا بالدين.

معتزلہ کہتے ہیں کہ ربوبیت پر ذریت کی شہادت لسانی مراد نہیں؛ بلکہ شہادت حالی مراد ہے، یعنی ذریتِ انسانی اللہ تعالی کی ربوبیت پر دلالت کرتی ہے۔ (غرائب القرآن ورغائب الفرقان ۳/۳۴۳)

ہم کہتے ہیں پھر اس میں انسان کی تخصیص کی کیا ضرورت ہے، پھر تو پوری کائنات اللہ تعالیٰ کی ربوبیت پر شاہد عدل ہے۔

۲-عالم ارحام: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ. ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِيْنٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنٰهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾. (المؤمنون:۱۲-۱۴)

۳-عالم اجساد۔ ۴-عالم برزخ۔ ۵-عالم آخرت۔ ۶-عالم رؤیا۔ ۷-عالم مثال۔

ارواح کا مستقر کہاں ہے؟:

(۱) انبیا علیہم السلام کی ارواح اعلیٰ علیین میں ہیں۔

(۲) ارواح مؤمنین علیّین میں ہیں۔

(۳) کفار کی ارواح سجّین میں ہیں۔

(۴) أرواح الشهداء في جوف طير خضر. یعنی شہدا کی ارواح عالیشان ایئرپورٹ پر سبز پرندوں کی شکل کے طیاروں کی آرام دہ سیٹوں پر بیٹھ کر محوِ پرواز رہتی ہیں اور وہ ایئرپورٹ عرش کے نیچے معلق ہے۔

"أرواحهم (أي: الشهداء) في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش، تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل". (صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، رقم:۱۸۸۷)

شہدا نے اپنے جسموں کو اللہ تعالیٰ کے راستے میں قربان کیا، تو اس جسم کے عوض اللہ تعالیٰ نے ان کو بہترین مرکب عطا کیا۔

اشکال: عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "الشُّهداءُ على بارقٍ -نهرٍ بباب الجنة- في قُبَّةٍ خَضراءَ، يخرج عليهم رزقُهم بكرةً وعشيًّا". (المستدرك للحاكم، رقم:۲۴۰۳. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شہدا جنت کے دروازے پر ہوں گے۔

جواب: یہ وہ شہدا ہوں گے جو حقوق العباد میں محبوس ہوں گے، یا وہ شہدا ہیں جو معرکہ اور جہاد کے شہید نہیں؛ بلکہ مطعون، مبطون وغیرہ، جن کا ثواب شہادت جیسا ہے۔

اشکال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما نسمة المؤمن طيرٌ تَعلُق في شجر الجنة حتى يُرجِعَها الله عزَّ وجلَّ إلى جسده يومَ القيامة". (مسند أحمد، رقم:۱۵۷۷۶، وإسناده

صحيح على شرط الشيخين.) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عام مؤمنین کے لیے بھی طیر خضر کی سواری ہے، پھر شہدا کی کیا خصوصیت ہوئی ؟

جواب: یہاں مؤمنین سے مراد کامل مؤمنین غیر شہدا ہیں، وہ کامل مؤمنین جنہوں نے ساری عمر اللہ تعالیٰ کی عبادت اور طاعت و ذکر میں گزاردی اور کسی چیز کی پرواہ نہ کی، ان کو بھی طیر خضر کی سواری ملے گی؛ مگر سواری سواری میں فرق ہوتا ہے حسب اعمال واخلاص درجات میں تفاوت تو مسلّم ہے۔ یا مؤمنین سے کامل مؤمن شہید مراد ہے، یا شہدا اور مومنین دونوں کے لیے سبز پرندوں کی شکل کی سواری ہے؛ لیکن سواری سواری میں فرق ہے، یا ایک ہی مرکب میں فرسٹ کلاس، بزنس کلاس اور اکانومی کلاس کی طرح فرق ہوگا۔

٥٣

وَ لِـلْـكُفَّارِ وَالْفُسَّاقِ يُقْضَى
عَذَابُ الْقَبْرِ مِنْ سُوْءِ الْفِعَالِ

ترجمہ: کفار اور فساق کے لیے ان کے اعمالِ بد کے سبب عذاب کا فیصلہ کیا جائے گا۔

فِعال: مصدر، أي: من سوء الفعل.

الـكـفـر: لغۃً چھپانا۔ کافر بھی اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو غیر کی طرف منسوب کر کے اصل مستحق عبادت سے آنکھیں پھیر لیتا ہے، یا کافر اللہ تعالیٰ کی توحید کو چھپاتا ہے، یا اس کا دل و دماغ کا ظاہر و باطن باطل کے پردوں اور تاریکیوں میں چھپا ہوا ہے۔(١) متعدد آیات میں کفر کو تاریکی اور اسلام کو نور کہا گیا ہے؛ ﴿اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰتِ إِلَى النُّوْرِ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوْتُ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِنَ النُّوْرِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾. (البقرة:٢٥٧)

وقال تعالى: ﴿كِتٰبٌ أَنْزَلْنٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ إِلَى النُّوْرِ﴾. (إبراهيم:١)

الفسق: الخروج عن الطاعة. (مقاييس اللغة ٥٠٢/٤)

عذابِ قبر سے متعلق اختلاف:

(١) عند الکرامیہ: صرف جسد پر عذاب ہوگا۔

---

(١) قال الجوهري: "كل شيءٍ غطّى شيئًا فقد كَفَرَه، قال ابن السكيت: ومنه سمِّي الكافرُ؛ لأنه يستر نِعَم الله عليه". (الصحاح ٨٠/٢)

وقال أبو الليث السمرقندي: "لأن الكفر في اللغة التغطية، ولهذا سمي الكافر كافرا لأنه يغطي الحق بالباطل". (تفسير السمرقندي٣/٤٠٨، الحديد: ٢٠-٢٣)

وقال السمعاني: "ويسمى الكافر كافرا لأنه يستر نعم الله تعالى بكفره ويصير في غطاء من دلائل الإسلام وبراهينه". (تفسير السمعاني ١/٤٥، البقرة:٦)

وقال الزَّبيديُّ: قال الليث: يقال: إنَّه سُمِّي الكافرُ كافرًا لأن الكفر غطّى قلبَه كلَّه. قال الأزهري: ومعنى قول الليث هذا يحتاج إلى بيان يدل عليه، وإيضاحه: أنَّ الكفر في اللغة التغطية، والكافِرُ ذو كفر، أي ذو تغطيةٍ لقلبه بكفره، كما يقال لِلَابِس السلاح كافرٌ، وهو الذي غطاه السلاح، ومثله رجلٌ كاسٍ، أي: ذو كسوة، وماءٌ دافِقٌ، أي: ذو دفق. قال: وفيه قولٌ آخرُ أحسنُ ممّا ذهب إليه، وذلك أنَّ الكافر لمَّا دعاه الله إلى توحيده فقد دعاه إلى نعمةٍ وأحبَّها له إذا أجابَه إلى ما دعاه إليه، فلمَّا أبَى ما دعاه إليه من توحيده كان كافرًا نعمةَ الله، أي: مُغَطِّيًا لها بإبائه حاجبًا لها عنه". (تاج العروس ٥٤/١٤)

(۱) عند ابن حزم: صرف روح پر عذاب ہوگا۔

(۳) عند اہل السنة والجماعة: روح مع الجسد پر ہوگا۔(۱)

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے ضوء المعالی میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں معتزلہ وروافض کا اختلاف ہے۔ یعنی وہ عذاب قبر کے منکر ہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی ہے؛ اگرچہ ہماری کتابوں میں ان کی طرف عذاب قبر سے انکار کی نسبت کی گئی ہے؛ کیونکہ معتزلہ وروافض نے اپنی کتابوں میں عذاب قبر کے ثبوت پر اجماع نقل کیا ہے۔(۲)

عذاب: اس کی جمع **أعذبة** اور **عذابات** آتی ہے۔

فِعال بکسر الفاء کا استعمال شر میں ہوتا ہے، اور **فَعال** بفتح الفاء کا استعمال خیر میں ہوتا ہے۔

دلائل عذابِ قبر:

(۱) ﴿يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ﴾. (إبراهيم:۲۷)

﴿فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ سے مراد حیات قبر ہے؛ صحیح بخاری میں ہے: "نزلت في عذاب القبر".

(صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم: ۱۳۶۹).

(۲) ﴿وَلَوْ تَرٰى إِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِي غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْا أَيْدِيْهِمْ أَخْرِجُوْا

---

(۱) قال البيجوري: "وخالف محمد بن جرير الطبري وعبد الله بن كرام وطائفة، وقالوا: المعذَّب البدنُ فقط". (تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ص۲۷۶.)

قال ابن حجر: "وذهب ابن حزم وابن هبيرة إلى أن السؤال يقع على الروح فقط من غير عود إلى الجسم. وخالفهم الجمهور، فقالوا: تُعاد الروحُ إلى الجسد". (فتح الباري ۲۳۵/۳. وانظر: شرح العقائد، ص۱۵۷-۱۶۱. والنبراس، ص۲۰۵-۲۱۰. وإثبات عذاب القبر للبيهقي).

(۲) قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے: "وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به". (شرح الأصول الخمسة، فصل في عذاب القبر، ص۷۳۰، ط: مكتبة وهبة، القاهرة)

اور ابن الملاحمی معتزلی نے لکھا ہے: "وذكر أصحابنا أن الأخبار تواترت عنه عليه السلام في عذاب القبر". (الفائق في أصول الدين، لركن الدين الملاحمي الخوارزمي، ص۴۶۳-۴۶۴، ط: تهران)

اسی طرح نصیر الدین طوسی شیعی (م:۶۷۲) نے تجرید العقائد میں لکھا ہے: "وعذاب القبر واقع لإمكانه، وتواتر السمع بوقوعه". (تجريد العقائد، ص۱۵۷-۱۵۸، ط: دار المعرفة الجامعية)

اور ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (م:۴۶۰) نے "الاقتصاد" میں لکھا ہے: "وأنكر قوم عذاب القبر، فقالوا: هو محال، ومنهم من قال: هو قبيح، وقولهما يبطل بحصول الإجماع على ثبوته وأنه واقع". (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص۱۶۹، ط: مكتبة جامع چهلستون، تهران)

أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ﴾. (الأنعام:٩٣). جب کفار سکرات کی شدت میں مبتلا ہوں گے، تو اسی وقت سے فرشتے عذاب قبر شروع کر دیں گے۔

(۳) ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ إِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ﴾. (التوبة:١٠١).

أي: مرةً في الدنيا، ومرةً في القبر؛ اس لیے کہ ﴿ثُمَّ يُرَدُّوْنَ إِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ﴾ سے مراد آخرت کا عذاب ہے جو قیامت کے بعد آنے والا ہے۔(1)

(۴) ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوْءُ الْعَذَابِ. اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر:٤٦).

(۵) ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾. (طه:١٢٤)

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾ کی تفسیر عذابِ قبر سے فرمائی۔(المستدرك للحاكم، رقم: ٣٤٣٩. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي).

(٦) ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ﴾ (التكاثر:٣-٤). پہلی آیت کا تعلق عذابِ قبر سے ہے اور دوسری آیت کا تعلق محشر سے ہے۔

(۷) ﴿وَإِنَّ لِلَّذِيْنَ ظَلَمُوْا عَذَابًا دُوْنَ ذٰلِكَ﴾. (الطور:٤٧) ﴿دُوْنَ ذٰلِكَ﴾ أي: عذاب القبر.

(٨) ﴿وَلَنُذِيْقَنَّهُمْ مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنٰى دُوْنَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾. (السجدة:٢١).

(٩) عن ابن عمر رضي الله عنه قال: اطَّلع النبيُّ صلى الله عليه وسلم على أهل القَلِيبِ، فقال: "وجدتُم ما وعَد ربُّكم حقًّا؟" فقيل له: تدعو أمواتًا؟ فقال: "ما أنتم بأسمع منهم، ولكن لا يُجِيبُون". (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم: ١٣٧٠).

(۱۰) فرشتے قبر میں آتے ہیں اور میت سے سوال کرتے ہیں: "من ربك؟ ما دينك؟ من نبيك؟".

(سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر، رقم: ٤٧٥٣. ومسند أحمد، رقم: ١٨٣٤، وإسناده صحيح)

(۱۱) خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عذابِ قبر سے پناہ مانگتے تھے۔ اور آپ کا پناہ طلب کرنا یا تواضعاً تھا، یا امت کی تعلیم کے لیے تھا؛ تاکہ عذابِ قبر سے پناہ مانگنے کے الفاظ محفوظ ہو جائیں، یا الفاظ تعوذ سکھانے کے لیے تھا۔

أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ: "اللّٰهم إني أعوذ بك من فتنة النار، ومن

---

(1) أخرجه الطبري بإسناده عن قتادة: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾، قال: عذابًا في الدنيا، وعذابًا في القبر. وعن الحسن وابن جريج مثله. (تفسير الطبري، التوبة: ١٠١).

وقال مجاهد: في الدنيا بالقتل والسبي، وبعد ذلك بعذاب القبر. (تفسير الرازي ١٣١/١٦)

عـذاب الـنـار، وأعـوذ بك مـن فتـنة الـقبـر، وأعوذ بك من عذاب القبر". الحديث. (صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب الاستعاذة من فتنة الغنى، رقم: ٦٣٧٦)

مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: إثبـات عـذاب الـقبـر لـلإمـام البيهـقي. فتح الباري ٣/٢٣٥. شرح العقائد ١٥٧-١٦١. النبراس ٢٠٥-٢١٠.

٥٤

دُخُوْلُ النَّاسِ فِي الْجَنَّاتِ فَضْلٌ
مِنَ الرَّحْمٰنِ يَا أَهْلَ الْأَمَالِ

ترجمہ: لوگوں کا جنت میں داخل ہونا رحمٰن کے فضل سے ہوگا، اے امید کرنے والو!

ایک نسخے میں "الأمال" ہے، یعنی اے امید کرنے والو! تمہیں اللہ کے فضل سے دخول جنت کی امید کرنی چاہیے۔ اور آمال کی جگہ أمال وزن شعری کی وجہ سے ہوگا، ورنہ أمل کی جمع آمال ہے۔

دوسرے نسخے میں "الأمالي" ہے، یعنی پڑھنے، پڑھانے والے مراد ہیں کہ ان کو اللہ کے فضل سے دخولِ جنت کی امید رکھنی چاہیے۔

اس شعر میں دو مسائل ہیں:

(١) دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، اعمال سے نہیں۔

(٢) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا بندہ کے لیے اعمال کی جزا وسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟

دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے، یا اعمال سے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ دخولِ جنت عمل سے ہے، نہ کہ فضل سے۔ (البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٥/٥٥)

معتزلہ کے دلائل:

(١) ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾. (الزخرف: ٧٢).

(٢) ﴿لَا يَسْتَوِي الْقٰعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجٰهِدُوْنَ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ (إلى قوله:) وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ أَجْرًا عَظِيْمًا﴾. (النساء: ٩٥).

(٣) قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر دخولِ جنت کی نسبت اعمال کی طرف کی گئی ہے، مثلاً: ﴿اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾. (النحل: ٣٢)

جواب: اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ آیات واحادیث میں دونوں باتوں کا ذکر ہے: بعض آیات

واحادیث میں آتا ہے کہ دخولِ جنت عمل سے ہے، اور بعض آیات واحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے؛ لہٰذا دونوں باتوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ:

(۱) دخولِ جنت اعمال سے نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل ہی سے ہے؛ البتہ مراتب اور درجاتِ جنت کا تفاوت اعمال کے سبب سے ہوگا۔

(۲) دوسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ جنت کا دخول فضل الٰہی سے ہے، اور جہاں حرف ''ب'' آتا ہے، جیسے: ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ وہاں بامصاحبت کے لیے ہے، سبب حقیقی کے لیے نہیں، یعنی جنت عمل کے ساتھ ملحق ہے، عمل اس کے لیے سبب نہیں۔

(۳) عمل دخولِ جنت کا سببِ ظاہری ہے، اور فضلِ الٰہی دخولِ جنت کا سبب حقیقی ہے۔

(۴) ''العمل یکون بسبب فضل اللہ تعالی'' یعنی دخولِ جنت کا سبب عمل مقبول ہے، اور عمل کی قبولیت کا مدار فضل الٰہی پر ہے، تو اللہ تعالیٰ کا فضل سبب السبب، یعنی علت کے حکم میں ہے؛ اس لیے جہاں یہ آیا ہے کہ دخول جنت عمل سے ہوگا، تو وہاں سبب کا بیان ہے، اور جہاں یہ آیا ہے کہ دخول جنت اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہوگا وہاں سبب السبب یعنی علت کا بیان ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ علت بہ نسبت سبب کے اقویٰ ہے، علت موثر ہوتی ہے؛ جبکہ سبب موثر نہیں ہوتا۔

(۵) جہاں آیا ہے کہ عمل سبب نہیں، وہاں مراد یہ ہے کہ نفس عمل سبب نہیں، اور جہاں یہ آیا ہے کہ عمل سبب ہے، وہاں مراد استمرارِ عمل ہے، نہ کہ نفس عمل۔

(۶) سببِ تفضّلی اور سبب حقیقی کا فرق ہے۔ **الفضل سبب حقيقيٌّ، والعمل سبب تَفَضّليٌّ.**

(۷) یا حدیث میں ''ب'' عوض کے لیے ہے اور قرآن کریم میں ''ب'' سببیت کے لیے ہے، یعنی جنت عمل کا عوض نہیں کہ جنت دائمی اور بڑی ہے اور عمل چھوٹا ہے، جیسے کوئی کسی کو بی ایم ڈبلیو کار پچاس رینڈ میں دیدے تو ۵۰ عوض نہیں، سبب ظاہری ہے۔[1]

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾. (الکهف: ۱۰۷). والنُّزُل ما يُعَدُّ للضيف تفضُّلًا بدون الاستحقاق.

(۲) قال رسول اللہ صلى اللہ عليه وسلم: ''لن يُدخِل أحدًا عَمَلُه الجنةَ''، قالوا: و لا

(۱) وقد نقل الحافظ ابن حجر عدة أقوال في الجمع بين الحديث والآيات. انظر: فتح الباري ۲۹۵/۱۱. وانظر أيضًا: نشر اللآلي، ص ۲۲۵)

أنتَ يا رسول اللّٰه؟ قال: "لا، ولا أنا إلّا أن يتغمَّدني اللّٰهُ بفضل ورحمةٍ". (صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب تمني المريض الموت، رقم: ٥٦٧٣).

(٣) و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لن يُنْجِيَ أحدًا منكم عملُه"، قال رجل: ولا إياك يا رسول اللّٰه؟ قال: "ولا إيّايَ إلا أن يتغمّدني اللّٰهُ منه برحمةٍ". (صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، رقم: ٢٨١٦).

(۴) اعمال متناہی ہیں، اور رحمت غیر متناہی ہے؛ اس لیے رحمت کی وجہ سے دخول جنت اعلی اور بہتر ہے۔

بندے کے اعمال کی جزا وسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ: بندے کے اعمال کی جزا وسزا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا نہیں؟

معتزلہ کہتے ہیں: العمل أمرٌ شاقٌّ يجب أجرُه. یعنی احکامات الٰہیہ پر عمل کرنا ایک مشکل کام ہے؛ اس لیے اس کی جزا وسزا اللہ پر واجب ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: اگر بندے کی تمام طاعات کو جمع کیا جائے تو بھی جنت کی ایک نعمت کا مقابلہ نہیں ہوسکتا۔ نیز اللہ تعالیٰ حاکم ہے، اگر اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہوجائے، تو حاکم محکوم بن جائے گا۔

معتزلہ کہتے ہیں: لو لم يجب على اللّٰه تعالى ثوابُ المطيع لأدّى إلى الكسل.

جواب: ظن الثواب يدفع الكسل. اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ثواب کی امید اور عقاب کا خوف سستی اور کاہلی کو دور کردے گا۔ دنیا کا پورا کاروبار ظن پر چلتا ہے، تجارت، زراعت، صنعت؛ سب کے نتائج ظنی ہیں۔ اور ایمان نام ہے رجا اور خوف کے درمیان رہنے کا۔

معتزلہ: لو لم يجب لكذب النصوص، مثال کے طور پر نماز پر یہ اجر ہے اور روزہ پر یہ اجر ہے۔

جواب: كلامنا في الوجوب، أي: ليس بواجب على اللّٰه، لا في الوقوع.

معتزلہ: اگر عاصی کا عقاب واجب نہ ہو تو معاصی پر لوگوں کی جرأت بڑھ جائے گی۔

جواب: ظن العقاب يكفي لدفع الجرأة.

معتزلہ: لو لم يعاقب العاصي لأدّى إلى تسوية العاصي والمطيع.

جواب: ثواب کی امید اور عقاب کا خوف دونوں برابر نہیں ہوسکتے۔ مطیع کے لیے رفع درجات کی امید ہے اور عاصی کے لیے عقوبات کا خوف ہے، تو کیسے برابر ہوئے؟!

معتزلہ اس آیت کریمہ سے بھی استدلال کرتے ہیں: ﴿وَمَنْ يَّخْرُجْ مِنْ بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا إِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ﴾. (النساء: ١٠٠) علی وجوب کے لیے

آتا ہے، جیسے: ﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾. (آل عمران:۹۷) میں علی وجوب کے لیے ہے، ﴿وَقَعَ﴾ أي: وجب، جیسا کہ اس کے برعکس وجب بمعنی وقع آتا ہے، جیسے: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا﴾. (الحج:۳۶) أي: وقعت جنوبها.

جواب: یہاں وجوبِ احسانی مراد ہے، نہ کہ قانونی۔ اور وجوب احسانی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے ذمہ لیا ہے، کسی اور نے واجب نہیں کیا، جیسے: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾. (هود:٦) کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر رزق دینا واجب ہے؛ بلکہ یہ اس کا فضل اور مخلوق پر احسان ہے، اور اللہ تعالیٰ نے از خود یہ ذمہ داری اپنے اوپر لی ہے، یعنی یہ وجوب تفضّلی ہے، وجوب استحقاقی نہیں۔ (راجع: شرح المقاصد، المقصد السادس، الفصل الثاني، المبحث التاسع: الثواب فضل ٥/١٢٥-١٢٩)

(۵۵)

حِسَابُ النَّاسِ بَعْدَ الْبَعْثِ حَقٌّ
فَكُوْنُوْا بِالتَّحَرُّزِ عَنْ وَبَالِ

ترجمہ: لوگوں کا محاسبہ بعث بعد الموت کے بعد حق ہے، پس تم گناہوں کے بوجھ کی شدت سے اجتناب کرتے رہو؛ اس لیے کہ حساب کا دن آنے والا ہے۔

حساب کی اضافت الناس کی طرف اضافت الی المفعول ہے، فاعل اللہ تعالیٰ ہیں۔

حسَب، یحسُب باب نصر سے: حساب کرنا، شمار کرنا۔ قیامت کے روز نیکی وبدی کو شمار کیا جائے گا۔

حسبُك، أي: يكفيك. یعنی بالکل برابر۔ حساب بھی برابر ہوتا ہے، نہ کم نہ زیادہ۔

الناس کی قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں۔ جنات کا بھی حساب ہوگا۔

اکثر فلاسفہ جنات کا انکار کرتے ہیں؛ البتہ قدیم فلاسفہ کہتے ہیں کہ ارواح دو قسم کی ہیں:

(۱) ارواحِ علویہ؛ (۲) ارواحِ سفلیہ۔ فرشتوں کو ارواحِ علویہ، اور جنات کو ارواحِ سفلیہ کہتے ہیں۔[۱]

جنات کی تعریف: أجساد عاقلة يغلب عليهم النارية أو الهوائية. (تفسير البيضاوي ۲۵۱/۵)

قرآن کریم میں ہے: ﴿وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ﴾. (الحجر: ۲۷).

دوسری تعریف: جسم ناريٌّ يتشكّل بأشكال مختلفةٍ حتى الكلب و الحية و الخنزير وغير ذلك.[۲]

---

(۱) قال الرازي: "اختلف الناس قديمًا وحديثًا في ثبوت الجن ونفيه، فالنقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكاره، وذلك لأن أبا علي بن سينا قال في رسالته في حدود الأشياء: الجن حيوان هوائي متشكل بأشكال مختلفة. ثم قال: وهذا شرح للاسم. فقوله: "وهذا شرح للاسم" يدل على أن هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ، وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج. وأما جمهور أرباب الملل و المصدقين للأنبياء فقد اعترفوا بوجود الجن، واعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة وأصحاب الروحانيات، ويسمونها بالأرواح السفلية، وزعموا أن الأرواح السفلية أسرع إجابةً إلا أنها أضعف، وأما الأرواح الفلكية فهي أبطأ إجابة إلا أنها أقوى". (مفاتيح الغيب ۶۶۱/۳۰. وانظر أيضًا: روح المعاني، الجن: ۱)

(۲) قال في شرح المقاصد: "والجن أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، وتظهر منها أفعال عجيبة. منهم المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي. والشياطين أجسام نارية شأنها إلقاء النفس في الفساد والغواية بتذكير أسباب المعاصي واللذات، وإنساء منافع الطاعات، وما أشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان". (شرح المقاصد ۳۶۸/۳) =

رسول اللہ ﷺ کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی:

علامہ ابن حزمؒ نے اس عقیدہ پر اجماع نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جنات کی طرف بھی ہوئی ہے۔ (الفصل في الملل والأهواء ۳/۱۴۷).

قرآن کریم کی آیات بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور قرآن کریم سن کر ایمان لانے والے جنات کا ذکر مفصل مذکور ہے؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْاٰنَ﴾. (الأحقاف: ۲۹). ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ﴾. (الجن: ۱).

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وكان النبيُّ يُبعَثُ إلى خاصَّةِ قومه، وبُعِثْتُ أنا إلى الجن والإنس". (مسند البزار، رقم: ۴۷۷۶. والسنن الكبرى للبيهقي ۲/۴۳۳).

شیخ عبد اللہ بن محمد بن صدیق غماریؒ (م: ۱۴۱۳ھ) نے اس موضوع پر ایک مختصر اور دلچسپ رسالہ تالیف فرمایا ہے: "قرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين" یہ رسالہ (۶۸) صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں آپ ﷺ کے جنات کی طرف مبعوث ہونے کے ۲۹ دلائل، ۳۸ جنی صحابہ کرام کے اسمائے گرامی، جنات صحابہ کی تین احادیث اور آخر میں ان سے متعلق چند مسائل کا ذکر ہے۔

کیا دیگر انبیا بھی جنات کی طرف مبعوث ہوئے ہیں؟

جنات میں انبیا نہیں آئے، اور نہ ہی انسانوں کی طرف بھیجے جانے والے انبیا جنات کی طرف مبعوث ہوئے؛ بلکہ وہ صرف اپنی قوم کی طرف بھیجے گئے، جیسا کہ "وكان النبيُّ يُبعَثُ إلى خاصَّةِ قومه" سے ظاہر ہے۔ اور آیت کریمہ: ﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ﴾. (الأنعام: ۱۳۰) کی جمہور علمانے یہ تفسیر کی ہے کہ انسانوں کی طرف اللہ نے رسول بھیجے ہیں اور جنات کے رسولوں سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے انسان رسولوں سے خدا کا کلام سنا اور اپنی قوم کو ڈرایا، انسانوں کی طرح رسول ہونا مراد نہیں ہے۔ ابن عباس، مجاہد اور ابن جریج وغیرہ سے بھی اس کی تفسیر اسی طرح مروی ہے۔ ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انسان و جنات دونوں کی طرف مبعوث ہونا ثابت ہے، اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ (راجع: آكام المرجان، ص ۳۵-۳۶)

= وقال المظهري: "والجن أجسام ذات أرواح كالحيوان، عاقلة كالإنسان، خفية عن أعين الناس، ولذا سميت جنا، خلقت من النار كما خلق آدم من طين. قال اللّٰه تعالى: ﴿وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُوْمِ﴾. تتصف بالذكورة والأنوثة، وتتوالد، والظاهر أن الشياطين قسم منهم". (التفسير المظهري ۱۰/۷۹. وانظر أيضًا: روح المعاني، الجن: ۱)

جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہونے کے چند دلائل:

اب چند روایات اس بات کی تائید کے لیے بطور نمونہ ذکر کی جاتی ہے کہ جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، دیگر انبیا جنات کی طرف مبعوث نہیں ہوئے:

١ – قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "أُعطِيتُ خمسًا لم يُعطَهُنَّ أحدٌ قبلي:...وكان النبي يبعث إلى قومه خاصَّةً، وبُعِثتُ إلى الناس عامَّةً". وفي رواية: "كافَّةً" (صحيح البخاري، رقم:٣٣٥، و٤٣٨).

قال ابن عقيل: "الجن داخلون في مسمى الناس لغة". وقال الراغب: "الناس جماعة حيوانٍ ذي فكر وروية، والجن لهم فكر وروية". وقال الجوهري: "الناس قد يكون من الإنس ومن الجن". (راجع: آكام المرجان، ص٦٥)

وقال الفَيُّومي: "يُطلَق على الجِنِّ والإنس، قال تعالى: ﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُوْرِ النَّاسِ﴾ ثم فسَّر الناسَ بالجن والإنس فقال: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾. (المصباح المنير ٢/٦٣٠)

٢–صحیح مسلم میں ہے: "فُضِّلتُ على الأنبياء بست: ... وأُرسِلتُ إلى الخلق كافَّةً". (صحيح مسلم، رقم:٥٢٣)

اور بلا اختلاف لفظ "خلق" جنات کو بھی شامل ہے۔

٣–صحیح مسلم کی دوسری روایت میں ہے: "أُعطِيتُ خمسًا لم يُعطَهُنَّ أحدٌ قبلي، كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصةً، وبُعِثتُ إلى كل أحمر وأسود". (صحيح مسلم، رقم:٥٢١)

بدر الدین شبلیؒ آکام المرجان میں لکھتے ہیں: "اختلف العلماء في المعنى المراد من الأحمر والأسود هنا، فقيل: هم العرب والعجم؛ لأن الغالب على العجم الحمرة والبياض، وعلى العرب الآدمة والسواد، وقيل: أراد الإنس والجن، وقيل: أراد الأحمر والأبيض مطلقًا... ويؤيد قول من قال: إنهم الجن إن إطلاق السواد على الجن صحيح باعتبار مشابهتهم للأرواح، والأرواح يقال لها: أسودة، كما في حديث الإسراء أنه رأى آدم وعن يمينه أسودة وعن شماله أسودة". (آكام المرجان، ص٦٥)

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ مذکورہ عبارت کے بعض حصے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "والجميع صحيحٌ، فقد بُعِثَ إلى جميعهم". (فتح الملهم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ٤/٨)

٤ – وعن ابن عباس مرفوعًا: "كان النبيُّ يُبعَثُ إلى خاصَّةِ قومه، وبُعِثتُ أنا إلى الجن

والإنس". (مسند البزار، رقم: ٤٧٧٦. والسنن الكبرى للبيهقي ٤٣٣/٢).

مذکورہ احادیث سے معلوم ہوا کہ جنات کی طرف بعثت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، دیگر انبیا جنات کی طرف مبعوث نہیں ہوئے۔ نیز متعدد علمانے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ جنات کی طرف بعثت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔ چند علمائے کرام کے اقوال ملاحظہ فرمائیں:

۱- حافظ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں: "ولا يختلفون أنّ محمدًا صلى الله عليه وسلم رسولٌ إلى الإنس والجنّ، نذيرٌ وبشيرٌ، هذا مِمّا فُضِّل به على الأنبياء أنه بُعِثَ إلى الخلق كافَّةً الجنَّ والإنسَ، وغيرُه لم يُرسَل إلا بلسان قومه". (التمهيد ١١٧/١١)

۲- علامہ آلوسیؒ اپنی تفسیر میں کلبیؒ سے نقل کرتے ہیں: "كان الرُّسل يُرسلون إلى الإنس، حتى بُعِث محمدٌ صلى الله عليه وسلم إلى الإنس والجن". (روح المعاني، الأنعام: ١٥٠)

۳- شیخ عبد اللہ بن محمد بن الصدیق الغماریؒ لکھتے ہیں: "انظرْ كيف سخَّر اللّٰهُ الجنَّ لسليمان عليه السلام باعتباره ملكًا، ﴿يَعْمَلُوْنَ لَهُ مَا يَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَتَمَاثِيْلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُوْرٍ رّٰسِيٰتٍ﴾[سبأ: ١٣] فلم تعد علاقته بهم إلا علاقة ملك برعيته، ولذلك لم يحك اللّٰه عنه أنه دعاهم إلى الإيمان، أو أنذرهم على الكفر والعصيان؛ لأنه كان رسولًا إلى قومه خاصّةً. أما النبيُّ صلى الله عليه وسلم فإنَّ اللّٰه تعالى حين تحدَّث عن علاقته بالجن أفاد أنها علاقة رسول بأُمّته، وصلة نبي بتابعيه، وهي أفضل من علاقة الملك في الدنيا، وأبقى ثوابًا في الآخرة". (قرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين، ص ١١)

علامہ سفارینیؒ "الدرة المضية" کی شرح میں لکھتے ہیں: "الثالثة: أنه سبحانه وتعالى خصَّ نبيَّه -صلى اللّٰه عليه وسلم- بـ "بعثه" نبيًّا ورسولًا "لسائر" أي: جميع "الأنام" كسحاب، الخلق من الإنس والجن بالإجماع". (لوامع الأنوار البهية ٢٧٩/٢)

قاضی بیضاویؒ فرماتے ہیں: "كان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم مبعوثًا إلى كافة الثقلين، وسائر الرُّسُل إلى أقوامهم". (تفسير البيضاوي، الأعراف: ١٥٨)

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ لکھتے ہیں: "إن النبي صلى الله عليه وسلم كان مبعوثًا إلى الناس كافةً، بل إلى الجن والإنس عامةً، وسائر الأنبياء إلى أقوامهم خاصة". (التفسير المظهري، الأعراف: ١٥٨)

ابن حجر ہیتمیؒ فرماتے ہیں: "الصحيح أنه لم يكن لنبي دعوةٌ عامّةٌ إلا لنبينا صلى اللّٰه عليه وسلم، ومن ثم لم يرسل للجن غيره صلى اللّٰه عليه وسلم". (الفتاوى الحديثية، ص ١١١)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل جنات کی طرف پیغامِ خداوندی پہنچانے کے ذرائع:

اشکال: اگر انبیائے کرام جنات کی طرف نہیں بھیجے گئے تو پیغامِ خداوندی کو ان تک کیسے پہنچایا گیا؟

جواب: اس اشکال کے دو جواب ہیں:

(۱) انسانوں کی طرح جنات میں بھی انہی میں سے رسول ہوتے ہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ: مرسل اور مرسل الیہ کے درمیان مناسبت ہونی ضروری ہے؛ چنانچہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿قُلْ لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلٰٓئِكَةٌ يَّمْشُوْنَ مُطْمَئِنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُوْلًا﴾ (الإسراء: ۹۵). نیز جنات آدم علیہ السلام سے پہلے بھی تھے، تو پھر ان تک پیغامِ خداوندی کیسے پہنچایا گیا؟

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ اس قول کی طرف مائل ہیں، اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "لا مانع من كون بعض الرسل إلى الجن منهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، كيف وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُوْنَ مُطْمَئِنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُوْلًا﴾ يقتضي كون الرسل منهم لكمال المناسبة بين الرسل ومن أُرسِل إليه، كيف وخلقة الجن كان أسبق من آدم عليه السلام، وكانوا مكلَّفين من كونهم ذوي العقول، ولقوله تعالى: ﴿لَأَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ فلو لم يُرسَل إليهم حينئذ أحدٌ لم يعذبوا لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾ فهذه الآية تدل على أنه كان قبل آدم عليه السلام من الجن رسلا إليهم". (التفسير المظهري، الأنعام: ۱۳۰)

(۲) جنات میں نبی نہیں ہوئے؛ البتہ ان میں کچھ ایسے جن ہوتے تھے جو انسان رسولوں سے خدا کا کلام سن کر اپنی قوم کو ڈراتے تھے۔ قاضی بدر الدین شبلی فرماتے ہیں کہ تمام متقدمین ومتاخرین کا اتفاق ہے کہ جنات میں سے کبھی کوئی نبی نہیں ہوا۔ "جمهور العلماء سلفًا وخلفًا على أنه لم يكن من الجن قط رسول، ولم تكن الرسل إلا من الإنس، ونقل معنى هذا عن ابن عباس وابن جريج ومجاهد والكلبي وأبي عبيد والواحدي". (آكام المرجان، ص ۳۴-۳۵)

امام رازیؒ لکھتے ہیں: "لا يبعُد أن يقال: إن الرسل كانوا من الإنس إلا أنه تعالى كان يُلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوه من الرسل وينذرونهم به". (تفسير الرازي، الأنعام: ۱۳۰. ومثله في فتاوى السبكي ۲/۶۱۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جنات سابقہ انبیا سے استفادہ کرتے تھے؛ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس بغرض تبلیغ تشریف لیجاتے تھے۔ منہاج السنن شرح ترمذی میں جنات کے پاس جانے کے چھ واقعات کا

ذکر ہے۔(منہاج السنن ۱/۲۱۳)

نیز ترمذی کے ابواب الامثال میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن مسعود کو صلاۃ عشاء کے بعد لے گئے اور ان کے ارد گرد خط کھینچا کہ آپ اس خط سے نہ نکلیں اور آنے والوں سے بات نہ کریں۔ (سنن الترمذي، أبواب الأمثال ٤/١ ٥٤١، مع تعليقات بشار عواد، وفي إسناده أبو عثمان مجهول).

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنات کو اصول وفروع کی تعلیم کے لیے مبعوث ہوں اور دیگر انبیا علیہم السلام صرف اصول کی تعلیم فرماتے ہوں۔(بیان القرآن، آل عمران:۱۳۰، ملخصا)

آدم علیہ السلام سے قبل جنات کی تعلیم وتبلیغ کا کیا انتظام تھا؟

اشکال: جنات تو آدم علیہ السلام سے پہلے پیدا کیے گئے، اگر ان میں رسول نہیں تو پھر احکام الٰہی ان تک کیسے پہنچے؟

جواب: علامہ تقی الدین سبکیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یا تو کلام الٰہی کو انھوں نے براہ راست سنا، یا ان کے اندر دین کے بنیادی اوامر ونواہی کا علم پیدا کر دیا گیا، "**وتكليفهم إما بسماع كلام الله تعالى، وإما بخلق علم ضروري بما يؤمرون به وينهون عنه**". (فتاوى السبكي ٢/ ٦٢٠)

علامہ سبکی کی بات سمجھ میں نہیں آتی؛ اس لیے کہ مکلفین کو اصول واحکام پہنچانے کے لیے ہمیشہ رسولوں کو واسطہ بنایا گیا۔خود ان میں دین کا علم پیدا ہونا یا غیر رسول کا کلام اللہ کو سن کر شریعت پر عمل کرنا بعید ہے۔ہاں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنات کے ساتھ فرشتوں کا آنا جانا تھا تو فرشتوں کے ذریعہ سے ان کو ضروری احکام کی تعلیم وتلقین کی گئی ہوگی۔واللہ تعالی اعلم۔

کیا مؤمن جنات کے لیے جنت، اور کافر جنات کے لیے جہنم ہے؟

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ انسانوں کی طرح مؤمن جنات کے لیے جنت اور غیر مؤمن جنات کے لیے جہنم ہے۔

دلیل (۱): ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾. (الرحمن: ٥٦) معلوم ہوا کہ جنت میں جنات بھی ہوں گے۔

(۲) ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتٰنِ﴾. (الرحمن: ٤٦) من خاف میں جنات داخل ہیں، جس کا قرینہ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ہے۔

(۳) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ

نُزُلًا﴾ . (الكهف: ۱۰۷) جنات الذین میں داخل ہیں، ﴿الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ سے انس وجن دونوں مراد ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ سے تین روایات ہیں:

(۱) صاحبینؒ کے قول کے مطابق۔

(۲) لهم النجاة من النار فقط دون الجنة. قال الله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ﴾ . (الأحقاف: ۳۱)

لیکن اس پر اشکال ہے کہ مغفرت کا لفظ قرآن کریم میں گناہوں کی مغفرت کے ساتھ دخول جنت کے لئے استعمال ہوتا ہے؛ فرشتوں کی دعا ہے: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِيْنَ تَابُوْا وَاتَّبَعُوا سَبِيْلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيْمِ﴾ . اس میں مغفرت کا مطلب دخول جنت ہے۔

سلیمان علیہ السلام کی دعا ہے: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ . (ص: ۳۵)

سورہ نور میں حضرت ابوبکر وغیرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں ہے: ﴿أَلَا تُحِبُّوْنَ أَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ . (النور: ۲۲)

حضرت عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں ہے: ﴿إِنْ يَّعْلَمِ اللّٰهُ فِي قُلُوْبِكُمْ خَيْرًا يُّؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّآ أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ﴾ . (الأنفال: ۷۰)

سورہ انفال میں ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَّيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ﴾ . (الأنفال: ۲۹)

ان سب آیات میں مغفرت میں دخولِ جنت شامل ہے، خصوصاً جنات کے بارے میں تو مغفرت کے ساتھ ﴿وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ﴾ بھی آیا ہے کہ عذاب سے پناہ بھی ملے گی اور مغفرت بمعنی جنت بھی ملے گی، یعنی جنت میں عذاب سے محفوظ رہیں گے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ "عذاب ألیم" سے پناہ مغفرت اور دخول جنت سے کنایہ ہے۔

(۳) توقف۔

اصح قول یہ ہے کہ جنات جنت میں داخل ہوں گے۔

بعض حضرات نے امام ابوحنیفہؒ کے توقف والے قول کی یہ تاویل کی ہے: التوقف في نعماء الجنة کہ انہیں جنت کی نعمتوں کے ملنے کی کیا تفصیل ہے؟ معلوم نہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(۱) هم في ربض الجنة یعنی جنات جنت کے اطراف میں ہوں گے۔

(۲) هم من أصحاب الأعراف.(۱)

بدر الدین شبلی نے آکام المرجان میں ابوعبداللہ المحاسی سے نقل کیا ہے کہ جنات دنیا کے مقابلے میں آخرت میں برعکس ہوں گے، یعنی انسان ان کو دیکھیں گے، وہ انسانوں کو نہیں دیکھ سکیں گے۔(۲)

فرشتوں کا حساب ہوگا، یا نہیں؟

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرشتوں کا حساب ہوگا، یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ فرشتوں کا حساب اس لیے ہوگا؛ تاکہ عدلِ الٰہی ظاہر ہو۔

ابوالشیخ ابن حبان کی روایت ہے کہ لوح کو بھی فہم عطا ہوگا اور اس کا بھی حساب ہوگا۔

---

(۱) قال محمد بن عبد الله الشبلي في آكام المرجان: "الباب الثالث والعشرون في دخول كفار الجن النار: اتفق العلماء أنَّ كافر الجن معذَّب في الآخرة، كما ذكره الله تعالى في كتابه العزيز، كقوله تعالى: ﴿فَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾.

الباب الرابع والعشرون في مؤمني الجن: هل يدخلون الجنة؟ على أربعة أقوال:

أحدها: أنهم يدخلون الجنة، وعليه جمهور العلماء، وحكاه ابن حزم في الملل عن ابن أبي ليلى وأبي يوسف وجمهور الناس. قال: وبه نقول...

والقول الثاني: إنهم لا يدخلونها، بل يكونون في ربضها، يراهم الإنس من حيث لا يرونهم. وهذا القول مأثور عن مالك والشافعي وأحمد وأبي يوسف ومحمد، وحكاه ابن تيمية في جواب ابن مري، وهو خلاف ما حكاه ابن حزم عن أبي يوسف...

القول الثالث: إنهم على الأعراف.

القول الرابع: الوقف". (آكام المرجان، ص ۹۱. وراجع للتفصيل ودلائل كل واحد من الأقوال نفس الكتاب).

وقال الملا علي القاري: "أن الجني الكافر يعذَّب بالنار اتفاقًا؛ لقوله : ﴿لَأَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ﴾ (هود: ۱۱۹). والمسلم منهم يثاب بالجنة عند أبي يوسف ومحمد رحمهم الله، ووافقهما بقية أهل السنة والجماعة... ، وظاهر مذهب أبي حنيفة رحمه الله التوقف في كيفية ثوابهم، حيث قيل: ليس لهم أكلٌ ولا شربٌ وإنما لهم شمٌّ، ولكنه ليس بصحيح لما ورد التصريح بخلاف ذلك في الأحاديث الكثيرة، ولا توقف له في استحقاقهم الجنة كالملائكة؛ لأنَّ الله تعالى لم يبيِّن في القرآن ثوابَهم، ونحن نعلم يقينًا أن الله تعالى لا يضيع إيمانهم، فيعطيهم ما شاء مما يناسب شأنهم فاعلم هذا، وتوقفه لعدم الدليل القطعي لا ينافي ترجيح أحد الطرفين بالدليل الظني".(منح الروض الأزهر، ص۳۷۸. وانظر أيضا: فتح الباري ۶/۳۴۴. ولقط المرجان في أحكام الجان للسيوطي، ص۷۶-۸۳)

(۲) كذا نقله عنه بدر الدين الشبلي في "آكام المرجان في أحكام الجان" (ص۹۲). وعبارته: "وذهب الحارث المحاسبي إلى أن الجن الذين يدخلون الجنة يوم القيامة نراهم فيها ولا يروننا عكس ما كانوا عليه في الدنيا".

أخرج أبو الشيخ بإسناده عن أبي سنان قال: "أقرب الخلق من اللّٰه تعالى اللوحُ، وهو معلّقٌ بالعرش، فإذا أراد اللّٰه عزَّ وجلَّ أن يُوحِيَ بشيء كتب في اللوح، فيجيء اللوحَ حتى يقرَع جبهةَ إسرافيلَ، فينظُر فيه، فإنْ كان إلى أهل السماء دفعه إلى ميكائيل، وإنْ كان إلى أهل الأرض دفعه إلى جبرئيل. فأوّل ما يُحاسَب يومَ القيامة اللوحُ، يُدعَى به، تَرعَد فرائِصَه، فيقال له: هل بلغتَ؟ فيقول: نعم. فيقال: من يشهد لك؟ فيقول: إسرافيلُ، فيُدعَى إسرافيلُ تَرعَد فرائصُه، فيقال: هل بلغكَ اللوحُ؟ فإذا قال: نعم، قال اللوح: الحمد للّٰه الذي نجّاني من سوء الحساب". (العظمة لأبي الشيخ ٢/٧٠٤، رقم:٢٩٣. وإسناده مقطوع)

کیا رسولوں سے بھی سوال ہوگا؟

قیامت کے روز رسولوں سے بھی سوال ہوگا؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِيْنَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ﴾. (الأعراف:٦).

شیعہ کہتے ہیں: الحساب يكون بيد علي (رضي الله عنه). وهذا كذب وافتراء.

حساب کی اقسام:

(۱) حسابِ یسیر: بتایا جائے اور پھر معاف کر دیا جائے۔
(۲) حسابِ عسیر: حساب میں مناقشہ اور شدت برتی جائے۔
(۳) حسابِ سرّی: پردہ میں حساب ہو۔ دنیا میں چھپایا تھا اور آخرت میں بھی پردہ ہے۔
(۴) حسابِ جہری: سب کے سامنے شرمندہ کیا جائے۔ (والعیاذ باللہ)
(۵) حسابِ عدل: برابر برابر دیا جائے۔
(٦) حسابِ فضل: سیئات کو حسنات میں بدل دیا جائے۔

جانوروں کا حساب:

حضرت ابن عباسؓ، علامہ آلوسیؒ اور امام غزالیؒ کی طرف منسوب ہے کہ چونکہ جانور مکلّف نہیں؛ اس لیے ان کا حساب بھی نہ ہوگا، حساب صرف انسان اور جنات کا ہوگا۔ (۱)

---

(۱) روى الطبري بإسناده عن ابن عباس في قول اللّٰه: ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾ قال: حشر البهائم موتُها، وحشر كل شيء الموت غير الجن والإنس، فإنهما يوقفان يوم القيامة. (تفسير الطبري ٢٤/١٣٦)

وقال العلامة الآلوسي في تفسيره: "ومال حجة الإسلام الغزالي وجماعة إلى أنه لا يحشر غير الثقلين لعدم كونه مكلفًا ولا أهلا للكرامة بوجهٍ، وليس في هذا الباب نص من كتاب أو سنة معول عليها يدل على حشر غيرهما من الوحوش، =

محققین علما کے نزدیک بہائم کا بھی حساب ہوگا۔(راجع: التذكرة للقرطبي، ص ٦٥١-٦٥٩)

دلیل (١) ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾. (التكوير: ٥) اور حشر حساب کے لیے ہی ہوتا ہے۔

(٢) ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَـٰئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ﴾. (الأنعام: ٣٨) ﴿يُحْشَرُوْنَ﴾ مذکر عاقل کا صیغہ تغلیباً آیا ہے؛ مگر سب مراد ہیں۔

(٣): قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "لَتُؤَدُّنَّ الحقوقَ إلى أهلِها يومَ القيامة، حتى يُقاد للشّاة الجَلحاء مِن الشاة القَرناء". (صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، رقم: ٢٥٨٢).

اہل حق کو ان کے حقوق پہنچائے جائیں گے؛ یہاں تک کہ بغیر سینگ والی بکری کے لیے سینگ والی سے بدلہ لیا جائے گا۔

مذکورہ حدیث کے بارے میں علامہ آلوسیؒ اور امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت مراد نہیں؛ بلکہ تشبیہ ہے اور سینگ والی بکری سے مراد ظالم اور بغیر سینگ والی سے مراد مظلوم ہے۔ یہ بلا وجہ تاویل ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

بعث کے متعدد معانی:

البعث: (١) الإرسال؛ ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ غُرَابًا﴾. (المائدة: ٣١) أي: فأرسل الله غرابًا. وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّنَ رَسُوْلًا مِنْهُمْ﴾. (الجمعة: ٢)

(٢) بعث جگانے کے معنی میں بھی آتا ہے؛ ﴿وَكَذٰلِكَ بَعَثْنٰهُمْ لِيَتَسَاءَلُوْا بَيْنَهُمْ﴾. (الكهف: ١٩)

أي: أيقظناهم نیند سے جگایا۔

(٣) الإحياء بعود الأرواح إلى الأجساد. شعر میں یہی آخری معنی مراد ہے۔

حساب کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ والحساب توقيف الله تعالى الناسَ على أعمالهم خيرًا أو شرًّا، قولًا أو فعلًا.

جسم انسانی کے اجزائے اصلیہ:

(١) التراب الذي عجنه الملك بالمَنيِّ. حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما من مولود إلّا وقد ذُرَّ عليه من تُراب حُفْرَتِه". (حلية الأولياء ٢/ ٢٨٠)

= وخبر مسلم والترمذي وإن كان صحيحًا لكنه لم يخرج مخرج التفسير للآية، ويجوز أن يكون كناية عن العدل التام، وإلى هذا القول أميل، ولا أجزم بخطأ القائلين بالأول؛ لأن لهم ما يصلح مستندا في الجملة، والله تعالى أعلم". (روح المعاني، التكوير: ٥)

(۲) الأجزاء الموجودة المتكونة من المني.
(۳) الأجزاء التي تعلّق بها الروح أوّلا. (۱)

بعث اور اِعدام (اِفنا) میں فرق اور علما کے اقوال:

بعض علما کے نزدیک: الإفناء تفريق الأجزاء، والبعث جمع الأجزاء. اس قول کے مطابق اعادة المعدوم لازم نہیں آتا۔

دلیل (۱): حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى...(إلى قوله:) ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيْنَكَ سَعْيًا﴾. (البقرة: ۲۶۰) اس سے مراد یہ ہے کہ پرندوں کے اجزا کو متفرق کردو، یہ افنا ہے۔ ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيْنَكَ سَعْيًا﴾ اور پھر ان کو بلاؤ تو تمہارے پاس دوڑتے ہوئے آئیں گے، یہ اعادۂ روح کا عمل ہے، جسے بعث کہتے ہیں۔

دلیل (۲): حضرت عزیر علیہ السلام کا واقعہ؛ قال الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلٰى قَرْيَةٍ وَّهِيَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا قَالَ أَنّٰى يُحْيِ هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلٰى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلٰى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ اٰيَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (البقرة: ۲۵۹)

بعض علما کے نزدیک: بعث کا معنی ہے: خلقه مرة أخرى اور افنا إعدام الأجزاء کو کہتے ہیں۔

دلیل (۱): ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْإِكْرَامِ﴾. (الرحمن: ۲۶-۲۷)

دلیل (۲): ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (الحديد: ۳). یعنی سب کے اجزا فنا ہو جائیں گے، صرف اللہ جلّ شانہ کی ذات باقی رہنے والی ہے۔

دلیل (۳): ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيْدُهُ﴾. (الأنبياء: ۱۰۴) پہلے کی طرح دوبارہ عالم کو عدم سے پیدا فرمائیں گے۔

تیسرا قول توقف کا ہے، جسے امام الحرمین نے اختیار کیا ہے۔ (راجع: النبراس، ص ۲۱۱، لمعرفة الاختلاف في كيفية الإفناء والإعادة)

---

(۱) قال في النبراس: ''اختلف في الأجزاء الأصلية فقيل: هي الأجزاء التي تعلق بها الروح أولاً، وقيل: هي المتكونة من المني، وقيل: التراب الذي يعجنه الملك بالمني...وقيل: هي التي كانت موجودة في الشخص قبل أن يتغذى، ويقابلها الأجزاء الفضلية الحاصلة بالغذاء''. (النبراس، ص ۲۱۰)

ناظم رحمہ اللہ نے یہ شعر فلاسفہ اور طبعیین کی تردید میں کہا ہے۔ طبعیین کے نزدیک حشر ونشر کوئی چیز نہیں۔وہ کہتے ہیں کہ ایک نفس ہے اور دوسری شے روح ہے اور دونوں فانی ہیں۔نفس جوادراک اور تصرف کرتا ہے جب وہ فانی ہے تو روح تو فقط اس ہوا کو کہتے ہیں جو اخلاط اربعہ: آگ، پانی، مٹی اور ہوا سے پیدا ہوتی ہے۔انسان کے بدن میں پیدا ہونے والی حرارت اور برودت کے توازن کو حیات انسانی کہتے ہیں، جب انسان مرجاتا ہے تو ٹھنڈا ہو کر ختم ہو جاتا ہے اور روح بھی ختم ہو جاتی ہے۔

اعتراض (۱): اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ انسان پھر سے زندہ ہوگا تو یہ اعادہ کہلاتا ہے اور انسان جو معدوم ہو چکا اس کا اعادہ معدوم کا اعادہ ہے اور معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا۔معدوم اشارہ کو قبول نہیں کرتا اور غیر محفوظ ہوتا ہے، **فکیف یُعاد؟**

اعتراض (۲): **الوقت من المشخِّصات** یعنی وقت کسی شے کو متعین کرتا ہے؛ اس لیے اگر شے معدوم کا اعادہ ہو تو مثلاً اگر زید کا اعادہ ہوگا تو اس وقت کا بھی اعادہ ہوگا جس میں زید موجود تھا، اور اس طرح اعادہ ابتدا بن جائے گا، اور اعادہ کا مبدأ بننا صحیح نہیں۔

جواب (۱): **لو كان الوقت من المشخِّصات لكان زيد اليوم غيره في الأمس.**

یعنی اگر وقت مشخصات میں سے ہو تو آج کا زید کل کے زید کا غیر ہوگا؛ حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں؛ اس لیے ثابت ہوا کہ وقت مشخصات میں سے نہیں اور جسم مع روح کا اعادہ ہوگا وقت کے اعادے کے بغیر۔

جواب (۲): موت کے بارے میں اوپر دو اقوال گزر چکے ہیں کہ موت تفریق اجزا یا اِعدام کو کہتے ہیں۔ اگر موت تفریق اجزا ہے، تو یہ اعادۂ معدوم نہیں؛ اس لیے کہ اجزا موجود ہیں؛ اگرچہ ہمیں معلوم نہیں۔اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کو جانور کھالیں، یا اس کو جلا کر راکھ کر دیا جائے، تو بھی اللہ تعالی کو معلوم ہے کہ اس کے اجزا کہاں کہاں پہنچے ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالی کا علم عالم کے ہر ذرے کو محیط ہے۔اللہ تعالی ان کو جمع ہونے کا حکم فرمائیں گے اور ان اجزا کا مجتمع ہونا ہی بعث اور حشر ہے۔

اور دوسرے قول کے مطابق کہ بعث اعادۂ معدوم کا نام ہے، یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ معدوم مامور بہ نہیں۔ہم کہتے ہیں کہ امر کی ضرورت ہی کیا ہے اور ﴿كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ تو سرعت سے کنایہ ہے، نہ کہ حکم ہے۔

اور اگر بالفرض ﴿كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ کو حکم مان لیں، تو اس صورت میں اس معدوم کو حکم ہوگا جو علم الٰہی میں موجود ہے، اور موجود علمی کو خطاب کرنا صحیح ہے۔مثلا ہم کہیں کہ افلاطون الگ ہے اور ارسطو الگ ہے، تو یہ عقلی اشارہ ہوا کہ ہماری عقل میں ایک کی طرف الگ اشارہ ہے اور دوسرے کی طرف الگ اشارہ ہے، اور یہ تمیز عقلی

ہے؛ اگرچہ تمیز حسی نہیں۔ اور یہ کہنا کہ معدوم محفوظ نہیں، صحیح نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں معدوم بھی محفوظ ہے۔

فلاسفہ الٰہیین: عقول عشرہ سے بحث کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اعادہ روحانی ہے، نہ کہ جسمانی؛ اس لیے کہ جسم معدوم ہوگیا اور معدوم کا اعادہ نہیں ہوسکتا۔ اور نفس فنا نہیں ہوتا، وہ باقی ہے، اور اس کے لیے جنت یہی ہے کہ وہ اپنے سابقہ اعمال پر روحانی مسرت کا مستحق ہو، اور اگر سابقہ اعمال برے ہوں تو روحانی طور پر غم اور افسوس کا شکار ہو، اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اور یہی نصاریٰ کا مذہب ہے۔

حساب وکتاب کے دلائل:

(١) ﴿كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾. (الإسراء: ١٤).

(٢) ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِيْنِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيْرًا﴾. (الانشقاق: ٧-٨).

(٣) عن عائشة رضي اللّٰه عنها قالت: سمعتُ رسول اللّٰه يقول في بعض صلاته: "اللّٰهمّ حاسبني حسابًا يسيرًا". فلمّا انصرف، قلتُ: يا رسول اللّٰه! ما الحساب اليسير؟ قال: "ينظر في كتابه ويتجاوز عنه". (المستدرك للحاكم، رقم: ١٩٠. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

(٤) ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾. (الغاشية: ٢٦) علینا حصر کے لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی حساب لیں گے، نہ کہ علی رضی اللہ عنہ كما قال الشيعة.

(٥) ﴿يُوْمَئِذٍ تُعْرَضُوْنَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾. (الحاقة: ١٨)

(٦) ﴿يَوْمَئِذٍ يَّصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾. (الزلزال: ٦)

(٧) عن عائشة رضي الله عنها قالت: أنّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قال: "ليس أحد يُحاسَب يوم القيامة إلا هلك". فقلت: يا رسول اللّٰه! أليس قد قال اللّٰه تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتٰبَهُ بِيَمِيْنِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا﴾. فقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "إنما ذلك العرض، وليس أحدٌ يُناقَش الحساب يومَ القيامة إلا عُذِّب". (صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب من نوقش الحساب عذّب، رقم: ٦٥٣٧)

(٨) قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "يُحشَر الناس في صعيدٍ واحدٍ يومَ القيامة فيُنادي منادٍ فيقول: أين الذين كانت تتجافَى جُنُوبُهم عن المضاجع؟ فيقومون وهم قليل، يدخلون الجنة بغير حساب". (شعب الإيمان، رقم: ٢٩٧٤. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: ٣٥٠٨. وقال: حديث صحيح. ووافقه الذهبي)

(۹) قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: ”یدخل الجنة من أمتي سبعون ألفًا بغیر حساب، هم الذین لا یسترقُون، ولا یتطَیَّرُون، وعلیٰ ربهم یتوکَّلون“. (صحیح البخاري، کتاب الرقاق، باب (وَمَنْ یَّتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ فَھُوَ حَسْبُهُ)، رقم: ٦٤٧٢).

اشکال: بدفالی اور داغ نہ لگانا تو توکل کے خلاف ہے؛ مگر لا یسترقون کہ وہ دم نہیں کراتے؛ اس کا خلافِ توکل ہونا سمجھ میں نہیں آتا، اور دم کرنا تو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور اس میں تو اللہ تعالی کے کلام پر اعتماد ہے؛ اس لیے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور حدیث کلام رسول ہے، تو یہ کیسے توکل کے خلاف ہوا؟

جواب: (۱) ناجائز دم مراد ہے۔

(۲) استرقی کا مطلب ہے: دم کرنے والے کے پیچھے پڑ جانا۔ تو استرقاء سے مطلق رقیہ کی نفی نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بات کچھ کمزور سی ہے۔

بعض امراض کے لیے اسباب ظاہریہ جسمانیہ سبب اصلی ہیں اور بعض کے لیے اسباب روحانیہ:

(۳) استرقاء کے خلافِ توکل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بعض امراض کے لیے اللہ تعالی نے اسباب ظاہریہ جسمانیہ کو سببِ اصلی اور اسبابِ روحانیہ کو سببِ معاون بنایا، جیسے: زخم وغیرہ کے لیے ڈاکٹری علاج۔ ایسے امراض میں ظاہری علاج کو سبب اصلی سمجھ کر کرنا چاہیے، ہاں اسباب روحانیہ جھاڑ پھونک کو بطور سبب معاون استعمال کرنا بہتر ہے، ایسے امراض میں اگر سبب ظاہری کو چھوڑ کر سبب معاون پر اکتفا کریں اور شفا نہ ہو، تو کلامُ اللہ اور کلامِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اعتماد اٹھ جائے گا اور ان سے اعتماد کا اٹھنا توکل کی ضد ہے؛ اس لیے زخم سے خون بہنے کی صورت میں، یا محتاج آپریشن بیماری کی صورت میں یا دیگر ظاہری امراض میں طبیب اور ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنا چاہیے، ہاں دم وغیرہ بطور برکت اور سبب معاون استعمال کریں؛ البتہ نظر بد، دفع سحر و وسوسہ اور اس جیسی پریشانی کے لیے دم کرانا سبب اصلی ہے اور طبیب اور ڈاکٹر کا علاج بطور سبب معاون ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیماریاں دو طرح کی ہوتی ہیں:

ایک وہ بیماری جو سمجھ میں آنے والی ہو، اور دوسری وہ جس کا علاج سمجھ میں نہیں آتا، مثلاً: نظر بد وغیرہ، تو ان میں اسبابِ روحانیہ مؤثر ہوتے ہیں، جیسے پرانے زمانے میں سانپ کاٹتا تھا تو اسبابِ روحانیہ سے علاج کرتے تھے، اس میں ظاہری علاج مفید نہیں تھا۔

حدیث شریف میں ہے: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم: ”لا رُقْیَةَ إلّا من عینٍ أو حُمَّةٍ“. (سنن أبي داود، کتاب الطب، باب ما رخص فیه من الرقي، رقم: ٣٥١٣، وهو حدیث صحیح)

یعنی نظر بد لگنے اور سانپ بچھو وغیرہ کے زہر میں دم مفید ہے۔ اور جن بیماریوں میں اسباب ظاہریہ کام

آتے ہوں ان میں اسبابِ روحانیہ کو اختیار کرنا توکل کے خلاف ہے، مثلاً: کسی کو چوٹ لگ گئی اور خون بند نہیں ہو رہا ہے تو غالباً دم سے کام نہیں چلے گا ڈاکٹر کے پاس جانا ہوگا اور اسباب ظاہر یہ کو اختیار کرنا ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنگ احد میں زخمی ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے علاج کے لیے اسباب ظاہر یہ کو اختیار فرمایا۔

اسباب کی اقسام:

(۱) اسباب یقینیہ: ان کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور پھر ان کی دو قسمیں ہیں:

۱- دنیویہ: جیسے کھانا بھوک مٹانے کے لیے۔

۲- دینیہ: جیسے نماز نجات کے لیے۔

(۲) اسباب ظنیہ: ضعفاء اور متوسطین کے لیے ان کا اختیار کرنا ضروری ہے؛ البتہ خواص ترک کر سکتے ہیں، جیسے دوا علاج کے لیے۔

(۳) اسباب روحانیہ: ان اسباب کو استعمال کر سکتے ہیں اور یہ توکل کے خلاف نہیں، جیسے: نظر بد کے علاج کے لیے دم کرانا وغیرہ۔

(۴) اسباب وہمیہ یا شیطانیہ: جیسے بدفالی، بدشگونی، حصول مقصد کے لیے قبروں پر غلاف چڑھانا وغیرہ۔ ان اسباب کا استعمال جائز نہیں۔

۵۶

وَيُعْطَى الْكُتْبُ بَعْضًا نَحْوَ يُمْنَى
وَبَعْضًا نَحْوَ ظَهْرٍ وَ الشِّمَالِ

ترجمہ: بعض لوگوں کو نامہ اعمال دائیں جانب سے دیا جائے گا اور بعض کو پیچھے اور بائیں جانب سے۔

اگر یُعْطِي معروف کا صیغہ ہے تو الکتب مفعول اول اور بعضًا مفعول ثانی ہے، اور اگر مجہول ہے تو مصنف نے الکتب کو نائب فاعل اور بعضًا کو مفعول ثانی بنایا اور نحو یُمنَی سے پہلے في مقدر ہے، أي: في جانب يمينه. ملا علی قاری نے فرمایا ہے کہ یُعطَی کے لیے بعضًا نائب فاعل اور الکتب مفعول ثانی ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ ذوی العقول کا نائب فاعل ہونا اور غیر ذوی العقول کا مفعول ثانی ہونا زیادہ مناسب ہے، جس کی دلیل یہ ہے: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتٰبَهُ بِيَمِيْنِهِ. فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا. وَيَنْقَلِبُ إِلٰى أَهْلِهِ مَسْرُوْرًا. وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتٰبَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ. فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُوْرًا﴾. (الانشقاق: ۷-۱۱)

پیٹھ کے پیچھے سے عمل نامہ یوں دیا جائے گا کہ اس کے بائیں ہاتھ کو مروڑ کر اور موڑ کر پیچھے کر دیا جائے گا اور اس کے بائیں ہاتھ میں عملنامہ تھما دیا جائے گا اور یمین کو گردن سے باندھا جائے گا، یا اس کے ہاتھ کو اس کے سینے کے اندر سے نکال کر پیچھے کر دیا جائے گا اور اس میں عملنامہ تھما دیا جائے گا۔

جس کی حسنات زیادہ ہوں گی اسے عملنامہ دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا؛ اس لیے کہ کاتب حسنات جانب یمین میں ہوتا ہے۔ اور جس کی سیئات زیادہ ہوں گی اسے عملنامہ بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا؛ اس لیے کہ کاتب سیئات جانبِ شمال میں ہوتا ہے۔

معتزلہ کا کتابتِ اعمال سے انکار:

یہ شعر ناظم رحمہ اللہ نے معتزلہ کی تردید میں کہا ہے جو کتابتِ اعمال کو تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں: اللّٰه يعلم كل شيء فلا حاجة إلى كتابة الأعمال. اور جہاں بھی کتابت اعمال کا ذکر آتا ہے وہاں تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد لوگوں کے قلوب واذہان میں منتقش اور پختہ اعمال ہیں، مثلاً: صحیح بخاری کی روایت ہے کہ بندہ جب کسی گناہ کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالی کاتب سیئات سے فرماتے ہیں کہ مت لکھو؛ یہاں تک کہ وہ اس کام کو کر لے، اور اگر وہ اس برے کام کو ترک کر دے تو اس کے لیے ایک نیکی لکھ لو"۔ (راجع: شرح العقائد،

ص ١٦٤-١٦٦. والنبراس، ص ٢١٦-٢١٧)

عن أبي هريرة مرفوعًا: "يقول اللّٰه: إذا أراد عبدي أن يعمل سيئةً، فلا تكتبوها عليه حتى يعملها، فإنْ عمِلها فاكتبوها بمثلها، وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة، وإذا أراد أن يعمَل حسنةً فلم يعملها فاكتبوها له حسنةً، فإنْ عمَلِها فاكتبوها له بعشرِ أمثالِها إلى سبع مئةِ ضعفٍ". (صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول اللّٰه تعالى: ﴿يُرِيْدُوْنَ أَنْ يُبَدِّلُوْا كَلَامَ اللّٰهِ﴾، رقم:٧٥٠١).

اہل السنۃ والجماعۃ کتابتِ اعمال کے قائل ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا﴾. (الإسراء:١٣).

(۲) ﴿كِرَامًا كَاتِبِيْنَ يَعْلَمُوْنَ مَا تَفْعَلُوْنَ﴾. (الانفطار:١١-١٢).

(۳) ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيْبٌ عَتِيْدٌ﴾. (ق:١٨).

(۴) ﴿وَوُضِعَ الْكِتٰبُ فَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ مُشْفِقِيْنَ مِمَّا فِيْهِ﴾. (الكهف:٤٩).

(۵) ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُوْرِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتٰبُ﴾. (الزمر:٦٩).

(۶) ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾. (التكوير:١٠)

(۷) ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحٰفِظِيْنَ كِرَامًا كَاتِبِيْنَ﴾. (الانفطار:١٠-١١)

(۸) ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾. (الطارق:٤)

(۹) وأخرج أبو داود عن عائشة: أنها ذكرت النَّارَ فبكتْ، فقال النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم: "ما يُبكِيكِ؟" قالت: ذكرتُ النارَ فبكيتُ، فهل تذكُرون أهليكم يومَ القيامة؟ فقال رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "أمَّا في ثلاثة مواطِنَ فلا يذكُر أحدٌ أحدًا: عند الميزان حتى يَعلم أيخِفُّ ميزانُه أم يثقُل، وعندَ الكتاب حين يُقال: ﴿هَآؤُمُ اقْرَءُوْا كِتٰبِيَهْ﴾ حتى يعلم أين يقع كتابه أفي يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره، وعند الصراط إذا وُضِعَ بين ظهرَي جهنمَ". (سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في ذكر الميزان، رقم:٤٧٥٥)

(۱۰) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "يُعرَض الناسُ يومَ القيامة ثلاث عرْضاتٍ، فأما عرضَتان فجِدالٌ ومعاذيرُ، وأمَّا العرضةُ الثالثةُ فعندَ ذلك تطيرُ الصُّحفُ في الأَيدِي، فآخِذٌ بيمينه وآخِذٌ بشماله". (سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في العرض، رقم:٢٤٢٥)

فرشتے ہر عمل لکھتے ہیں، یا صرف ان اعمال کو جن سے جزا یا سزا متعلق ہو؟

سوال: فرشتے مباحات کو لکھتے ہیں، یا نہیں؟

جواب: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے نزدیک فرشتے مباحات کو نہیں لکھتے، فرماتے ہیں: ''لا يكتب إلا ما فيه أجرٌ أو وِزرٌ''.

اکثر علما کے نزدیک فرشتے مباحات کو بھی لکھتے ہیں؛ ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾. (ق:١٨)

بعض علما کہتے ہیں کہ مباحات کو پیر اور جمعرات کے دن مٹا دیا جاتا ہے؛ قال الله تعالى: ﴿يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗٓ أُمُّ الْكِتٰبِ﴾. (الرعد: ٣٩).

بعض کے نزدیک مباحات کو قیامت کے دن کتابت سے خارج کر دیا جائے گا۔

بعض کہتے ہیں کہ سب کچھ لکھا جاتا ہے حتى الأنين في المرض.

علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: '' اختلف فيما يكتبانه، فقال الإمام مالك وجماعة: يكتبان كل شيء حتى الأنين في المرض. وفي شرح الجوهرة للقاني: مما يجب اعتقاده أن لِلّٰه تعالى ملائكة يكتبون أفعال العباد من خير أو شر أو غيرهما، قولاً كانت أو عملاً أو اعتقاداً، هَمًّا كانت أو عزمًا أو تقريرًا، اختارهم سبحانه لذلك فهم لا يهملون من شأنهم شيئًا، فعلوه قصدًا وتعمُّدًا أو ذهولا ونسيانًا، صدر منهم في الصحة أو في المرض كما رواه علماء النقل والرواية. انتهى.

وفي بعض الآثار ما يدلُّ على أن الكلام النفسي لا يكتب. أخرج البيهقي في ''الشعب'' عن حذيفة بن اليمان أن للكلام سبعة أغلاق إذا خرج منها كتب وإن لم يخرج لم يكتب: القلب، واللها، واللسان، والحنكان، والشفتان. (شعب الإيمان، رقم:٥٠٠٨)

وذهب بعضهم إلى أن المباح لا يكتبه أحد منهما؛ لأنه لا ثواب فيه ولا عقاب، والكتابة للجزاء فيكون ذلك مستثنى حكمًا من عموم الآية، ورويَ ذلك عن عكرمة.

وأخرج ابن أبي شيبة وابن المنذر والحاكم وصحَّحه، وابن مردويه من طريقه عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إنما يكتب الخير والشر، لا يكتب ''يا غلام اسرج الفرس''، و''يا غلام اسقني الماء''.

وقال بعضهم: يكتب كل ما صدر من العبد حتى المباحات، فإذا عرضت أعمال يومه

محي منها المباحات، وكتب ثانيًا ما له ثواب أو عقاب، وهو معنى قوله تعالى ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ (الرعد:٣٩) وقد أشار السيوطي إلى ذلك في بعض رسائله، وجُعِلَ وجهًا للجمع بين القولين: القول بكتابة المباح، والقول بعدمها، وقد روي نحوه عن ابن عباس أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عنه أنه قال في الآية: يكتب كل ما تكلم به من خير أو شر حتى أنه ليكتب قوله "أكلتَ، شربتَ، ذهبت، جئت، رأيت"، حتى إذا كان يوم الخميس عرض قوله وعمله فأقرَّ منها ما كان من خيرٍ أو شرٍ وألقى سائره، فلذلك قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾". (روح المعاني ٤٢٩/٢٥، ق: ١٨. وانظر أيضًا: فتح الباري ٥٢٣/١٣.)

۵۷

وَ حَقٌّ وَزْنُ أَعْمَالٍ وَ جَرْيٌ
عَلى مَتْنِ الصِّرَاطِ بِلَا اهتِبَالِ

ترجمہ: وزن اعمال اور پل صراط کی پشت پر بغیر سہارے کے گزرنا حق ہے اور یہ سچی بات ہے اس میں جھوٹ اور کوئی مبالغہ نہیں۔

جري کی جگہ مرٌّ بھی کہہ سکتے تھے، وزنِ شعری میں بھی فرق نہیں پڑتا؛ مگر تفاؤلاً جَرْيٌ کو اختیار کیا کہ پل صراط پر چلنا نہ ہو، دوڑنا نصیب ہو۔ مرور تو عام ہے، آہستہ چلنے کو بھی کہتے ہیں۔

متن الصراط: صراط کی پشت پر۔

وزن أعمال و جريٌ علَى متن الصراط معطوف علیہ اور معطوف مبتدا مؤخر، اور حقٌّ خبر مقدم ہے، اور على متن الصراط اور بلا اهتبال دونوں جريٌ سے متعلق ہیں۔

اهتبال کے کئی معانی ہیں:

(۱) الكذب. أي: بلا كذب.

(۲) الاعتماد. أي: بلا اعتماد علَى شيء. یعنی اس طرح نہیں گزریں گے کہ اوپر سے کسی حلقہ وغیرہ کو پکڑے ہوئے ہوں۔

اس شعر میں دو مسئلے ہیں:

(۱) وزنِ اعمال کا حق ہونا۔

(۲) پل صراط پر سے گذرنا۔

وزنِ اعمال حق ہے:

حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/ ۵۳۸) میں لکھا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک وزنِ اعمال عدل سے کنایہ ہے؛ کیونکہ وزن اعمال کا نہیں، اجساد و جواہر کا ہوتا ہے، اور اعمال اعراض ہیں جواہر نہیں۔ جیسے: پھول کا وزن تو ہو سکتا ہے؛ مگر اس کی خوشبو کا وزن نہیں کیا جا سکتا۔

جواب: آلاتِ جدیدہ نے اس مسئلے کا سمجھنا آسان کر دیا ہے، مثلاً: آدمی جوہر ہے اور اس کی آواز عرض

ہے، آدمی مرجاتا ہے؛ جبکہ اس کی آواز ٹیپ ریکارڈ میں محفوظ رہتی ہے؛ حرارت اور برودت کا وزن تھرمامیٹر سے معلوم ہو جاتا ہے۔ ہوائی جہاز اور کاروں کی رفتار، بلڈ پریشر، سماعت، شوگر، دل کی حرکت، بصارت، زلزلہ اور موسم کی گرمی سردی، غرض یہ کہ آج کل بے شمار اعراض تولے جاتے ہیں۔

نیز معتزلہ کی طرف منسوب یہ قول کئی وجوہ سے غلط ہے:

(۱) اول یہ کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کو اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ وزن کے معنی تولنے کے ہیں، انصاف کا معنی لینا حقیقت کو چھوڑنا ہے۔

(۲) جہاں جہاں میزان کا لفظ آیا ہے اس کے ساتھ خفیف اور ثقیل کا مضمون اور الفاظ آئے ہیں؛ جبکہ عدل کو خفت یا ثقل سے موصوف نہیں کر سکتے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اعمال کا وزن حقیقۃً ہوگا؛ البتہ اس کی حکمت یہ ہے کہ عدل وانصاف ظاہر ہو؛ **لأنَّ أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض والعلل وإلا لكان ناقصًا أكمله الغرض، ولكن هي معللة بالحِكَم والفوائد والمصالح كما صرَّح به المحققون كالآلوسي في تفسيره.**

یا وزن اعمال قطع معذرت کے لیے ہوگا، یا اہل ایمان کو خوش کرنے کے لیے اور کافروں کو اللہ کی رحمت سے مایوس کرنے کے لیے ہوگا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے بھی ''ضوء المعالی'' (ص ۱۵۱) میں لکھا ہے کہ معتزلہ میزان وصراط کے منکر ہیں؛ جبکہ معتزلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اہل سنت ہی کی طرح میزان کے قائل ہیں۔ قاضی عبد الجبار معتزلی لکھتے ہیں: **"وأما وضع الموازين فقد صرح الله تعالى في محكم كتابه، قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ﴾. وقوله: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُولٰئِكَ﴾ الآية، إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيْزَانَ﴾، فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز".** (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۵، بعض حضرات نے اس کتاب کو احمد بن ابی ہاشم الحسین (م: ۴۲۵) کی طرف منسوب کیا ہے)

وزن اعمال کا ثبوت قرآن سے:

قرآن کریم میں کئی جگہ وزن اور میزان کا ذکر ہے، مثلاً:

١ - ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. (الأنبياء:٤٧)

٢ - ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَهُوَ فِي عِيْشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾. (القارعة:٦-٩)

٣ - ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوْا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُوْنَ﴾. (الأعراف:٨-٩)

٤ - ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ. وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُوْنَ﴾. (المؤمنون:١٠٢-١٠٣)

(٥) ﴿فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيْمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾. (الكهف:١٠٥)

(٦) ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾. (الزلزلة: ٧)

وزن اعمال کا ثبوت احادیث سے:

(۱) حدیث جبریل کے بہت سے طرق میں ایمان کیا ہے؟ کے جواب میں میزان پر ایمان لانے کا بھی ذکر ہے۔

یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ابن عباس، ابن عمر، ابو عامر اشعری اور ابو ہریرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم کی روایات سے حدیث کی کئی کتابوں میں مذکور ہے۔

(۲) دو کلمے ایسے ہیں جو ترازو میں بہت وزنی ہیں: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم.

(۳) الحمد لله کا ثواب میزان کو بھر دے گا، اور سبحان الله اور الحمد لله مل کر آسمان وزمین کے درمیان خلا کو بھر دیں گے۔

(۴) سبحان الله نصف میزان کو پر کر دیتا ہے اور الحمد لله مکمل میزان کو بھر دیتا ہے۔

(۵) واہ واہ پانچ چیزیں ترازو میں کتنی زیادہ وزنی ہیں!: لا إله إلا الله، الله أكبر، سبحان الله، الحمد لله اور وہ بچہ جو مر جائے اور باپ (اور اسی طرح ماں بھی) اس پر صبر کرے۔

(۶) مسلمان کی ترازو میں سب سے وزنی چیز اچھے اخلاق ہوں گے۔

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بیسیوں احادیث ہیں جو میزان کے ثبوت میں صریح ہیں، جن میں بعض آئندہ مباحث میں ضمناً آ رہی ہیں۔

ان نصوص سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جس ترازو سے اعمال کا وزن ہوگا، وہ جسمی اور حسی ہوگا؛ معنوی میزان بمعنی انصاف مراد نہیں۔

اجماع امت:

(۱) علامہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں: میزان اور وزن اعمال پر ایمان لانے پر اہل سنت کا اجماع ہے۔
(شرح صحيح البخاري لابن بطال ۱۰/۵۵۹)

(۲) قاضی ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں: اہل سنت کے علما کا اجماع ہے کہ وزن اعمال حق ہے۔
(التفسير المظهري، المؤمنون: ۱۰۲)

(۳) علامہ سفارینی (م: ۱۱۸۸ھ) فرماتے ہیں: میزان پر ایمان رکھنا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔(لوامع الأنوار البهية ۲/۱۸٤).

(۴) علامہ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں: اہل حق میزان کو مانتے ہیں۔ اہل بدعت اس کے منکر ہیں۔
(مقالات الإسلاميين ۱/٤۷۲).

وزن اعمال سب کے لیے ہے، یا بعض کے لیے؟

محققین کے نزدیک وزن اعمال سب کے لیے ہے۔ کفار کے بارے میں آتا ہے ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خٰلِدُوْنَ تَلْفَحُ وُجُوْهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيْهَا كَالِحُوْنَ أَلَمْ تَكُنْ آيٰتِي تُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُوْنَ﴾. (المؤمنون: ۱۰۳-۱۰۵) پوری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وزن اعمال کافروں کے لیے بھی ہے۔

کفار کے بارے میں دوسرا قول:

علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بہت سے علما کا کہنا ہے کہ کفار کے اعمال کا وزن نہیں ہوگا۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿فَلَا نُقِيْمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾. (الكهف: ۱۰۵). نیز وزن کے لئے اعمال متضادّہ (اچھے-برے) کا پایا جانا ضروری ہے، جب کہ کفار کے پاس کوئی نیک عمل باقی نہ ہوگا، ان کے اعمال حبط ہو چکے ہوں گے۔ (روح المعاني ٤/۳۲٦، الأعراف: ۱-۱۸)

جواب: اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے وزنِ اعمال مفید ثابت نہ ہوگا۔ أي: وزنًا نافِعًا لهم. ان کے لیے وزن اعمال اظہارِ عدل اور اتمامِ حجت کے لیے ہوگا۔

اور یہ بات کہ وزن کرنے کے لئے متضاد اعمال کا ہونا ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ:

۱- کفار کا ایک پلڑا نیکیوں سے خالی ہوگا؛ کیونکہ کفر کے ساتھ کوئی نیکی نہیں رہتی، اور دوسرے پلڑے میں کفر اور گناہ ہوں گے تو یہ پلڑا بھاری ہو جائے گا اور انہیں جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔

۲- اگر کفار کے صدقات وخیرات کا تخفیفِ عذاب میں اثر مانا جائے (کیفاً نہ کہ کماً) تو وہ نیک اعمال ایک پلڑے میں ہوں گے اور دوسرے پلڑے میں کفر اور گناہ ہوں گے، تو کفر والا پلڑا بھاری ہوگا۔

کفار کے اچھے اعمال کا اثر:

کفار کے اچھے اعمال کا اثر تخفیف عذاب میں ہوسکتا ہے؛ ابو طالب اور ابولہب کا حال احادیث میں مذکور ہے۔ محدثین نے تفصیل سے اس پر بحث کی ہے اور حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیریؒ کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ کفار کو حسنات کا کچھ فائدہ حاصل ہوگا۔(۱)

صاحب میزان کون ہے؟

(۱) واضع المیزان اللہ تعالیٰ ہیں؛ ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾. (الأنبياء:٤٧)

(۲) جبرئیل علیہ السلام. عن حذيفة موقوفًا: "إن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام". (أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم: ٢٢٠٩. وذكره القسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١٠/٤٨١).

(۳) حضرت آدم علیہ السلام. عن أبي هريرة مرفوعًا: "يقول الله: يا آدم قد جعلتُك حكمًا بيني وبين ذُرِّيَّتِك، قُمْ عند الميزان، فانظرْ ما يُرفَع إليكَ من أعمالهم". الحديث. (المعجم الصغير للطبراني، رقم: ٨٥٥)

(۴) ملک الموت. قال القسطلاني: عند البيهقي عن أنس مرفوعًا قال: "ملك الموت موكل بالميزان". (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١٠/٤٨١.

---

(۱) قال الإمام: من يعمل من الخير أدنى عمل وأصغره، فإنه يراه ويجد جزاءَه. لا فرق في ذلك بين المؤمن والكافر. غاية الأمر أن حسنات الكفار الجاحدين لا تصل بهم إلى أن تخلصهم من عذاب الكفر، فهم به خالدون في الشقاء. والآيات التي تنطق بحبوط أعمال الكفار، وأنها لا تنفعهم، معناه هو ما ذكرنا. أي: أن عملا من أعمالهم لا ينجيهم من عذاب الكفر، وإن خفف عنهم بعض العذاب الذي كان يرتقبهم، على بقية السيئات الأخرى، أما عذاب الكفر نفسه فلا يخفف عنهم منه شيء. كيف لا، والله جل شأنه يقول: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِيْنَ﴾. (الأنبياء:٤٧) فقوله: ﴿فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ أصرح قول في أن الكافر والمؤمن في ذلك سواء. وإن كلا يوفى يوم القيامة جزاءه. وقد ورد أن حاتمًا يخفف عنه لكرمه. وأن أبا لهب يخفف عنه لسروره بولادة النبي صلى الله عليه وسلم. وما نقله بعضهم من الإجماع على أن الكافر لا تنفعه في الآخرة حسنة ولا يخفف عنه عذاب سيئة ما، لا أصل له. فقد قال بما قلناه كثير من أئمة السلف رضي الله عنهم. (تفسير القاسمي ٩/٥٢٦)

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت پر ابولہب کے خوش ہونے سے عید میلاد النبی پر استدلال درست نہیں۔ اس مسئلے کو ہم نے "الدرۃ الفردۃ شرح قصیدۃ البردۃ" (۱/۵۹۳-۵۹۴) میں تفصیل سے لکھا ہے۔

مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ نے ان اقوال میں یوں تطبیق دی ہے کہ صاحبِ میزان اللہ عز وجل ہیں کہ اللہ حاکم ہیں؛ اس لیے اللہ جل مجدہ کی طرف نسبت بحیثیت آمر کے ہے۔ ملک الموت نے دنیا سے آخرت کی طرف مردگان کا چالان کیا ہے، جس طرح پولیس چالان کرتی ہے تو عدالت الٰہیہ میں چالان کنندہ عملہ، یعنی ملک الموت کی حاضری اور بیان بھی ضروری ہے، جیسے انسانی عدالتوں میں پولیس کا بیان لیا جاتا ہے۔ حضرت جبرئیل چونکہ قانون الٰہی (قرآن) کے پہنچانے والے ہیں؛ اس لیے آپ کی موجودگی مقدمہ قانون شکنی کی پیشی میں ضروری ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد کا مقدمہ درپیش ہے؛ اس لیے بحیثیت سرپرست آپ کی حاضری بھی ضروری ہے۔ (علوم القرآن-لمولانا شمس الحق افغانی،ص ۲۴۳)

میزان میں تولی جانے والی چیز کے بارے میں چار اقوال؟

(۱) وزن اعمالِ مجردہ کا ہوگا۔

(۲) وزن اعمالِ مجسدہ کا ہوگا۔

(۳) صحفِ اعمال کا وزن ہوگا۔

(۴) اصحابِ اعمال کا وزن ہوگا۔

لیکن ان چاروں اقوال میں کوئی تعارض نہیں، بعض کے لیے ایک طریقہ، بعض کے لیے دوسرا طریقہ، اور بعض کے لیے سارے طریقے ہوسکتے ہیں۔

احادیث میں ان چار طریقوں کا ذکر موجود ہے:

پہلا قول: اعمالِ مجردہ کا وزن ہوگا:

(۱) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أثقلُ شيءٍ في الميزان الخُلُقُ الحَسَنُ".
(صحيح ابن حبان، رقم: ٤٨١. وإسناده صحيح) حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں کہ خلق حسن کو متجسد کیا جائے گا۔

(۲) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا أبا ذر ألا أدلُّكَ على خصلتين هما أخف على الظهر، وأثقَلُ في الميزان من غيرهما؟" قال: بلى يا رسولَ الله، قال: "عليك بحُسْنِ الخُلُقِ، وطُولِ الصَّمتِ، والذي نفس محمد بيده ما عمِل الخلائقُ بمثلِهما". (شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٩٥٤. ومسند أبي يعلى، رقم: ٣٢٩٨. ومسند البزار، رقم: ٧٠٠١.)

(۳) أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم نزل عليه جبريل عليه السلام، وعنده رجلٌ يبكي، فقال: "من هذا؟" قال: "فلان"، قال جبريل: "إنا نزِن أعمالَ بني آدم كلَّها إلا البُكاءَ؛ فإنَّ

اللّٰهَ عزّ وجلَّ يُطفِئ بالدَّمعَة بحورًا من نار جهنمَ". (الزهد للإمام أحمد بن حنبل، رقم: ١٤٤)

(۴) وقال عليه السلام: "أول ما يُوضَع في ميزان العبد نَفَقَتُه على أهله". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٦١٣٥)

(۵) وقال عليه السلام: "الوضوء يُوزَن يومَ القيامة مع سائر الأعمال". (تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٦١/ ٣٨٠)

(٦) وعن جابر مرفوعًا: "تُوضَع الموازين يومَ القيامة، فتُوزَن الحسنات والسيِّئات، فمن ثقُلتْ حسناتُه على سيئاته مثقال حبةٍ دخل الجنة، ومن ثقلت سيئاتُه على حسناته مثقال حبةٍ دخل النار". قيل له: من استوتْ حسناتُه وسيئاتُه؟ قال: "أولئك أصحاب الأعراف".

(أخرجه خيثمة في فوائده، وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه مرفوعا. وانظر: سبل السلام ٤/ ٤٣٩)

(۷) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "الطهور شطر الإيمان، والحمد لِلّٰه تملأ الميزان". (صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، رقم: ٢٢٣) حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں کہ "الحمد لِلّٰه" متجسد ہوگا۔

ان احادیث کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث میں خود اعمال کو ترازو میں رکھنے کا ذکر ہے۔

اعمال تولے جانے کا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ، امام بخاریؒ، علی بن مدینیؒ وغیرہ حضرات کا یہی مسلک ہے۔ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ (فتح الباري ١٣/ ٥٣٩)

دوسرا قول تجسید اعمال کا ہے:

(۱) عن ابن عباس أنه قال: "الميزان له لِسانٌ وكِفَّتان يُوزَن فيه الحسناتُ والسيِّئاتُ، فيُوتَى بالحَسَنات في أحسنِ صورةٍ، فتُوضَع في كِفَّةِ الميزان فتثقُل على السيئاتِ..." قال: "ويُؤتَى بالسيئات في أقبح صورةٍ فتُوضَع في كِفَّةِ الميزان فتُخَفِّفُ". (شعب الإيمان، رقم: ٢٧٨)

(۲) وقال الحسن: "الميزان له لِسانٌ وكِفَّتان". (أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم: ٢٢١٠)

(۳) في حديث البراء رضی اللہ عنہ في قصة سؤال القبر: "فيأتيه (المؤمنَ) رجلٌ حَسَنُ الوجه، حسن الثِّياب، طَيِّبُ الرِّيح، فيقول: أَبشِرْ بالذي يسُرُّك، هذا يومُك الذي كنتَ تُوعَد، فيقول له: من أنتَ؟ فوجهُك الوجهُ الذي يجيءُ بالخير، فيقول: أنا عَمَلُك الصَّالِحُ". (مسند أحمد، رقم: ١٨٥٣٤، وإسناده صحيح)

(٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم قال: "من اتَّبَعَ جنازةَ مسلمٍ إيمانًا واحتسابًا، وكان معه حتَّى يُصلَّى عليها ويُفْرَغَ من دفنها، فإنَّه يرجع من الأجر بقيراطَين، كلُّ قيراط مثلُ أُحُدٍ". (صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب اتباع الجنائز من الإيمان، رقم:٤٧).

(٥)وعن حماد بن إبراهيم قال: "يُجاء بعمل الرجل فيُوضَع في كِفَّةِ ميزانِه يومَ القيامة فتَخِفُّ فيُجاء بشيءٍ أمثال الغَمام، أو قال: مِثل السَّحاب، فيُوضَع في كِفَّةِ ميزانِه فيَرجَحُ فيُقال له: أتدرِي ما هذا؟ فيقول: لا، فيقال له: هذا فضلُ العِلم الذي كنتَ تُعَلِّمُه النَّاس". (جامع بيان العلم وفضله، رقم:٢٢٥)

(٦) قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: "اقرءُوا الزهراوَين: البقرةَ و سورةَ آل عمران، فإنَّهما تأتِيان يومَ القيامة كأنَّهما غمامتان". (صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة القرآن، رقم: ٨٠٤)

(٧) قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: "من احتَبَسَ فرَسًا في سبيل اللّٰه إيمانًا باللّٰه وتصديقًا بوعده، فإنَّ شِبَعَه ورِيَّه ورَوْثَه وبولَه في ميزانه يومَ القيامة". (صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب من احتبس فرسًا في سبيل اللّٰه، رقم:٢٨٥٣)

تیسرا قول: صحفِ اعمال کا وزن ہوگا:

بطاقۃ والی مشہور حدیث: "فتخرُج له بطاقةٌ فيها أشهد أن لا إله إلّا اللّٰه وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله، فيقول: احْضُرْ وَزْنَك، فيقول: يا ربِّ ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فقال: إنك لا تُظْلَمُ، قال: فتُوضَع السِّجلات في كفةٍ والبِطاقة في كفةٍ، فطاشَت السِّجلات وثَقُلَت البطاقةُ، فلا يثقُل مع اسم اللّٰه شيءٌ". (سنن الترمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء في من يموت وهو يشهد أن لا إله إلا اللّٰه، رقم:٢٦٣٩، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.)

ووَرَد بوضع البطاقة مع رجلٍ في كِفَّةِ الميزان، أخرجه الإمام أحمد عن عبد اللّٰه بن عمرو بن العاص قال: قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: "تُوضَع الموازينُ يومَ القيامة، فيُؤتَى بالرجل فيُوضَع في كِفَّةٍ فيُوضَع ما أُحصِيَ عليه، فتَمايل به الميزانُ"، قال: "فيُبعَث به إلى النار، فإذا أُدْبِرَ به إذا صائِحٌ يصِيحُ من عند الرحمن يقول: لا تَعجَلوا، فإنَّه قد بقي له، فيُؤتَى ببطاقة فيها: لا إله إلا اللّٰه، فتُوضَع مع الرجل في كِفَّةٍ، حتى يَمِيلُ به الميزانُ". (مسند أحمد، رقم:٧٠٦٦، وإسناده حسن)

صحائف تو لے جانے کا قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ہے اور علامہ قرطبی، علامہ ابن عبد البرؒ، علامہ سیوطیؒ، امام الحرمین وغیرہم نے اس قول کو ترجیح دی ہے یا صحیح قرار دیا ہے۔ تفسیر بیضاوی میں اسے جمہور کا قول اور تفسیر رازی میں عام مفسرین کا قول قرار دیا ہے۔

حدیث بطاقہ پر اشکال وجواب:

اشکال: اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مؤمن جہنم میں نہیں جائے گا؛ کیونکہ ہر ایک کے پاس بطاقۃ الایمان ہے؟

جواب: (۱) وزن دو مرتبہ ہوگا: ۱- ایمان کا وزن کفر کے مقابلہ میں۔ ۲- اعمال صالحہ کا اعمال سیئہ کے مقابلہ میں۔ اور بطاقہ والی حدیث وزن اول پر محمول ہے۔

مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی؛ اس لئے کہ حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطاقہ کے ذریعہ پلڑا بھاری ہونے کے بعد وہ شخص نار سے بچ جائے گا، یہ نہیں کہ بطاقہ کے بعد بھی اعمال کا تولنا باقی ہے۔ نیز دو مرتبہ وزن ثابت نہیں۔

جواب (۲): اس نے یہ کلمہ نزع کی حالت میں پڑھا تھا، جس سے اس کی مغفرت ہوگئی۔ حدیث میں ہے:

”من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة“. (سنن أبي داود، رقم: ۳۱۱۶، باب في التلقين)

مگر اس توجیہ کے مطابق معنی یہ ہوا کہ وہ پہلے مسلمان ہو چکا تھا اور اس کے پاس دوسری نیکی بھی موجود ہے، حالانکہ حدیث بطاقہ کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پاس کوئی اور نیکی نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نیکیاں موجود تھیں؛ لیکن مرجوح تھیں، حسن خاتمہ والے کلمہ کی برکت سے نیکیاں راجح ہوگئیں۔

جواب: (۳) یہ کلمہ اس شخص نے مرتے وقت ایمان لانے کے لئے پڑھا تھا۔

اس پر بھی اشکال ہے کہ پھر تو اس کے گناہ بھی ختم ہو جانے چاہئے؛ اس لیے کہ اسلام ماقبل کے گناہوں کو ختم کر دیتا ہے، مگر یہاں تو گناہوں کے ۹۹ دفتر باقی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اس کے ذمے حقوق العباد باقی ہوں اور ایمان لانے سے ان کے ساتھ رہنے والوں کے حقوق العباد ختم نہیں ہوتے۔

جواب: (۴) اس نے یہ کلمہ مشکل حالات میں انتہائی اخلاص سے کہا ہوگا، اور اسے دوسرے لوگ بھی پڑھتے ہیں؛ مگر عام حالات میں، مثلاً: اکراہ کی حالت میں اس نے یہ کلمہ نہ چھوڑا ہوگا۔ یا اصحاب الاخدود کے

واقعے میں کلمۂ حق کی آواز بلند کرنے والے اور اپنی جان کی قربانی دینے والے عبد اللہ بن تامر کی طرح ہوں گے۔

اشکال: غایت اخلاص سے کلمہ پڑھنے والے، نزع کی حالت میں پڑھنے والے اور اسی طرح مرنے سے پہلے کلمہ پڑھ کر ایمان لانے والے بہت سے ہوں گے، پھر حدیث میں رجل کا ذکر کیوں ہے؟

جواب: اس وصف والی پوری جماعت مراد ہے خاص فرد مراد نہیں۔

جواب: (۵) حدیث بطاقہ والا قصہ عام اصول وقوانین سے مستثنیٰ ہے اور اللہ تعالی کا خاص فضل وکرم ہے۔ یہ جواب قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمہ اللہ نے تفسیر مظہری میں نقل کیا ہے۔(۱۰/۳۳۲، القارعة: ۱۱)

چوتھا قول: صاحبِ اعمال کا وزن ہوگا:

(۱) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "إنه ليأتي الرجلُ العظيمُ السمينُ يومَ القيامة لا يزِن عندَ الله جَناحَ بَعُوضةٍ ".(صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب (أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ، رقم: ۴۷۲۹)

(۲) حدیث میں آتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک پاؤں اُحد پہاڑ سے زیادہ بھاری ہے۔

عن زِرِّ بن حُبَيش أن عبد الله بن مسعود كان يَحْتَزُّ لرسول الله صلى الله عليه وسلم سوكًا من أَراكٍ، وكان في ساقَيه دِقَّةٌ فضحِك القوم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما يُضحِكُكم مِن دِقَّةِ ساقَيه، والذي نفسي بيده إنهما أثقلُ في الميزان من أُحُدٍ". (صحيح ابن حبان، رقم: ۷۰۶۹. والمستدرك للحاكم، رقم: ۵۳۸۵. وهو حديث صحيح).

(۳) ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيْمٍ﴾ قال عبيد بن عُمَير: هو القوي الشديد، الأكول الشَّرُوب، يُوضَع في الميزان فلا يزِن شعيرةً، يَدفَع الملَكُ مِن أولئك سبعين ألفًا دفعةً واحدةً في النار. (الشريعة للآجري، رقم: ۹۰۴. حلية الأولياء ۳/۲۷۰)

(۴) عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "توضَع الموازينُ يومَ القيامة، فيُؤتَى بالرجل فيُوضَع في كِفَّةٍ فيُوضَع ما أُحصِيَ عليه، فتَمايل به الميزانُ"، قال: "فيُبعَث به إلى النار، فإذا أُدْبِرَ به إذا صائحٌ يصِيحُ من عند الرحمن يقول: لا تَعجَلوا، فإنَّه قد بقي له، فيُؤتَى ببطاقة فيها: لا إله إلا الله، فتُوضَع مع الرجل في كِفَّةٍ، حتى يَمِيلُ به الميزانُ". (مسند أحمد، رقم: ۷۰۶۶)

مذکورہ اقوال میں تطبیق:

تولنے کی مذکورہ چار صورتوں میں کوئی تعارض نہیں، مقصود سب کا اظہارِ عدل ہے۔نصوص میں ان طریقوں میں سے کسی کی بھی نفی نہیں کی گئی ہے؛اس لئے سب پر عمل ہوگا،اس طرح کہ:

(۱)بعض کے لئے ایک طریقہ،بعض کے لئے دوسرا اور بعض کے لئے سب طریقے ہوں گے۔

(۲)تینوں طرح وزن ہوگا یعنی یکے بعد دیگرے۳مرتبہ وزن ہوگا۔(تفسير ابن كثير، الحاقة: ۱۹)

(۳)اعمال کو مجسم بنا کر صاحب اعمال کے ساتھ ایک پلڑے میں رکھا جائے گا یا صاحب عمل کو حسنات کے صحیفے کے ساتھ ایک پلڑے میں رکھا جائے گا۔دونوں کا حاصل ایک ہے۔(التفسير المظهري، المؤمنون:۱۰۲)

اس قول کی دلیل حدیث بطاقہ بن سکتی ہے،جس میں آیا ہے کہ پہلے آدمی کو اور پھر اس کے ساتھ بطاقہ کو رکھا جائے گا۔

راجح ومرجوح کی پہچان:

وزنی پلڑے کی پہچان کیسے ہوگی؟اس میں تین قول ہیں:

قول(۱):جمہور علما فرماتے ہیں کہ بھاری پلڑا نیچے جھک جائے گا اور ہلکا پلڑا اوپر چڑھ جائے گا،جیسا کہ دنیا کے تول میں ہوتا ہے۔

قول(۲):دنیا کے دستور کے برعکس ہوگا کہ بھاری پلڑا اوپر کی طرف اٹھے گا اور ہلکا پلڑا نیچے جھکے گا؛ قال تعالی: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾.(فاطر:۱۰) معلوم ہوا کہ اعمال صالحہ اوپر کی طرف اٹھیں گے۔

علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے یہ قول بعض کے حوالے سے نقل کیا ہے۔شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے۔

قول(۳):حسنات کے پلے سے نور نکلنے سے نیکی کا پلہ بھاری ہونا معلوم ہوگا اور سیئات کے پلڑے سے ظلمت ظاہر ہونے سے سیئات کا پلڑا بھاری ہونا معلوم ہوگا۔علامہ آلوسیؒ نے یہ قول نقل کیا ہے۔(دیکھئے:علوم القرآن-لمولانا شمس الحق افغانی،ص۲۴۴-۲۴۵)

وزن اعمال کی حکمت:

علمائے کرام نے متعدد وجوہ اور حکمتیں وزن اعمال کی تحریر فرمائی ہیں،ان میں سے کچھ یہ ہے:

(۱)تاکہ عمل کرنے والوں کو اپنے اعمال کا علم ہو جائے اور اگر بھول گئے ہوں تو یاد آجائے۔ ﴿اِقْرَأْ

كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا. (الإسراء: ١٤) میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) نیک اعمال کی جزا سے اللہ کا فضل واحسان ظاہر ہوا اور اعمالِ بد کی سزا میں اللہ کے عدل کا ظہور ہوا کہ مجرم کے ساتھ بے انصافی نہیں ہوئی۔ نیز اگر مخلوط عمل والے کے ساتھ عفو کا معاملہ کیا جائے تو وہ جان لے گا کہ یہ اللہ کا فضل ہے۔

(۳) شہادت انبیاعلیہم السلام، شہادت علما، شہادت ملائکہ، شہادت اعضا اور شہادت قطعات زمین سے یہ ظاہر کیا جائے گا کہ جو کچھ کاروائی ہو رہی ہے وہ مبنی بر حقیقت ہے۔

(۴) ان سب کاروائی سے یہ بھی ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ سب انتظامات انسانی اعمال کی اہمیت کو ظاہر کر رہے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کا مقصد یہی نتائج اعمال تھے اور اسی وجہ سے اس کے لئے یہ وسیع انتظامات کئے گئے۔ (یہ چاروں حکمتیں مولانا شمس الحق افغانیؒ نے بیان فرمائی ہیں۔ علوم القرآن، ص:۲۴۴)

(۵) اتمام حجت کے لئے وزن کیا جائے گا۔

(۶) مکلّف کا امتحان ہے کہ وزن اعمال پر ایمان لاتے ہیں، یا نہیں؟

(۷) نیک لوگوں کے اعمال کے وزن سے لوگوں کے سامنے ان کا فضل ظاہر ہوگا اور برے لوگوں کے اعمال کے وزن سے لوگوں کے سامنے ان کی ذلت ورسوائی ہوگی۔

(۸) نیک اعمال کا پلڑا جھک جانے سے آدمی کی خوشی اور مسرت میں اضافہ ہوگا اور اگر اس کے برعکس ہوا، تو آدمی کے رنج وغم میں اضافہ ہو۔

(۹) نیک عمل کا کتنا ثواب ملا؟ کس عمل کی وجہ سے میرا پلڑا جھکا؟ یہ معلوم ہو جائے گا۔

(۱۰) آدمی کو جب یہ معلوم ہوگا کہ ہر عمل کا وزن ہونے والا ہے تو واجبات کی ادائیگی اور گناہوں سے بچنے کا زیادہ اہتمام کرے گا۔

روایات میں آتا ہے کہ ایک دانہ کی مقدار سے میزان جھک سکتا ہے اور آدمی کامیاب ہوسکتا ہے، اور ایک دانے کے فرق سے ناکام بھی ہوسکتا ہے۔

علاوہ ازیں، وزن اعمال کے ضمن میں اور بھی بہت سی ذیلی مباحث ہیں، جیسے: میزان پیدا کر دی گئی یا نہیں؟ میزان کس مادّہ کی ہے؟ میزان کے اوصاف احادیث کی روشنی میں، میزان کے پلڑوں کی وسعت کی حکمت؟ لوگوں کا میزان کے پاس جھگڑنا، نبی کریم ﷺ کا میزان کے پاس تشریف فرما ہونا، کون کون سے اعمال بہت زیادہ ثقیل ہوں گے؟ مقام وزن کون سا ہے؟ میزان حساب کے وقت سے قائم کی جائے گی یا حساب کے بعد؟ میزان ثقیل ہونے کی مأثور دعائیں، جنات کے اعمال کا وزن ہوگا، یا نہیں؟ تمام مخلوقات کا وزن کتنی دیر میں

ہوگا؟ جیسے جیسے وزن ہوتا جائے گا فرشتہ نتائج کا اعلان کرتا جائے گا وغیرہ وغیرہ۔

یہ مسائل اور وزن اعمال سے متعلق اس جیسے دیگر مسائل کا بیان تفاسیر اور امور آخرت کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔

عَلٰى مَتْنِ الصِّرَاطِ بِلَا اهْتِبَالِ:

پل صراط سے معتزلہ کا انکار، یا تاویل:

پل صراط کا ذکر صحیح احادیث میں بکثرت آیا ہے اور اہل السنۃ والجماعۃ بغیر کسی تاویل کے اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ معتزلہ صراط کے منکر ہیں؛ جبکہ قاضی عبد الجبار معتزلی کی تحریر اور بعض دیگر معتزلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نفس صراط کے قائل ہیں؛ البتہ ان کے نزدیک صراط سے مراد جنت وجہنم کے درمیان ایک راستہ ہے جو اہل جنت کے لیے وسیع اور اہل جہنم کے لیے تنگ ہوگا۔ یا صراط سے مراد وہ دلائل ہیں جو طاعات یا معاصی پر پر دلالت کرتے ہیں، طاعات کو اختیار کرنے والا نجات یافتہ وجنتی ہوگا اور معاصی کو اختیار کرنے والا مستحق نار ہوگا۔ قاضی عبد الجبار نے لکھا ہے: ”ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده، الصراط؛ وهو طريق بين الجنة والنار، يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرود عليه...، وقد حكي في الكتاب عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار“. (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۳۷-۷۳۸، بعض حضرات نے اس کتاب کو احمد بن ابی ہاشم الحسین (م: ۴۲۵) کی طرف منسوب کیا ہے)

معتزلہ کہتے ہیں کہ احادیث میں جو کیفیات پل صراط کی بیان کی گئی ہیں، اس پر گزرنا ممکن نہیں؛ اس لئے کہ ایسے راستے کا تصور جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہو مشکل ہے اور یہ تکلیف ما لا یطاق ہے۔ ”أدق من الشعر وأحد من السيف“ کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ عبادت شاقہ سے جنت کا راستہ طے کیا جائے گا۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ:

(۱) تاویل تو اس وقت کی جاسکتی ہے جب ایک آدھ روایت ہو، اور یہاں تو پل صراط کے بارے میں صراحتاً اتنی احادیث ہیں کہ ان سب کی تاویل ممکن نہیں۔ ان تمام آیات واحادیث کا یہاں ذکر کرنا باعث تطویل ہے، نمونے کے طور پر چند احادیث ذکر کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ۔

(۲) اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے۔ وہ مؤمن کو چلائے گا۔ ہوا پر ٹھہرنا اس سے زیادہ عجیب ہے؛ قال تعالى:

﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللّٰهُ﴾. (النحل: ٧٩)

پانی پر چلنے کے بہت سے واقعات کتابوں میں مذکور ہیں۔

(۳) آخرت میں لوگوں کا مرکز ثقل GRAVITY اوپر ہو جائے گا اور CONTROL اوپر سے ہوگا، پس وہاں سے گزرنا ممکن ہے اور لوگ اپنے اعمال کے درجات کے اعتبار سے اس پر سے گزریں گے۔(۱)

مؤولین کی دوسری قسم:

بعض لوگ ایسے بھی ہے جو پل صراط کی احادیث کو فی الجملہ تسلیم کرتے ہیں، مگر پھر تاویل کرتے ہیں: مثلا یہ کہ أدق من الشعر کا معنی لوگوں کے لئے یسر یا عسر کو بیان کرتا ہے، حقیقتاً باریک ہونا مراد نہیں۔ اسے ادق اس لئے کہا گیا کہ لغت میں مخفی امر کو دقیق کہا جاتا ہے اور پل صراط کی تفصیلات بھی مخفی ہیں۔

أحد من السيف کا معنی یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس پر سے گزرنے کا حکم جو اللہ تعالی کی طرف سے وارد ہوگا، وہ نافذ ہونے میں تلوار کی طرح بہت سریع ہوگا اور جیسے تلوار ایک بار چل جائے تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا

---

(۱) قال الشيخ سعد بن عبد العزيز الخلف في تحقيقه الكتاب: "الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار" (٢٢٣/٢) للعلامة أبي الحسن يحيى بن أبي الخير الشافعي (م: ٥٥٨هـ):

"أما الصراط، فلم يذكر الأشعري [أي في كتابه: الإبانة عن أصول الديانة] خلافاً، إنما اختلف في وصفه، وعزا الأيجي إنكاره إلى أكثر المعتزلة وأن الجبائي تردد فيه نفياً وإثباتاً. و ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي و قال: هو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة و يضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وأنكر أن يكون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف، كما أنكر أن يجوزه المكلفون فيكون من مرّ عليه أهل الجنة ومن لم يتمكن فهو من أهل النار. (شرح الأصول الخمسة ص: ٧٣٧). و هذا المعتزلي وإن كان أثبت الصراط في الجملة، إلا أنه أنكر الصفات الواردة في الأحاديث عن صفته". انتهى.

قال التفتازاني: "ومنها: الصراط...، وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعمًا منهم أنه لا يمكن الخطور عليه، ولو أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة. قالوا: بل المراد به طريق الجنة المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾، و طريق النار المشار إليه بقوله: ﴿فَاهْدُوْهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ﴾. و قيل: المراد الأدلة الواضحة. و قيل: العبادات كالصلاة والزكاة ونحوها. و قيل: الأعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها، ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها. والجواب: أن إمكان العبور ظاهر كالماشي على الماء والطيران في الهواء، غايته مخالفته العادة، ثم الله تعالى يسهل على من أراد، كما جاء في الحديث: إن منهم من يمر كالبرق... ومنهم...، ومنهم...". (شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني ٢٢٣/٢. وانظر: كتاب المواقف ٥٢٥/٣ للعلامة عضد الدين الإيجي م: ٧٥٦هـ. مزید دیکھئے: تفاسیر میں ﴿وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ (مریم: ٧١) کے ذیل میں۔ نیز عقائد کی کتابوں میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ شیخ عبد اللہ الراجی نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ، ص ۳۱۶-۳۱۷ میں، اور ان کے علاوہ دوسرے متعدد حضرات نے شروح العقیدۃ الطحاویۃ میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

اسی طرح اس حکم کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ خود پل کا تلوار کی دھار سے تیز ہونا معقول نہیں؛ جبکہ احادیث میں آیا ہے کہ ملائکہ بھی پل صراط کی دونوں طرف کھڑے ہوں گے۔

جواب: یہ سب لغو باتیں ہیں، جب احادیث میں اس کی تفصیلات کا بیان ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اللہ تعالی قادر مطلق ہے جب تک حقیقی معنی مراد لیا جا سکتا ہو مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ (اشکال وجواب کے لئے دیکھئے: التذكرة للقرطبي، ص ۳۸۵-۳۸۶)

احادیث میں پل صراط کا ذکر:

احادیث کی روشنی میں پل صراط کے بارے میں چند اہم باتیں یہ ہیں:

- جہنم کی پشت پر ایک پل ہے۔ بين ظهراني جهنم.
- بال سے زیادہ باریک ہوگا۔
- تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا۔
- تمام عالم کو اس پر سے گزرنے کا حکم دیا جائے گا۔
- سب سے پہلے میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اپنی امت کے ساتھ گزروں گا۔
- اس وقت رسولوں کے سوا کوئی شخص بات کرنے کی جرأت نہ کرے گا اور رسول بھی صرف اتنا کہیں گے: اللّٰهم سلِّمْ سلِّم.
- (پل کے دونوں طرف) جہنم میں سعدان کے کانٹوں جیسے آنکڑے (مڑے ہوئے لوہے) ہونگے، اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ وہ کتنے بڑے بڑے ہونگے۔
- ایک حدیث میں ہے: لوگوں نے کہا: یارسول اللہ ﷺ! پل کیسا ہوگا؟ فرمایا: ایک پھسلنے کا مقام ہوگا۔
- وہاں آنکڑے اور کانٹے ہوں گے جیسے نجد میں سعدان کا کانٹا ہوتا ہے۔
- امانت اور رحم (رشتہ داری) پل صراط کے دائیں بائیں کھڑے ہو جائیں گے۔

پل صراط پر گزرنے کی کیفیت:

مسلمان اس طرح گزریں گے کہ بعض پلک جھپکتے گزر جائیں گے، بعض بجلی کی طرح بعض ہوا کی طرح، بعض پرندے کی طرح، بعض تیز گھوڑوں کی طرح، بعض اونٹ کی طرح۔

مجموعی اعتبار سے لوگوں کی تین قسمیں ہوں گی:

کچھ وہ ہوں گے جو پوری سلامتی کے ساتھ جہنم سے بچتے ہوئے پار ہو جائیں گے، بعض وہ ہوں گے جو زخم

کھا کر پار ہوں گے اور آخر جہنم سے نجات پائیں گے اور کچھ وہ ہوں گے جو جہنم میں دھکیل دیے جائیں گے۔ أعاذنا الله منها.

ایک روایت میں گزرنے والوں کی ترتیب یہ آئی ہے:

بجلی کی طرح، پھر ہوا کی طرح، پھر گھوڑے کی دوڑ کی طرح، پھر اونٹ پر سوار کی طرح، پھر آدمی کی دوڑ کی طرح، پھر معمول کے مطابق پیدل چلنے والے کی رفتار کی طرح۔

جس کے اعمال جس درجہ کے ہوں گے، اس کے گزرنے کی رفتار بھی اسی درجہ کی ہوگی، حتی کہ ایک آدمی گھسٹتا ہوا سرکتا ہوا آئے گا۔

پل صراط سے گزرتے وقت مؤمنین (کاملین) یہ کلمات کہتے ہوں گے: رب سلّم سلّم. (سنن الترمذي)

اس سے پہلے مسلم شریف کی روایت گزری چکی ہے، جس میں فقط انبیائے کرام علیہم السلام کا یہ الفاظ کہنا مذکور ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ملائکہ بھی یہ الفاظ کہتے ہوں گے۔

أدق من الشعر:

بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ کچھ لوگوں کے لئے بال سے زیادہ باریک ہوگا، اور بعض اہل اللہ کے لئے وسیع وعریض وادی کی طرح ہوگا۔

مولانا شمس الحق افغانی فرماتے ہیں کہ: متقی لوگوں کا مرکز ثقل اوپر ہوگا؛ اس لیے آرام سے گزریں گے، اور عاصیوں اور کافروں کا مرکز ثقل نیچے ہوگا؛ اس لیے گر جائیں گے، یا زخمی ہوں گے۔

مذکورہ بالا احادیث کی عربی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته، ولا يتكلَّم يومئذ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ: اللّٰهم سلم سلم، و في جهنم كلاليبُ مثلَ شَوكِ السَّعْدان، هل رأيتم شوكَ السعدان؟ قالوا: نعم يا رسول اللّٰه، قال: فإنها مثل شوك السعدان غير أنه لا يعلم قدرَ عِظَمِها إلا اللّٰه، تَخطَف الناسُ بأعمالهم، فمنهم مَن يُوبَق بعمله، ومنهم من يُخردَل ثُمَّ يَنجو". (صحيح البخاري، رقم: ۸۰۶، باب فضل السجود. وصحيح مسلم، رقم: ۱۸۲، باب معرفة طريق الرؤية)

"ثم يُضرَب الجسرُعلى جهنمَ، وتحِلُّ الشفاعة، ويقولون: اللّٰهم سلِّمْ سلّم. قيل: يا رسول اللّٰهﷺ! وما الجسر؟، قال: دَحْضٌ مَزِلّةٌ، فيه خَطاطِيفُ وكلاليبُ وحَسَكٌ تكون بنجد فيها شويكة يقال لها: السعدان، فيمرُّ المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح،

وكالطير، وكأجاويد الخيل، والركاب، فناجٍ مسلمٌ، ومخدوش مُرسلٌ، ومكدوسٌ في نار جهنم. الحديث.

قال أبو سعيد: بلغني أن الجسر أدقُّ من الشعرة، وأحد من السيف.

"وتُرسَلُ الأمانةُ والرَّحِمُ، فتقومان جنبتي الصراط يمينًا وشمالًا، فيمر أولكم كالبرق، قال: قلت: بأبي أنت وأمي! أي شيء كمَرِّ البرقِ؟ قال: تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الطير، وشدِّ الرجال، تجري بهم أعمالهم، ونبيكم قائم على الصراط يقول: ربِّ سلِّم سلِّمْ، حتى تَعجِز أعمالُ العباد، حتى يجيء الرَّجلُ فلا يستطيع السيرَ إلا زَحْفًا". (الروايات كلها من صحيح مسلم، باب معرفة طريق الرؤية، و باب إثبات الشفاعة، و إخراج الموحدين من النار، وباب أدنى أهل الجنة منزلة فيها)

عن سعيد بن أبي هلال، قال: بلغنا أن يكون على بعض الناس أدق من الشعر، وعلى بعض الناس مثل الوادي الواسع. (الأولياء لابن أبي الدنيا، رقم: ١٧. فتح الباري ١١/٤٥٤. التذكرة للقرطبي ٣٨٤)

قال رسول الله ﷺ: "شعار المؤمن على الصراط: ربِّ سلِّمْ سلِّمْ". (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٣٢، باب ما جاء في شأن الصراط)

عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن رسول الله ﷺ قال: "شعار أمتي إذا حُمِلوا على الصراط: لا إله إلا أنت". (المعجم الكبير للطبراني ١٣/٦٩/١٦٨)

"الصراطُ على الجهنم مثلُ حدِّ السيف، فتمر الطائفة الأولى كالبرق، والثانية كالريح، والثالثة كأجود الخيل، والرابعة كأجود الإبل والبهائم، ثم يمرون والملائكة تقول: رب سلِّم سلِّم". (المستدرك، رقم: ٣٤٣٢. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي.)

"فيمرُّ المؤمنون كطرف العين، وكالبَرق، وكالرِّيح، وكالطير، وكأجاوِيدِ الخيل والرِّكاب". (صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم: ١٨٣)

" إن آخر من يدخل الجنة رجل يمشي على الصراط، فيَنْكَبُّ مرةً ويمشي مرةً". الحديث. (مسند أحمد، رقم: ٣٧١٤. وإسناده صحيح على شرط مسلم.)

آسانی سے پل صراط پار کرنے کے اعمال:

کتابوں میں ایسے بہت سے اعمال کا ذکر ملتا ہے جن کی برکت سے اللہ تعالی پل صراط پر گزرنا آسان فرماتے ہیں۔

(۱) بدعت سے اجتناب۔

"وإن أحببتَ أن لا توقف على الصراط طرفة عين حتى تدخل الجنة فلا تحدث في دين الله حدثاً برأيك". (قاله ﷺ لأبي هريرة.) (أخرجه الخطيب في التاريخ ١٤٤/٥. وذكره القرطبي في التذكرة، ص ٧٦٥، وقال: "وهذا غريب الإسناد ومتنه حسن". لكن أورده ابن الجوزي في الموضوعات ٢٦٤/١، وقال: "أبو همام القرشي اسمه محمد بن مجيب، قال يحيى بن معين: كذاب عدو الله)

(۲) آداب کی رعایت کرتے ہوئے صدقہ کرنا۔

وقال ﷺ: "مَن أحسنَ الصدقة في الدنيا جازَ على الصراط". (حلية الأوليا٣/٢٢٠)

(۳) مسجد کو اپنا گھر بنانا (زیادہ وقت مسجد میں گذارے)۔

"من يكن المسجدُ بيتَه ضمِن الله له بالروحِ والرحمةِ والجواز على الصراط إلى الجنة". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٧١٤٩)

مسجد میں بکثرت وقت گزرنے کی برکت سے پل صراط سے پار ہو جانے کی ضمانت کا بیان روایات میں مختلف الفاظ کے ساتھ مذکور ہے اور کئی ایک صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ مضمون نقل کیا گیا ہے، نیز علامہ زرقانیؒ فرماتے ہیں: وهذا الحديث رواه سعيد بن منصور والطبراني والبزّار وحسّنه عن أبي الدرداء. (شرح الزرقاني على المواهب، الفصل الثالث في أمور الآخرة وهو آخر فصل في الكتاب)

(۴) تمام شرائط وآداب کی رعایت کرتے ہوئے نماز کا اہتمام کرنا۔

قال رسول ﷺ: "من حافظ على هؤلاء الصلوات المكتوبات في جماعة كان أول من يجوز على الصراط كالبرق اللّامِع". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٦٦٤١ و٦٥٦٦ عن أبي هريرة وابن عباس. قال الهيثمي: "و فيه بقيه بن الوليد، و هو مدلس و قد عَنعنه". مجمع الزوائد ١٦٣/٢).

(۵) درود شریف کی کثرت۔

"الصلاة عليَّ نور على الصراط". (الترغيب لابن شاهين، ص: ١٤. الفردوس بمأثور الخطاب ٤٠٨/٢. فيض القدير ٢٤٩/٤)

اس مضمون کی اور بھی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن میں دورد شریف کی برکت سے پل صراط پار کرنے کا ذکر ہے۔

ایک روایت میں ایک شخص کا حال بیان فرمایا گیا ہے کہ اسے پل صراط سے گزرنے میں سخت تکلیف ہو رہی تھی کہ اچانک (اچھی صورت میں) درود شریف نے آکر اس کی مدد فرمائی۔ (دیکھئے: الدر المنضود، الفصل الرابع. القول البديع، الفصل الثاني. القربة إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين لابن بشكوال. أمالي ابن بشران،

ص: ۱۱۷).

(٦) کسی مسلمان کی تکلیف دور کرنا۔

"مَن فرَّج عن مؤمن كربةً جعل الله تعالى له يوم القيامة شُعبتَين من نور على الصراط يضيءُ بضوئهما عالَمٌ لا يُحصِيهم إلا رب العِزَّة". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٤٥٠٤).

(۷) کسی مسلمان کی ضرورت پوری کرنا۔

"من مشى مع أخيه في حاجة حتى أثبتها له أثبت الله عز وجل قدمه على الصراط يوم تزِل فيه الأقدام".

وفي رواية: "من رفع حاجة ضعيف". الحديث. (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٦٠٢٦، ٦/١٣٩. الترغيب لابن شاهين ١/٤٨٤. التمهيد لابن عبد البر ١٣/٥٦-٥٧)

نکتہ:

علما نے لکھا ہے کہ پل صراط پر گزرتے وقت ۷ پل پار کرنے ہوں گے: پہلے میں ایمان، دوسرے میں نماز، تیسرے میں زکاۃ، چوتھے میں روزہ، پانچویں میں حج عمرہ، چھٹے میں طہارت اور ساتویں میں حقوق العباد کے بارے میں سوال ہوگا اور یہ سب سے خطرناک ہوگا۔ یاد رہے کہ چھٹے پل پر جو سوال ہوگا اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔

ان مسائل کی تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: البدور السافرة في أمور الآخرة للسيوطي. والدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة للغزالي. وكتاب الروح لابن قيم. وعلامات القيامة للشاه رفيع الدين. وتفسير ابن أبي حاتم. وتفسير القرطبي. والدر المنثور. وتفسير ابن كثير. كلهم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾. (الفجر: ١٤).

۵۸

وَمَرْجُوٌّ شَفَاعَةُ أَهْلِ خَيْرٍ
لِأَصْحَابِ الْكَبَائِرِ كَالْجِبَالِ

ترجمہ: پہاڑوں کی مانند کبیرہ گناہوں کے مرتکب لوگوں کے لیے اہل خیر کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

یہ شعر ماقبل میں شعر نمبر ۲۸ پر گزر چکا ہے، اس کی تشریح وہاں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ مختصراً یہاں بھی ملاحظہ فرمائیے:

رجاء: طمع اور خوف کے معنی میں آتا ہے، یہاں مراد امید اور طمع ہے۔ اور ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا﴾. (نوح: ۱۳) میں خوف مراد ہے۔

رجاء اور طمع میں فرق:

رجاء اس امر کے لیے ہوتی ہے جس کے اسباب بظاہر مہیا ہوں؛ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا﴾ (نوح: ۱۳)، اور طمع وہ ہے جس کے اسباب بظاہر نہ پائے جائیں۔

اشکال: مرجوٌّ سے اشارہ ملتا ہے کہ شفاعت ظنی ہے؛ حالانکہ شفاعت یقینی ہے؟

جواب: نفس شفاعت تو یقینی ہے؛ لیکن کس کی شفاعت کس کے لیے اور کس وقت ہوگی، یہ رجاء کے درجہ میں ہے۔

شفاعة: شَفْعٌ سے ماخوذ ہے بمعنی ملانا اور دوگنا کرنا۔ كأنّ المجرم كان فردًا فشُفّع گویا کہ مجرم اکیلا تھا اور دوسرے کی شفاعت وطلب اس کے ساتھ مل گئی۔

شفاعت کا معنی ہے: طلب الخير، أو طلب العفو والفضل من الغير للغير.

شفاعت کرنے والے: انبیا علیہم السلام، ملائکہ، علما، شہدا اور صالحین ہوں گے۔

لأصحاب الكبائر:

أصحاب، صاحب کی جمع ہے، جیسے أنصار، ناصر کی۔ یا صحْب کی جمع ہے، جیسے: أفراخ، فَرْخ کی، یا جمع الجمع ہے: صاحب کی جمع صحب، جیسے تاجر کی تجر، اور صحب کی أصحاب جیسے فرخ کی

أفراخ ہے۔

الکبائر: کبیرہ اس گناہ کو کہتے ہیں جس پر وعید وارد ہوئی ہو، یا لعنت، یا حد آئی ہو۔ قرآن وحدیث میں اس کی تعریف نہیں آئی؛ تاکہ ہر گناہ کو کبیرہ سمجھ کر اس سے اجتناب کا اہتمام کرے۔

شفاعت کی شرائط:

(۱) اللہ تعالیٰ کی طرف سے اجازت کا ہونا؛ ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾. (البقرة: ۲۵۵).

وقال تعالى: ﴿لَا يَتَكَلَّمُوْنَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. (النبأ: ۳۸)

(۲) شافع اور مشفوع کا مؤمن ہونا؛ ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾. (الزخرف: ۸۶).

یہ شعر معتزلہ کی تردید میں ہے کہ وہ اصحاب کبائر کی شفاعت کے قائل نہیں۔ اور جہاں کہیں شفاعت کا ذکر آتا ہے اس کو رفع درجات پر محمول کرتے ہیں۔ نیز معتزلہ صاحبِ کبیرہ کے لیے دوامی جہنم کے قائل ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص۶۸۷- ۶۹۰)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة: ۴۸).

جواب: آیتِ کریمہ: ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ سے مراد للکافر من الکافر ہے، ورنہ دوسری آیات میں شفاعت کا ذکر موجود ہے: ﴿لَا يَمْلِكُوْنَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾. (مريم: ۸۷). وقال تعالى: ﴿لَا يَتَكَلَّمُوْنَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. (النبأ: ۳۸)

کفار اپنے باطل معبودوں کی شفاعت قہریہ کے قائل تھے؛ ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى﴾. (الزمر: ۳) وفي موضع آخر: ﴿هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (يونس: ۱۸)

دلیل (۲): ﴿مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَلَا شَفِيْعٍ يُطَاعُ﴾. (غافر: ۱۸) اور صاحب کبیرہ بھی ظالم ہے؛ اس لیے اس کے حق میں بھی شفاعت نہیں۔

جواب: آیت میں ظالمین سے مراد کافرین ہیں؛ قال اللّٰہ تعالیٰ: ﴿وَالْكٰفِرُوْنَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾. (البقرة: ۲۵۴)

دلیل (۳): ﴿يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيْهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾. (البقرة: ۲۵۴).

جواب: چونکہ مشرکین اپنے معبودانِ باطلہ کی شفاعتِ قہریہ کے قائل تھے اور کہتے تھے: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا

لِيُقَرِّبُوْنَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفَى﴾. (الزمر:٣). اور کہتے تھے: ﴿هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (یونس:١٨) تو ان کی تردید فرمائی کہ شفاعت للکافر من الکافر نہ ہوگی؛ چہ جائیکہ بے جان اصنام شفاعت کریں۔

اہل السنۃ والجماعۃ فرماتے ہیں کہ اصحابِ کبائر کے لیے شفاعت ہے؛ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: "شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي". (سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة، رقم: ٢٤٣٥. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح).

یعنی میری امت کے اہل کبائر کے لیے میری شفاعت مفید اور نافع ہوگی۔

اشکال: "من ترك سنتي لم تنله شفاعتي". اس روایت میں تارکِ سنت یعنی گنہگار کے لیے شفاعت کی نفی کی گئی ہے۔

جواب: (۱) اس روایت کی کوئی اصل نہیں، کتب حدیث میں یہ روایت موجود نہیں؛ حتی کہ جن حضرات نے "موضوعات" کے موضوع پر کتابیں لکھی ہیں انھوں نے بھی اس روایت کو ذکر نہیں کیا۔

(۲) اور اگر بالفرض یہ روایت ثابت ہو تو علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب لکھا ہے کہ یہ اعتقاداً ترک پر، یا بالکلیہ ترک پر محمول ہے۔ (فتح القدير ٥٠٩/٩)

(۳) یا یہ مطلب ہے کہ شفاعت تارک سنت کے رفعِ درجات کے لیے کام نہ آئے گی۔

(۴) یا سنت سے مراد طریقۂ نبوی یعنی اسلام ہے، اور تارک اسلام کے لیے شفاعت نہیں۔ اور اگر ترکِ سنت استخفافاً ہو تو یہ بھی کفر ہے، اور کافر کے لیے شفاعت نہیں۔

قال ابن جماعة: "الناس على قسمين: مؤمن، وكافر، فالكافر في النار إجماعًا، والمؤمن على قسمين: طائع وعاصٍ، فالطّائع في الجنة إجماعًا، والعاصي على قسمين: تائب وغير تائب، فالتائب في الجنة إجماعًا، وغير التائب في مشيئة اللّٰه تعالى". (ضوء المعالي، ص١٧٣، ت: عبد السلام شنّار)

اور یہ عاصی غیر تائب شفاعت کا محتاج ہے۔

شفاعت کی اقسام:

شفاعت کی بہت سی اقسام ہیں۔ ترمذی کے حاشیہ میں دس اقسام مذکور ہیں۔ مشہور اقسام کو میں نے "تخمر كدًا" میں جمع کیا ہے۔ اس کا ترجمہ یہ ہے: مشقت کو چھپا دو شفاعت کے ذریعہ۔ یا شفاعت تکلیف کو مٹاتی ہے۔

ت: لتخفيف العذاب.

خ: للخروج من النار لِمَن دخل فيه.

م: لمتساوي الحسنات والسيئات.

م: لمستحق النار الذي لم يدخل فيها بعدُ.

ر: لرفع الدرجات. اس کو معتزلہ بھی مانتے ہیں۔

ك: الشفاعة الكبرىٰ ولأصحاب الكبائر.

د: لدخول الجنة بغير حساب.

د: لدخول جميع المؤمنين في الجنة.

ا: اللہ تعالیٰ کی شفاعت، جو عفو کے معنی میں ہے۔

حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالی کی شفاعت کی بیان کردہ اقسام ثلاثہ:

بریلوی علما حضرت اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالی پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ شفاعت کے منکر ہیں۔ یہ اعتراض غلط ہے؛ حضرت مولانا نے شفاعت کی بہت نفیس تحقیق فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شفاعت کی تین قسمیں ہیں:

۱- شفاعت بالوجاہۃ، اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بادشاہ اپنے نظام مملکت کو بچانے کے لیے کسی صاحبِ وجاہت و دبدبہ وزیر کی شفاعت اور سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف مانتا ہے کہ اگر نہ مانے تو نظام مملکت میں خلل اور گڑبڑ پیدا ہو جائے گی۔ یہ شفاعت منفی اور معدوم ہے۔

۲- شفاعت بالمحبۃ، کہ کوئی شخص کسی محبوب کی سفارش کو اپنی مرضی کے خلاف اس لیے مانتا ہے کہ محبوب ناراض نہ ہو جائے، تو دل کی مجبوری کی وجہ سے شفاعت مانتا ہے۔ یہ شفاعت بھی معدوم اور منفی ہے۔

۳- تیسری قسم شفاعت اذنی ہے، اللہ تعالی اپنی مرضی سے کسی نبی اور ولی کو شفاعت کی اجازت دیں گے۔ یہ شفاعت ثابت ہے۔

اس کی تفصیل شاہ اسماعیل شہید رحمہ اللہ نے تقویۃ الایمان کے باب الاشراک فی التصرف میں بیان فرمائی ہے۔ پہلی دو قسموں کو شفاعت قہری اور آخری قسم کو شفاعت اذنی کہتے ہیں۔

﴿۵۹﴾

وَ لِلدَّعْوَاتِ تَأْثِيْرٌ بَلِيْغٌ
وَ قَدْ يَنْفِيْهِ أَصْحَابُ الضَّلَالِ

ترجمہ: دعاؤں کی تاثیر کامل اور قوی ہے، اور اس کی نفی گمراہ لوگ کرتے ہیں۔ (گمراہوں سے مراد معتزلہ ہیں)۔

دعا کے متعدد معانی:

(۱) دعا بمعنی عبادت: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾. (يونس:۱۰۶).

﴿لَا تَدْعُ﴾ أي: لا تعبد.

(۲) دعا بمعنی سوال: ﴿اُدْعُوْنِيْ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾. (غافر: ۶۰).

(۳) دعا بمعنی نداء: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾. (الإسراء: ۷۱).

(۴) دعا بمعنی طلب الإعانة من الغير: ﴿وَادْعُوْا شُهَدَآءَ كُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾. (البقرة:۲۳).

(۵) دعا بمعنی الثناء والذکر: ﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾. (الإسراء: ۱۱۰).

علما فرماتے ہیں:

(۱) الاعتماد علی الأسباب، وتركُ الدعاء شركٌ في الأسباب والتوحيد. گویا اسباب کو خدا کا درجہ دے دیا۔

(۲) محو الأسباب ومحق الأسباب حمق، أي: حماقة. یعنی اسباب کو بے کار سمجھنا حماقت ہے۔

بوقت دعا اللہ تعالیٰ کی چھ صفات کا استحضار ضروری ہے:

دعا کرتے وقت اللہ تعالیٰ کی چھ صفات کو تسلیم کرنا ضروری ہے:

(۱) وجود باری تعالیٰ کا یقین؛ (۲) اللہ غنی ہے اور ہم اس کے محتاج ہیں؛ (۳) اللہ سمیع ہے؛ (۴) اللہ علیم ہے؛ (۵) اللہ کریم ہے؛ (۶) اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔

کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، یا نہیں؟

بعض کہتے ہیں کہ کافر کی دعا قبول نہیں ہوتی، اور دلیل میں اس آیت کریمہ کو پیش کرتے ہیں: ﴿وَمَا

دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ إِلَّا فِي ضَلٰلٍ﴾. (الرعد: ١٤).

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ امورِ دنیا میں کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، آخرت کے بارے میں نہیں۔ اور مذکورہ آیت کریمہ کا تعلق آخرت سے ہے۔

اور آیت کریمہ کی یہ تاویل کہ کافر سے مراد کافر بالنعمۃ ہے۔ یہ تاویل بعید ہے۔ ہاں یہ تاویل درست ہے کہ دنیا میں اگر آخرت کے بارے میں سوال کرے، مثلاً یہ کہ مجھے آخرت میں جنت مل جائے، تو قبول نہ ہوگی۔ (۱)

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل (۱): قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "اتقوا دعوة المظلوم وإن كان كافرًا، فإنها ليس دونها حجاب". (مسند الإمام أحمد، رقم: ١٢٥٤٩، وإسناده ضعيف لجهالة أبي عبد اللّٰه الأسدي).

(۲) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: "اتقِّ دعوةَ المظلوم؛ فإنه ليس بينه وبين اللّٰه حجاب". (صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، رقم: ١٤٩٦).

(۳) ابلیس رأس الکفر ہے اور اس نے دعا کی: ﴿أَنْظِرْنِيْ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ﴾. (الحجر: ٣٦) اور اللہ تعالی نے اس کو قیامت تک لیے مہلت دیدی: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ﴾. (الحجر: ٣٧)

اور یہ کہنا کہ اس نے نفخۂ ثانیہ تک مہلت مانگی اور اس کو نفخۂ اولی تک مل گئی، یا ﴿فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ﴾ في علم اللّٰه لا لأجل دعائك. یہ باتیں خلاف ظاہر ہیں۔ ﴿فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ﴾ کی "ف" سے معلوم ہوتا ہے کہ مہلت اس کی دعا کا نتیجہ ہے۔

دعا کی افادیت کے انکار پر معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

معتزلہ دعا کی افادیت کا انکار کرتے ہیں اور اپنے مسلک کی تائید میں درجِ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) جس چیز کے لیے دعا کی جاتی ہے وہ چیز من جانب اللہ مقدر ہوگی، یا مقدر نہ ہوگی؛ اگر مقدر ہے تو

---

(۱) قال العلامة الآلوسي في تفسيرقوله: ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ﴾: "ظاهر النظم الكريم عند غير واحد أن هذه إجابة لدعائه كلا أو بعضًا، وفي ذلك دليل لمن قال إن دعاء الكافر قد يستجاب، وهو الذي ذهب إليه الدبوسي وغيره من الفقهاء خلافًا لما نقله في البزازية عن البعض من أنه لا يجوز أن يقال: إن دعاء الكافر مستجاب؛ لأنه لا يعرف اللّٰه تعالى ليدعوه. والفتوى على الأول للظاهر، ولقوله صلى اللّٰه عليه وسلم: "دعوة المظلوم مستجابة وإن كان كافرًا". (روح المعاني ٩/٤٥.)

وقال الآلوسي في موضع آخر: "دعاء الكافر قد يُستَجاب، وهو المصرح به في الفتاوى، واستجابة دعاء إبليس وهو رأس الكفار نصٌّ في ذلك، وأُجيب بأن المراد دعاؤُهم اللّٰه تعالى بما يتعلق بالآخرة". (روح المعاني، ١٣/٩٤، الرعد: ١٥.) وانظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٣٤٩. وردّ المحتار ٢/١٨٥. وانظر أيضًا للاختلاف والدلائل: شرح العقائد، ص٢٧١-٢٧٣. والنبراس، ص٣٤٩)

ویسے ہی مل جائے گی، دعا کی حاجت نہیں ہے، اور اگر مقدر نہیں ہے، تو دعا کرنا بے فائدہ ہے۔

یا جس چیز کی دعا کی جاتی ہے وہ واجب الوقوع ہوگی، یا ممتنع الوقوع ہوگی، اگر واجب ہے تو دعا کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر ممتنع ہے تو دعا کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

جواب:

الزامی جواب یہ ہے کہ یہی دلیل اعمالِ صالحہ میں بھی جاری ہوسکتی ہے کہ جنت مقدر ہے تو اعمالِ صالحہ کی کیا ضرورت؟ اور مقدر نہیں تو اعمال کا کیا فائدہ ہے؟ پھر معتزلہ اعمالِ صالحہ کے قائل کیوں ہیں؟! بلکہ معتزلہ کے نزدیک تو اعمالِ صالحہ کا تارک کافر ہے۔ تو جس طرح جنت مقدر ہے؛ مگر اعمال کے ساتھ معلق ہے، اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی کے لیے کوئی چیز مقدر ہو؛ لیکن دعا کے ساتھ معلق ہو، دعا کرے گا تو کام ہوگا، ورنہ نہیں۔

معتزلہ نے جو واجب الوقوع اور ممتنع الوقوع کی تقسیم کی ہے تو اس کی ایک شق ممکن الوقوع بھی ہے، اور جب ممکن الوقوع ہے تو دعا ایک جانب کے لیے مرجح بن سکتی ہے؛ اس لیے کہ ممکن کی جانبِ وجود وعدم برابر ہوتی ہے اور دعا سے جانبِ خیر کو ترجیح ہوجاتی ہے۔

دعا تقدیر کے ساتھ متصادم نہیں، جیسے کہ کھانا تقدیر کے ساتھ متصادم ومنافی نہیں؛ کوئی یہ نہیں کہتا کہ اگر میری حیات مقدر ہے تو کھانے پینے کی کیا ضرورت ہے؟

علما فرماتے ہیں کہ دعا کی وجہ سے قضا معلق بدل جاتی ہے۔ اور معلق ومبرم کی تقسیم لوح محفوظ اور فرشتوں کے صحیفوں کے اعتبار سے ہے، اللہ تعالیٰ کے علم کے لحاظ سے تو ہر قضا مبرم ہے۔

متکلمین تقدیر کو تقدیر مبرم اور معلق میں تقسیم کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ تقدیر معلق فرشتوں کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے ہر تقدیر مبرم ہے۔ مثلاً زید کی عمر ۷۰ سال ہے، لیکن اگر ۷۰ سال کی عمر میں لاحق شدہ بیماری کا علاج کرلیا تو اس کی عمر ۹۰ سال ہوجائے گی۔ یہ اگر مگر فرشتوں کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو علاج اور صحت سب کچھ معلوم ہے۔

قضائے مبرم اور قضائے معلق کی بحث:

اکثر علما قضا کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: ۱- قضائے مبرم، یعنی محکم غیر مشروط۔ ۲- قضائے معلق، یعنی مشروط۔ مثلاً فلاں آدمی دعا کرے گا یا صلہ رحمی کرے گا تو دعا سے اس کی تقدیر بدل جائے گی اور صلہ رحمی سے اس کی عمر کی اجل بدل جائے گی اور رزق میں برکت آئے گی۔

ابن التین السفاقسی، حافظ ابن حجر، ملا علی قاری اور علامہ شوکانی وغیرہ تقدیر کی تقسیم کے قائل ہیں اور کہتے

ہیں کہ اللہ تعالی کو سب کچھ معلوم ہے، مثلاً اگر زید صلہ رحمی کرے تو اس کی عمر بڑھ جائے گی اور وہ صلہ رحمی کرے گا تو اس کی عمر بجائے ۶۰ سال کے ۹۰ سال ہوگی؛ ہاں فرشتوں کے علم میں زیادت اور نقصان ممکن ہے: ﴿يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗ أُمُّ الْكِتٰبِ﴾ (الرعد: ۳۹) فرشتوں کے علم میں محو و اثبات تقدیر معلق ہے۔

لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے بدء الامالی کی شرح "جامع اللآلي" (ص۴۴-۶۶) میں طویل کلام کر کے اس تقسیم کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قضا مبرم ہی ہے اور تقسیم کی تردیدیوں کی ہے کہ اس تقسیم پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ نیز اگر صحیح اجل اللہ تعالی کو معلوم ہو اور فرشتوں کو معلوم نہ ہو تو وہ روح کیسے قبض کرتے ہیں اور اگر اللہ تعالی بتلاتے ہوں تو تقدیر معلق کا فائدہ کیا ہوا؟

نیز ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا﴾. (الأحزاب:۳۸) اور ﴿وَإِذَآ أَرَادَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ سُوْٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهٗ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّالٍ﴾ (الرعد: ۱۱) اور ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ (الأعراف: ۳٤) سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر کی صرف ایک قسم ہے۔

اور نذر کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إنه لا يرد شيئًا". (صحيح البخاري، رقم:٦٦٠٨) یہ تقدیر کو رد نہیں کرتی۔ اسی طرح رزق اور اجل بھی مقدر ہیں۔ اور یہ تقدیر مبرم ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ﴾. (الزخرف: ۳۲) نیز اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوْتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾. (آل عمران: ١٤٥) ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾ کے معنی قضا و قدر ہے۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے: "إن اللّٰه يأمر الملك بنفخ الروح في الجنين وأن يكتب أربع كلمات هي: رزقه، وأجله، وعمله، شقي أو سعيد". (صحيح البخاري، رقم:٣٢٠٨. صحيح مسلم، رقم:٢٦٤٣)

اور صحیح مسلم کی روایت ہے کہ جب ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوسفیان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی درازی عمر کی دعا مانگی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قد سألتِ اللّٰه لآجالٍ مضروبةٍ وأيامٍ معدودةٍ وأرزاقٍ مقسومةٍ، لن يُعَجِّل شيئًا قبل حِلِّه، أو يؤخِّر شيئًا عن حِلِّه، ولو كنتِ سألتِ اللّٰه أن يعيذك من عذابٍ في النار، أو عذاب في القبر كان خيرًا وأفضلَ". (صحيح مسلم، رقم:٣٦٦٣)

جن آیات اور احادیث سے تقدیر کی تقسیم معلوم ہوتی ہے دکتور کنعان نے ان کو رد کیا ہے۔ آپ نے لکھا ہے:

۱- ﴿يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗ أُمُّ الْكِتٰبِ﴾ (الرعد: ۳۹) سے تقدیر معلق پر استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی جن احکام و آیات کو منسوخ کرنا چاہتے ہیں ان کو منسوخ

کرتے ہیں اور جن کو باقی رکھنا چاہتے ہیں باقی رکھتے ہیں۔ یا مطلب یہ ہے کہ جو مشرکین عذاب کا مطالبہ کرر ہے ہیں ان کو سمجھنا چاہیے کہ ہلاکت کا ایک دن مقدر ہے جب وہ دن آجائے گا تو اللہ تعالی اس شخص کو مٹادے گا اور جس کی ہلاکت کا وقت نہیں آیا اس کو باقی رکھے گا۔ قرطبی کہتے ہیں کہ جو مقدر ہے وہ مثبت ہے اور جو غیر مقدر ہے وہ محو ہے۔

۲- اور آیت کریمہ ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖٓ إِلَّا فِي كِتٰبٍ إِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ﴾ (فاطر: ۱۱) سے بھی استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی عمر طویل ہے اور دوسرے کی کم ہے، یہ دونوں باتیں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ یا یہ معنی ہے کہ معمر کی عمر اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی عمر کی کمی دونوں علم الہی یا لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔

۳- ﴿ثُمَّ قَضٰى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهٗ﴾ میں ﴿قَضٰى أَجَلًا﴾ سے موت اور ﴿أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے حشر اور بعث کا وقت مراد ہے۔ یا ﴿قَضٰى أَجَلًا﴾ سے دنیا اور ﴿أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ سے آخرت مراد ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اُن دو حدیثوں کو ذکر کیا ہے جن سے تقدیر معلق پر استدلال کیا جاتا ہے:

پہلی حدیث یہ ہے: "مَن أحَبَّ أن يُبسَط له في رزقه، أويُنسَأ له في أثره فليصِلْ رحِمَه".
(صحيح البخاري، رقم: ۲۰۶۷. صحيح مسلم، رقم: ۲۵۵۷) یہ حدیث ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ (يونس: ۴۹) کے ساتھ متعارض ہے؛ اس لیے اس کے معنی عمر کی برکت، طاعات کی توفیق، اولا د صالح، یا اس کے ذکر خیر کا باقی رہنا ہے۔

اور بعض نے کہا کہ اللہ تعالی نے یہ لکھا ہے کہ یہ آدمی صلہ رحمی کرے گا اور اس کی وجہ سے اتنی عمر پائے گا اور یہ بغیر اگر مگر کے قضائے مبرم ہے۔

دوسری حدیث جس سے تقدیر معلق پر استدلال ہوتا ہے: "لا يرُدُّ القضاءَ إلا الدعاءُ ولا يزيد في العمر إلا البِرُّ". (سنن الترمذي، رقم: ۲۱۳۹) ترمذی کی سند میں ابومودود ضعیف ہے؛ ہاں حاکم کی ایک روایت (۴۹۳/۱) کی حاکم وذہبی نے تصحیح کی ہے۔ ابوحاتم محمد بن حبان نے اس روایت کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دائمی دعا کی وجہ سے تقدیر آسان ہوجاتی ہے اور احسان کی وجہ سے زندگی پرمسرت ہوجاتی ہے۔ یہی عمر کی زیادت ہے۔

دکتور محمد احمد کنعان کے تفصیلی کلام کا خلاصہ ختم ہوا۔ ڈاکٹر صاحب کے دلائل پر بحث ہوسکتی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچایا اور صرف ان کے کلام کی تلخیص ذکر کرنے پر اکتفا کیا۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یا اعتراض: معتزلہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے: **اللّٰہ علیم بکل شيء فلا حاجة إلى الدعاء؟**

جواب: اللہ تعالیٰ کو یقیناً ہر چیز معلوم ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ کونسا کام دعا کی قبولیت سے ہوگا۔

اعتراض (۳): **المطلوب إن كان أصلح للعبد فيُعطيه اللّٰهُ تعالَى، وإنْ لم يكن أصلح فلا فائدة في سؤاله؟**

جواب: یہ معتزلہ کے قول "**الأصلح للعبد واجب على اللّٰه**" پر مبنی ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں: "**الأصلح للعبد ليس بواجب على اللّٰه**".

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر غیر اصلح ہے تو سوال کا کوئی فائدہ نہیں؟ اس بات کا جواب یہ ہے کہ غیر اصلح کو اللہ عزوجل دعا کی برکت سے اصلح بنا دینے پر قادر ہیں۔

اعتراض (۴): **الدعاء ينافي ويخالف الرضاء بالقضاء؟**

جواب: **المقصود أن يجعل اللّٰهُ تعالَى المطلوب قضاءً** . یعنی جو ہم چاہتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کا فیصلہ کردے۔

اعتراض (۵): **الدعاء يشبه الأمرَ والنهيَ.** یعنی دعا کے ذریعہ بندہ گویا اللہ تعالیٰ کو حکم کرتا ہے، جو اللہ کی شان میں بے ادبی ہے۔

جواب: امر و نہی میں اعلیٰ ادنیٰ کو حکم دیتا ہے اور دعا میں تو ادنیٰ اعلیٰ کو قادر مطلق مان کر سوال اور اپنی حاجت طلب کرتا ہے۔

اعتراض (٦): حدیث میں آتا ہے: "**من شغَله القرآنُ عن ذِكري ومسألتي أعطيتُه أفضلَ ما أُعْطِي السائلين.**" (سنن الترمذي، كتاب أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٢٩٢٦، وإسناده حسن.)

یعنی جب قرآن کی تلاوت میں مشغول ہونے والے کو مانگنے والوں سے زیادہ اللہ تعالیٰ عطا کرتے ہیں، تو پھر دین کے کام میں مشغول رہو، دعا کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب: خود اس حدیث میں سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ سائلین کو دیتے ہیں؛ لیکن جو دن رات تلاوتِ قرآن اور ذکر میں مشغولیت کے سبب دعا نہ کر سکے، تو اس کی تمام ضروریات کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے پورا فرما دیتے ہیں۔

اعتراض (۷): دعا کا مطلب ہے: دوسروں کو اپنے عمل سے فائدہ پہنچانا، اور قانون ہے: "**الإنسان لا**

يُجزَى إلا بعمله"؛ ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى﴾. (النجم: ٣٩).

جواب: (۱) مراد سعی ایمانی ہے، کہ ایک کی سعیٔ ایمانی دوسرے کے کام نہیں آسکتی۔

(۲) ہر شخص کو اس کے عمل کا فائدہ ملتا ہے، جیسے ہر ایک کو اس کی ملازمت کی تنخواہ ملتی ہے، پھر اگر وہ اپنی مرضی سے اپنی تنخواہ کسی اور کو دینا چاہے تو دے سکتا ہے، تو اسی طرح جس عمل کا ثواب اسے ملے، اسے وہ دوسروں کو بھی دے سکتا ہے۔[1]

(۳) یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے صحیفوں میں ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کے کام نہیں آتا: **﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوْسٰى. وَإِبْرَاهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى. أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰى. وَأَنْ لَّيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى﴾.** (النجم: ٣٦-٣٩)

یعنی یہ کتب سابقہ کا مضمون ہے، ہماری شریعت کا نہیں۔

(۴) قرآن میں عدل کا بیان ہے، اور عدل تو یہی ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کو نہیں پہنچتا ہے؛ لیکن فضل الٰہی کا تقاضہ ہے کہ عمل خیر کا اثر دوسرے کو پہنچتا ہے۔

(۵) لام بمعنی علی ہے۔ أي: **ليس على الإنسان إلا ما سعى.** ایک کا گناہ دوسرے پر نہیں۔

(۶) یا **سعی** بمعنی نوی ہے، ایک کی نیت دوسرے کے لیے کافی نہیں۔

(۷) یا کافر کے لیے ایصال ثواب مفید نہیں۔

---

(۱) قال ابن الجوزي في تفسيره: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى﴾: معناه ليس للإنسان إلا جزاء سعيه، إنْ عمِل خيرًا جُزِيَ عليه خيرًا، وإنْ عمِل شرًّا جُزِي شرًّا. واختلف العلماء في هذه الآية على ثمانية أقوال:

أحدها أنها منسوخة بقوله: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيْمَانٍ﴾. (الطور: ٢١) فأدخِل الأبناءُ الجنةَ بصلاح الآباء. قاله ابن عباس. ولا يصِحُّ؛ لأن لفظ الآيتين لفظ خبر، والأخبار لا تُنسَخ.

والثاني: أن ذلك كان لقوم إبراهيم وموسى، وأما هذه الأمة فلهم ما سعوا وما سعى غيرهم. قاله عكرمة، واستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم للمرأة التي سألته: إن أبي مات ولم يحج، فقال: "حُجِّي عنه".

والثالث: أن المراد بالإنسان هاهنا الكافر، فأما المؤمن فله ما سعى، وما سُعِيَ له. قاله الربيع بن أنس.

والرابع: أنه ليس للإنسان إلا ما سعى من طريق العدل، فأما من باب الفضل فجائز أن يزيده الله عزَّ وجلَّ ما شاء. قاله الحسين بن الفضل.

والخامس: أن معنى ﴿مَا سَعٰى﴾ ما نوَى. قاله أبو بكر الوراق.

والسادس: ليس للكافر من الخير إلا ما عمله في الدنيا، فيثاب عليه فيها، حتى لا يبقى له في الآخرة خير. ذكره الثعلبي.

والسابع: أن اللام بمعنى "على" فتقديره: ليس على الإنسان إلا ما سعى.

والثامن: أنه ليس له إلا سعيه، غير أنَّ الأسباب مختلفةٌ، فتارة يكون سعيه في تحصيل قرابة وولدٍ يترحَّم عليه وصديق، وتارةً يسعى في خدمة الدين والعبادة فيكتسب محبة أهل الدين فيكون ذلك سببًا حصل بسعيه. حكى القولين شيخنا على بن عبد الله الزاغوني". (زاد المسير ٨/٨٠-٨١. وانظر أيضًا: روح المعاني ٢٦/١٥٥، النجم: ٣٩)

(۸) یا منسوخ ہے اور ﴿وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيْمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾. (الطور: ۲۱) والی آیت ناسخ ہے۔

(۹) یا یہ معنی ہیں کہ عبادات بدنیہ میں نیابت نہیں، مثلاً ہر ایک اپنے لیے نماز پڑھے گا۔ یہ جوابات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ طحطاوی علی مراقی الفلاح ملاحظہ کیجیے۔

اعتراض (۸): دعا کی افادیت کو تسلیم کیا جائے تو تناقض لازم آئے گا، مثلاً: کوئی کہے:" اللّٰھمّ اغفر للمؤمنین و المؤمنات " اگر دعا قبول ہو، تو دوسری طرف نصوص سے ثابت ہے کہ فساق وعصاۃ کو سزا ملے گی۔

جواب: مغفرت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) رفع العذاب: عذاب بالکل ختم ہو جائے۔

(۲) تخفیف العذاب: مثلا: موٹے کوڑے کی جگہ ہلکے کوڑے۔

(۳) تقلیل العذاب: مثلا: ۱۰ر سال کے عذاب کی جگہ ۵ر سال کا عذاب۔

اور اللّٰھمّ اغفر للمؤمنین و المؤمنات کا فائدہ یہ ہوگا کہ بعض کے لیے رفع عذاب، بعض کے لیے تخفیف عذاب اور بعض کے لیے تقلیل عذاب ہوگی۔

اعتراض (۹): كثيرًا ما ندعوا و لا يقبل الدعاء. معلوم ہوا کہ دعا کی افادیت نہیں۔

جواب: (۱) دعا کا قبول ہونا اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ مقید ہے: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُوْنَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُوْنَ إِلَيْهِ إِنْ شَآءَ﴾. (الأنعام: ۴۱)

لیکن یہ بظاہر کافروں کے لیے ہے کہ اگر اللہ تعالی چاہیں تو تمہاری دعاؤں کو دنیا میں قبول کرلیں گے، اس آیت سے پہلے ﴿وَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا صُمٌّ وَّ بُكْمٌ فِي الظُّلُمٰتِ﴾ مذکور ہے، جن سے مراد کافر ہیں؛ اس لیے یہ جواب اچھا نہیں؛ بلکہ دعا ہمیشہ قبول ہوتی ہے اور قبولیت دعا کے معنی ہیں: **فعل الخير للعبد**؛ اس لیے:

۱- کبھی خیر نہیں دی، شر کو دفع کر دیا۔

۲- یا اس دعا کو آخرت کے لیے ذخیرہ کر دیا۔

۳- یا جو چیز مانگی اس سے افضل دی، جیسے بچہ باپ سے پستول مانگتا ہے اور باپ بجائے پستول کے کتاب دیدے، یا جیسا کہ حضرت مریم کی والدہ نے لڑکا مانگا؛ مگر اس سے بہتر لڑکی ملی۔

۴- اور کبھی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے، کبھی جلدی مل جاتی ہے، جیسے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی والدہ کے لیے ہدایت کی دعا مانگی، تو ابو ہریرہ کے گھر پہنچنے سے پہلے قبول ہوئی، اور کبھی اس کا نتیجہ دیر سے ظاہر ہوتا ہے، جیسے: ابراہیم علیہ السلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد کی دعا مانگی تھی: ﴿رَبَّنَا وَ ابْعَثْ

فِيْهِـمْ رَسُوْلاً مِّنْهُـمْ يَتْلُوْ عَلَيْهِـمْ اٰيٰتِكَ...﴾. (البقرة: ۱۲۹) اس دعا کا نتیجہ ہزاروں سال کے بعد برآمد ہوا۔ اور کبھی قبولیت دعا کے شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے دعا قبول نہیں ہوتی۔ (انظر: لإعتراضات المعتزلة وجوابها: مفاتيح الغيب ۱۰۵/۵، البقرة: ۱۸۶. و۳۷/۲۲، طه: ۲۵-۳۵)

قبولیتِ دعا کی شرائط:

(۱) عدم التجاوز عن الحد بأن يدعو بالهلاك على من لا يستحق الهلاك، أو لقطيعة الرحم، أو يدعو بإثم.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يزال يُستَجاب للعبد، ما لم يَدعُ بإثمٍ أو قَطِيعَةِ رَحِمٍ". (صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي، رقم: ۲۷۳۵).

(۲) اجتناب الحرام. اوربعض نے کہا: حفظ اللسان والقلب والجوارح والعين والبطن. حدیث میں ہے کہ ایک شخص طویل زمانے تک سفر میں ہو بکھرے ہوئے بال اور گرد آلود حالت میں وہ آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کرتا ہے اور اے رب! اے رب! کہتا ہے؛ لیکن اس کا کھانا، پینا، لباس؛ سب حرام، اور حرام ہی سے اس کی پرورش ہوئی، تو دعا کہاں سے قبول ہو؟ (صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل، رقم: ۲۷۳۵).

(۳) یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قادر مطلق نہیں، اور اسباب پر اعتماد نہ کرے۔

(۴) کسی غرض فاسد کے لیے دعا نہ کرے، جیسے حسد اور فخر و مباہات وغیرہ۔

(۵) أن يكون حاضر القلب، وتكون الإجابة أغلب في ظنه.

(٦) أن لا يفوت باشتغاله الفرض، أو الواجب.

(۷) قبولیت کے آثار ظاہر نہ ہونے سے دل میں تنگی نہ ہو۔

(۸) أن يكون الدعاء مفهوم المعنى.

(۹) أن يدعو الله بأسمائه الحسنَى، وأن يتوسّل بحبّ الأنبياء والصالحين.

اس کے علاوہ مفسرین نے لکھا ہے کہ دعا کی قبولیت کے کچھ مندوبات بھی ہیں، مثلاً: سحری اور افطار کے وقت دعا کرنا، رات کے آخری حصے میں دعا کرنا، اذان و اقامت کے درمیان دعا کرنا، اضطرار کی حالت میں دعا کرنا، مرض کی حالت میں دعا کرنا، غائبانہ دعا کرنا، سفر میں دعا کرنا، بارش کے وقت دعا کرنا، اور بدھ کے روز ظہر کے بعد سے مغرب تک دعا کرنا، عیدین میں دعا کرنا، میدان جہاد میں دعا کرنا، حرمین اور مسجد اقصی میں دعا کرنا۔ یہ دعا کی قبولیت کے اوقات و مقامات ہیں۔ (البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ۲۰۷/۲)

دعا میں قلبی توجہ بھی ضروری ہے؛ اگر دل میں طلب نہیں تو پھر زبان میں کیا اثر ہوگا! (۱)
ایک شاعر کہتا ہے:

ہوتی نہیں قبول دعا ترکِ عشق کی ❁ دل چاہتا نہ ہو تو زباں میں اثر کہاں

دعا کی افادیت قرآن وحدیث کی روشنی میں:

اہل السنۃ والجماعۃ متعدد آیات واحادیث کی وجہ سے دعا کو مفید سمجھتے ہیں، چند آیات واحادیث ملاحظہ فرمائیں:

(۱) ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾. (غافر: ٦٠)
(۲) ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ﴾. (محمد: ١٩)
(۳) ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيْبٌ أُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾. (البقرة: ١٨٦)
(۴) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دٰخِرِيْنَ﴾. (غافر: ٦٠)
(۵) ﴿ادْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ﴾. (الأعراف: ٥٥)
(۶) ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُوْنُ لِزَامًا﴾. (الفرقان: ٧٧)
(۷) ﴿أَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ﴾. (النمل: ٦٢)

---

(۱) قال القرطبي: "إنَّ إجابة الدعاء لا بدَّ لها من شروط في الداعي، وفي الدعاء، وفي الشيء المدعو به.

فمن شرط الداعي أن يكون عالمًا بأن لا قادر على حاجته إلا الله، وأن الوسائط في قبضته ومسخَّرةٌ بتسخيره، وأن يدعو بنيةٍ صادقةٍ وحضور قلب؛ فإنَّ الله لا يستجيب دعاءً من قلبٍ غافلٍ لاهٍ، وأن يكون مُجتنبًا لأكل الحرام، وألَّا يَمَلَّ من الدعاء.

ومن شرط المدعو فيه: أن يكون من الأمورِ الجائزةِ الطلَبِ والفِعلِ شرعًا، كما قال: "ما لم يدع بإثمٍ أو قطيعةِ رَحِمٍ" فيدخل في الإثم كل ما يأثم به من الذنوب، ويدخل في الرَّحِم جميعُ حقوقِ المسلمين ومظالمهم.

وقال سهل بن عبد الله التستري: شروط الدعاء سبعةٌ: أولها التضرُّع، والخوف، والرجاء، والمداومة، والخشوع، والعموم، وأكل الحلال.

وقال ابن عطاء: إن للدعاء أركانًا وأجنحةً وأسبابًا وأوقاتًا، فإنْ وافَق أركانَه قَوِيَ، وإن وافق أجنحته طار في السماء، وإنْ وافق مواقيتَه فاز، وإن وافق أسبابه أنجَح. فأركانه: حضورُ القلب والرأفةُ والاستكانةُ والخشوعُ. وأجنحته: الصدقُ. ومواقيتُه: الأسحار. وأسبابه: الصلاةُ على محمدٍ صلى الله عليه وسلم. وقيل: شرائطه أربع: أولها حفظ القلب عند الوحدة، وحفظ اللسان مع الخلق، وحفظ العين عن النظر إلى ما لا يحل، وحفظ البطن من الحرام. وقد قيل: إن من شرط الدعاء أن يكون سليمًا من اللحن كما أنشد بعضهم:

يُنادي ربَّه باللَّحن ليث ❁ كذاك إذا دعاه لا يجيب

(تفسير القرطبي ٢/٣١١، البقرة: ١٨٦)

(٨) قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: ”لا يَرُدُّ القضاءَ إلا الدعاءُ، ولا يزيد في العمر إلا البر“. (سنن الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء لا يرد القضاء إلا الدعاء، رقم: ٢١٣٩)

امام ترمذی کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابومودود ہے جس نام فضہ ہے اور وہ ضعیف ہے۔ امام طحاوی کے نزدیک یہ دوسرا ابومودود ہے جس کا نام عبد العزیز بن سلیمان ہے اور یہ ثقہ ہے۔ حافظ مزی نے تہذیب الکمال میں ترمذی کی موافقت کی ہے۔ یہ دونوں ابومودود ہم عصر ہیں۔ (انظر تعليق سنن الترمذي ٤/١٨ للدكتور بشار عواد)

(٩) وقال النبيُّ صلى اللّٰه عليه وسلم: ”الدُّعاء مُخُّ العبادة“. (سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، رقم: ٣٣٧١)

(١٠) وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: ”ما من مسلمٍ يدعو بدعوةٍ ليس فيها إثمٌ، ولا قطيعةُ رَحِمٍ إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوتُه، وإمّا أن يَدَّخِرها له في الآخرة، وإمّا أن يَصرِف عنه من السوء مثلها“. (مسند أحمد، رقم: ١١١٣٣)

(١١) وقال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: ”الدعاءُ سِلاح المؤمن، وعِماد الدين، ونور السماوات والأرض“. (المستدرك للحاكم، رقم: ١٨١٢)

(١٢) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ”ليس شيءٌ أكرَمَ على اللّٰه مِن الدُّعاء“. (مسند أحمد، رقم: ٨٧٤٨)

(١٣) وقال رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: ”ادفعوا عنكم طوارِقَ البلاءَ بالدُّعاء، فإنَّ الدعاء ينفَع مما نزَل ومما لم يَنزِلْ“. (كتاب الدعاء للطبراني، رقم: ٣٤)

(١٤) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ”إنَّ الرجل لتُرفَع درجته في الجنة فيقول: أنى هذا؟ فيقال: باستغفار ولدك لك“. (سنن ابن ماجه، رقم: ٣٦٦٠، ومسند أحمد، رقم: ١٠٦١٠)

(١٥) وقال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ”من لم يسأل الله عزَّ وجلَّ يغضِب عليه“. (سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، رقم: ٣٣٧٣)

(١٦) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إذا مات الإنسان انقطع عنه عملُه إلا من ثلاثة: إلا من صدقةٍ جاريةٍ، أو علمٍ ينتفِع به، أو ولد صالح يدعو له“. (صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، رقم: ١٦٣١)

(١٧) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إنَّ ربَّكم حييٌّ كريمٌ، يستحيي من عبده أن يرفَع إليه يديه، فيَرُدَّهما صِفْرًا“. (سنن ابن ماجه، كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء، رقم: ٣٨٦٥)

قال الشاعر:

والـلّٰـه يغضب إن تركتَ سؤاله ۞ والعبدُ يغضب حينما هو يُسأَل

شیخ عبداللہ ہرری کا مسلمانوں کے سب گناہوں کی طلبِ مغفرت کو حرام کہنا:

شیخ عبداللہ ہرری حبشی نے "المقالات السنية في كشف ضلالات ابن تيمية" (ص۴۸۱) پر عنوان لگایا: "في تحريم الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بجميع الذنوب" لأنا نقطع بخبر اللّٰه وخبر رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم أن فيهم من يدخل النار. یعنی سب گناہوں اور سب مسلمانوں کے لیے دعائے مغفرت ممنوع اور حرام ہے؛ کیونکہ بعض مسلمان اور بعض گناہ معاف نہیں ہوتے اور یہ بات قطعی ہے۔

ہمارے خیال میں ہرری صاحب کی بات صحیح نہیں؛ بلکہ ایسی دعا کرسکتے ہیں اور قرآن وحدیث میں مروی ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کی دعا: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾. (نوح:۲۸) میں مومنین اور مومنات سے سب مراد ہیں؛ کیونکہ جب الف لام عہد خارجی کا قرینہ نہ ہو تو استغراق مراد ہوتا ہے؛ لہٰذا سب مومن مراد ہیں۔ نورالانوار میں ہے: "إذا دخلت لام المعرفة في صورة لا يستقيم التعريف العهدي أوجبت العموم". (ص۸۰)

اسی طرح جنازہ کی دعا میں کتب احادیث اور کتب فقہ میں "اللّٰهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا" آیا ہے۔ (سنن الترمذي، رقم: ۱۰۲٤، وقال: حسن صحيح) یہ اتنی بڑی تعمیم اور شمولیت ہے کہ سب مسلمانوں کو شامل ہے۔

اسی طرح دعاؤں میں "اللّٰهم اغفرلنا ذنوبنا كلّها، هزلنا، وجِدنا، وعمدنا، وكل ذلك عندنا". (الدعاء للطبراني، رقم: ۱۷۹٤) پر آیا ہے۔

ان حوالوں سے معلوم ہوا کہ دعا میں عموم افراد اور عموم آثام والے کلمات کہنا چاہیے۔ اور شیخ ہرری کا یہ شبہ کہ یہ نصوص قطعیہ کے ساتھ منافی ہے صحیح نہیں؛ اس لیے کہ ہم نے مغفرت کی تین قسمیں بیان کیں: محو العذاب، تخفیف العذاب، تقلیل العذاب۔ تو تخفیف العذاب اور تقلیل العذاب معذب ہونے کے ساتھ منافی نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمیں پہلی قسم ترک العذاب اور جنت کا دخول اولی نصیب فرمائیں۔

۶۰

وَ دُنْیَـانَـا حَدِیْثٌ وَ الْهَیُوْلٰی عَدِیْمُ الْكَوْنِ فَاسْمَعْ بِاجْتِذَالِ

ترجمہ: اور ہماری دنیا حادث اور ہیولی غیر موجود ہے، پس اس بات کو خوشی اور شرحِ صدر کے ساتھ قبول کرلو۔

دنیا حادث ہے، اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الرعد:١٦) وقال تعالی: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْاٰخِرُ﴾. الحدید:٣)

حدیث بمعنی محدث ہے، جب وزن فعیل بمعنی مفعول ہو تو اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوتے ہیں، جیسے ﴿إِنَّ رَحْـمَتَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ﴾. (الأعراف:٥٦) اس لیے یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کہ دنیا مؤنث ہے تو حدیث مذکر کیوں آیا؟ اور فاسمع یا تو أدرِكْ بالقوّة السامعة یا تقبَّل کے معنی میں ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک قدیم اور حادث کی دو قسمیں:

۱- حادث بالذات، جو محتاج إلی اللہ ہو۔

۲- حادث بالزمان، جو مسبوق بالعدم ہو۔

۳- قدیم بالذات جس کی ذات سب کی محتاج الیہ ہو۔

۴- قدیم بالزمان جو ابدی اور ازلی ہو، جیسے ہیولی اور عالم وغیرہ متکلمین کے ہاں حادث بالذات مع کونہ قدیمًا بالزمان خیالی پلاؤ ہے۔ اللہ تعالی قدیم بالذات ہے؛ جبکہ تمام مخلوقات حادث بالذات اور حادث بالزمان ہیں۔

دنیا حادث بالذات و بالزمان ہے؛ قدیم بالذات اس لیے نہیں کہ قدیم بالذات تو صرف اللہ ہے، اور قدیم بالزمان اس لیے نہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جس کی جانب ماضی میں انتہا نہ ہو؛ جبکہ دنیا پہلے نہیں تھی، بعد میں اس کا وجود ہوا۔

اس شعر میں ان فلاسفۂ یونان کی تردید ہے جن کے نزدیک اس عالم کا مادہ ہیولی ہے، جسے وہ قدیم سمجھتے ہیں۔

اجتذال کے معنی فرحت اور سرور کے ہیں۔ چونکہ ہیولی ایک خیالی تصور اور محض وہم ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں؛ اس لیے شاعر اسے عدیم الکون قرار دے کر کہتا ہے کہ اس بات کو خوشی اور شرحِ صدر کے ساتھ قبول کرو۔ ہیولی کے خیالی سرور سے واقعی خوشی بہتر ہے۔

ارسطو کہتا ہے: العالم قديمٌ بمادّته و صورته.

فیثاغورث کہتا ہے: العالم قديم بالمادّة، حادث بالصورة.

ہیولی کے لغوی معنی:

۱- الأصل. ۲-القطن (روئی) ۳-الهيئة الأولى. ۴- ما يُتخَذ منه الشيء.

ہیولی کے اصطلاحی معنی:

۱- جوهر في الجسم قابل للاتصال والانفصال، محل للصورة الجسمية والنوعية.

۲- جوهر يحصل وجوده الفعلي بالصورة. صورت اندر موجود ہوتی ہے؛ لیکن ظاہر میں نظر نہیں آتی، جیسے بجلی جب تک کسی ظرف میں نہ ڈھل جائے نظر نہیں آتی۔

(۳) قوة موصوفة لحمل الصُّوَر المختلفة.

(۴) أصل كل شيء.

یادرہے کہ فلاسفہ جسم طبعی کی تعریف یوں کرتے ہیں: جوهر قابل للانقسام في الجهات الثلاث.

اور جسم تعلیمی کی تعریف یوں ہے: تخيل الأبعاد الثلاثة، أي: الطول والعرض والعمق من غير مادة.

اور صورت جسمیہ کی تعریف: صورة الجسم، أيّ جسم يكون.

اور صورت نوعیہ کی تعریف: صورة النوع، أيّ نوع كان، كصورة نوع الإنسان.

اور صورت شخصیہ کی تعریف: صورة شخص متعين، أيّ شخص يكون.

پھر جسم طبعی کو فلاسفہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب مانتے ہیں اور متکلمین اجزائے لایتجزی سے۔

فلاسفہ کہتے ہیں: جسم علوی ہو یا سفلی، سب ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہیں۔ پانی ہو یا ہوا، بسیط ہو یا مرکب؛ ہر ایک جسم میں ایک جوہر ہے، جو خود نہ متصل ہے، نہ منفصل؛ بلکہ اتصال و انفصال صورت کی وجہ سے آتا ہے۔ اور یہ ہیولی صورت جسمیہ اور نوعیہ دونوں کا محل ہے اور یہ قدیم ہے۔

بعض فلاسفہ ہیولی کو خدا کا درجہ دیتے ہیں اور اسی لیے اس کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔

متکلمین کہتے ہیں: جسم اجزاء لایتجزی سے مرکب ہے، اور جزو لایتجزی کے معنی ہیں: کسی جزوِ مادہ کے ٹکڑے کرتے کرتے اس حد تک پہنچ جائے جہاں مزید ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔

آج کل کے سائنسدانوں نے ایٹم (زرہ) کی تقطیع خوردبینی آلات سے اور دیگر دقیق وسائل سے اس حد تک کردی کہ زرے کے اس حد تک پہنچ گئے کہ وہ ایک چھلکا سارہ گیا، اور جب اس چھلکے سے اس کو الگ کیا گیا تو ایک دھماکہ ہوا۔ اسی سے سائنسدانوں کو ایٹم بم بنانے کا خیال آیا، اور اسی لیے عربی میں ایٹم بم کو زرہ قنبلیہ کے نام سے پہچانتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ متکلمین صدیوں پہلے بھی اس کے قائل تھے کہ مادہ اور زرات کے اتنے ٹکڑے کیے جاسکتے ہیں کہ ایک حد پر پہنچ کر اس کے مزید ٹکڑے نہ ہو سکیں۔

متکلمین جزء لایتجزی کی تعریف یوں کرتے ہیں: "**الجوهر الذي لا يتجزء ويقبل الإشارة، ولا يقبل الانقسام لا قطعًا ولا كسرًا ولا وهمًا ولا فرضًا.**

متکلمین اور حکما کے درمیان اختلاف:

متکلمین کے نزدیک جزء لایتجزی ثابت اور جسم اس سے مرکب ہے۔

دلیل (۱): کرہ حقیقیہ کو اگر سطح حقیقی پر رکھا جائے تو دونوں کی ملاقات جزء لایتجزی کے ساتھ ہوگی، اگر ایک جزء کے ساتھ نہ ہو؛ بلکہ ۲، یا ۳ اجزاء کے ساتھ مان لیا جائے تو خط بن جائے گا؛ جبکہ کرتین حقیقیتین کے لقاء میں خط وجود میں نہیں آتا۔

دلیل (۲): اگر جزء لایتجزی کو ثابت نہ کریں اور تقسیم کا عمل لا الی النہایۃ جاری رہے تو خردلہ (رائی) جبل سے اصغر نہ ہوگا؛ اس لیے کہ جبل بھی الی آخرہ تقسیم ہوتا رہے گا اور خردلہ بھی، تو انتہا نہ ہونے میں دونوں برابر ہوئے اور یہ بداہت کے خلاف ہے۔

دلیل (۳): ﴿إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيْدٍ﴾. (سبأ: ۷) سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ جب تمھارے اتنے ٹکڑے کر دیے جائیں کہ مزید ٹکڑے نہ ہو سکیں، پھر بھی آخرت میں تم کو زندہ کر کے اٹھائیں گے۔

دلیل (۴): اگر جسم، ہیولی اور صورت نوعیہ سے مرکب ہو، تو ہیولی کو قدیم ماننے کی صورت میں اللہ تعالی کا اجسام کی تخلیق میں مادے کا محتاج ہونا ثابت ہوگا؛ جبکہ اللہ بے نیاز ہے اور اس نے عالم کو اس وقت عدم سے وجود بخشا ہے جب کچھ بھی نہ تھا۔ اور اگر جسم اجزائے لایتجزی سے مرکب ہو تو وہ اجزا حادث ہیں، اللہ تعالی نے ان کو پیدا کیا اور ان سے مرکب جسم کو بھی پیدا کیا۔ اور ہیولی کو فلاسفہ قدیم غیر مخلوق کہتے ہیں تو مخلوق کی پیدائش میں غیر مخلوق کی ضرورت پڑی؛ حالانکہ اللہ تعالی بدیع السموات والارض ہیں۔ بدیع بمعنی مبدع ہے، جس کے معنی

الموجد للشيء لا علی مثال سابق ہے۔

دلیل (۵): اگر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا، تو جسم کے تصور سے ہیولی کا تصور لازم آتا؛ کیونکہ کل کے تصور سے جز کا تصور لازم آتا ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں، ہم جسم کا تصور کرتے ہیں اور ہیولی ذہن میں بھی نہیں آتا۔

دلیل (۶): ہیولی متحیز ہوگا یا غیر متحیز؟ (متحیز وہ ہے جو مکان کو گھیر لے اور غیر متحیز جو قائم بالغیر ہو) اگر متحیز ہے تو قائم بالغیر نہیں ہوگا؛ بلکہ جسم ہوگا؛ جبکہ فلاسفہ ہیولی کو جسم نہیں کہتے اور اگر غیر متحیز ہے تو قائم بالغیر ہوگا؛ لہٰذا جوہر نہیں رہے گا؛ کیونکہ جوہر قائم بنفسہ ہوتا ہے؛ حالانکہ فلاسفہ ہیولی کو جوہر قرار دیتے ہو۔

سوال: اگر عالم حادث ہو (قدیم نہ ہو)، اور حادث کا مطلب مسبوق بالعدم ہوتا ہے، تو زمانہ بھی عالم میں داخل ہے اور جب عدمِ حادث وجودِ حادث پر سابق ہو تو یہ سبقت زمانی ہوگی اور خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس وقت زمانے کا وجود لازم آئے گا جس وقت کہ اس کا معدوم ہونا فرض کیا گیا ہے؛ کیونکہ زمانہ بھی عدم میں داخل ہے۔

جواب: زمانے کا عدم زمانے کے وجود پر ذاتاً وطبعاً مقدم ہے، زماناً نہیں۔ اس کو تقدم ذاتی کہتے ہیں، یہ تقدم زمانی نہیں۔ تقدم کی پانچ اقسام ہیں:

تقدم کی پانچ قسمیں:

(۱) تقدم ذاتی / طبعی: جیسے جز کا کل پر مقدم ہونا اور ایک کا دو پر مقدم ہونا۔ اس میں مقدم مؤخر کے بغیر موجود ہوسکتا ہے اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔

(۲) تقدم زمانی: جیسے آج کا کل پر مقدم ہونا۔

(۳) تقدم بالشرف: جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر مقدم ہونا۔

(۴) تقدم بالرتبۃ: جیسے نماز وغیرہ میں صف اول کا صف ثانی پر مقدم ہونا۔ مقدم ایک خاص مبدأ کے قریب ہوتا ہے اور موخر بعید۔ صف اول امام اور محراب کے قریب ہے اور موخر بعید۔

(۵) تقدم بالعلۃ: یعنی مقدم کا مؤخر کے لیے علت ہونا، جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کے لیے علت ہے؛ اگرچہ دونوں کا زمانہ ایک ہے۔

سوال: اگر عالم حادث ہو تو ممکن ہوگا اور امکان صفت وجودیہ ہے جس کے لیے محل کی ضرورت ہے؛ جبکہ آپ نے غیر موجود فرض کیا ہے۔

جواب: امکان صفت اعتباری ہے، ذہنی تصور کافی ہے، محل کی ضرورت نہیں۔

يقول الفلاسفة: لو كان العالم حادثًا لكان ممكنًا، والإمكان صفة وجودية تقتضي المحل، فيكون العالم موجودًا قبل وجوده؟

قلنا: الإمكان صفة اعتباريةٌ لا تقتضي المحل، واقتضاء المحل من مقتضيات الصفة الحقيقية، فتأمل.

غرض مخلوقات تمام جواہر ہوں یا اعراض سب حادث ہیں اور فلاسفہ جس ہیولی کا دعوی کرتے ہیں اور اسے عالم اور بنی آدم کی اصل اور قدیم مانتے ہیں، یہ محض اختراع ہے؛ کیونکہ اللہ کی ذات اس وقت بھی تھی جب کچھ بھی نہ تھا۔ اور اللہ تعالی بدیع السماوات والارض ہیں، اور بدیع کے معنی ہیں عدم سے وجود میں لانے والا۔

فلاسفہ ہیولی کے اثبات کے لیے درج ذیل دلیل پیش کرتے ہیں:

جسم جیسے پانی متصل ہے اور قابل انفصال ہے، اور قابل ومقبول جمع ہوتے ہیں، تو اگر جسم تعلیمی اور صورت جسمیہ جو دونوں متصل ہیں قابلِ انفصال ہوں، تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، جو ناممکن ہے؛ اس لیے ہیولی جو اپنی ذات میں نہ متصل ہے اور نہ منفصل وہی قابل انفصال ہے جس میں اتصال وانفصال جمع نہیں ہوئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صورت جسمیہ اور جسم تعلیمی دونوں متصل ہیں اور قابل انفصال ہیں؛ لیکن قابل کے دو معنی ہیں ایک قابل بمعنی متصف جیسے سرخ کپڑا، اس معنی میں قابل ومقبول کا اجتماع لازم ہے، اور ایک قابل بمعنی قبولیت کی صلاحیت ہے، جیسے انسان قابل سفر ہے، ممکن ہے کہ سفر کرے، اس معنی میں قابل اور مقبول کا اجتماع لازم نہیں۔

حکما کی چار اقسام:

پھر حکما کی چار قسمیں ہیں: متکلمین، مشائین، صوفیہ، اشراقین۔

۱- متکلمین: مذہب کے مسائل کو دلائل نقلیہ کے ساتھ دلائل عقلیہ سے ثابت کرتے ہیں۔

۲- مشائین دلائل عقلیہ کو استعمال کرتے ہیں؛ لیکن مذہب سے ان کا تعلق نہیں ہوتا۔

۳- صوفیہ مذہب کی پابندی کے ساتھ کشف کو کار آمد سمجھتے ہیں اور ان کو بعض چیزوں کا کشف ہوتا ہے؛ لیکن کشف نہ دائمی ہے اور نہ اختیاری۔

۴- اشراقین مذہب کی پابندی کے بغیر کشف واشراق نوری کے مدعی تھے اور چلہ کشی اور خلوت نشینی میں ان کو بعض مکاشفات ہوتے ہوں گے۔

مشائین حصول علم کے لیے چلتے تھے اور اشراقین کسی خلوت خانہ میں بیٹھے محنت ومشقت کے نتیجے میں اشراق نوری کے مدعی تھے۔

﴿٦١﴾

وَ لِلْجَنَّاتِ وَ النِّيْرَانِ كَوْنٌ
عَلَيْهَا مَرٌّ أَحْوَالٍ خَوَالِي

ترجمہ: اور جنتیں اور دوزخیں اب بھی موجود ہیں، اور پہلے سے سالہا سال ان پر گزر چکے ہیں۔

أحوال: (۱) حول کی جمع ہے، بمعنی سال۔

(۲) حال کی جمع ہے، یعنی کئی سال گزرے ہیں۔

جنتیں کتنی ہیں؟

جَنّات کو جمع لائے؛ اس لیے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جنتیں سات ہیں:

۱-خلد۔ ۲-مأوی۔ ۳-دار السلام۔ ۴-علیون۔ ۵-فردوس۔ ۶-عدن۔ ۷-نعیم۔ (تفسير القرطبي، يونس: ۲۵)

ان میں فردوس اعلی ہے، حدیث میں ہے: "الجنة مئة درجة، بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، والفردوس من أعلاها درجة". (المستدرك للحاكم، رقم:۲۶۷، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کا اگر یہ مطلب ہے کہ جنتوں کے سات نام آئے ہیں، تو پھر ان سات کے علاوہ اور بھی کئی نام ذکر کئے گئے ہیں۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے جنت کے بہت سارے نام ذکر کئے ہیں، الا یہ کہ ابن عباس کے قول کو کثرت پر محمول کیا جائے۔

حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ دو جنتیں ایسی ہیں جن کے برتن وغیرہ چاندی کے ہیں اور دو جنتیں ایسی ہیں جن کے برتن وغیرہ سونے کے ہیں۔ "جنتان من فضة، آنيتهما وما فيها، وجنتان من ذهب، آنيتهما وما فيها". (صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله ﴿وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتَانِ﴾، رقم:۴۸۷۸)

اس حدیث سے چار جنات کا ثبوت ملتا ہے۔

وقال عليه الصلاة والسلام: "وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبر على وجهه في جنة عدن". (صحيح البخاري، رقم: ۴۵۰۰)

وقال عليه الصلاة والسلام: "إن في الجنة لخيمةً من درة مجوفة عرضها ستون ميلا في كل زاوية منها أهل ما يرون الآخرين". الحديث. (سنن الترمذي، رقم: ٢٤٥١)

سورہ رحمٰن میں بھی چار جنتوں کا ذکر ہے: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتٰنِ﴾. (الرحمن: ٤٦) ﴿وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتَان﴾. (الرحمن: ٦٢)

جنت وجہنم کے درجات ودرکات، ان کے بارے میں معتزلہ کے عقائد اور اہل سنت میں سے علامہ ابن تیمیہ وابن قیم کے تفردات اور اشکالات وجوابات کے لیے شعر نمبر ۱۸ رملاحظہ فرمائیں۔

نیران: نار کی جمع ہے۔

اس شعر میں معتزلہ پر رد ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم آئندہ پیدا ہوں گی۔ (لوامع الأنوار البهية ٢/ ٢٣٠-٢٣١) ہم کہتے ہیں پیدا ہو چکی ہیں؛ تاکہ اہل ایمان کو سرور حاصل ہو اور انھیں نیکی کے کاموں پر ابھارا جائے، برزخ میں اہل ایمان اسے دیکھ کر خوش ہوں اور کفار وفجار اسے دیکھ کر غمگین ہوں، اور جنت میں مؤمنین کاملین اور شہدا کی ارواح جہاں چاہیں گھومتی پھریں۔ قال اللّٰه تعالی: ﴿قِيْلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يٰلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُوْنَ﴾. (یس: ٢٦)

جنت وجہنم کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ:

فلاسفہ جنت وجہنم کے وجود کے منکر ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ﴿عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْأَرْضِ﴾. (الحدید: ٢٢) جب جنت آسمان وزمین کے بقدر چوڑی ہے تو داخلِ عالم ہوگی یا خارجِ عالم، اگر داخلِ عالم ہے تو ناممکن ہے، اور خارجِ عالم ہو تو آسمانوں کو پھاڑنا ہوگا اور یہ ناممکن ہے؛ اس لیے کہ ان کے نزدیک آسمان کے ساتھ حرکت مستدیرہ لازم ہے اگر وہ پھٹ جائے تو حرکت مستقیمہ لازم آئے گی۔ ہم کہتے ہیں:

۱- آسمان وزمین سے باہر اللہ نے پیدا کیا ہے۔

۲- جو اللہ حرکت مستدیرہ دینے پر قادر ہے وہ حرکت مستقیمہ دینے پر بھی قادر ہے۔

۳- قیامت میں نہ یہ آسمان رہے گا اور نہ ہی یہ زمین۔

جنت وجہنم کے بارے میں معتزلہ کا نظریہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم ابھی موجود نہیں۔

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا﴾. (القصص: ٨٣) أي: نخلقها. آئندہ پیدا کریں گے۔

جواب: (۱): نجعلها، نخلقها کے معنی میں نہیں؛ بلکہ نخصّها کے معنی میں ہے۔

(۲) نجعلها حال کے لیے ہے کہ اس کو فی الحال مقرر کیا ہے۔

دلیل (۲): معراج کی رات جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا کہ اپنی امت کو سلام کہو اور اُن سے کہو کہ جنت چٹیل میدان ہے۔

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لقيتُ إبراهيمَ ليلةَ أُسْرِيَ بي، فقال: يا محمد أقرِئْ أُمَّتَك مني السلامَ وأخبِرْهم أنَّ الجنةَ طَيِّبَةُ التُّربة عَذْبَةُ الماء، وأنها قِيْعانٌ، وأنَّ غِراسَها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر". (سنن الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في فضل التسبيح، رقم: ٣٤٦٢)

جواب: جنت میں چٹیل میدان کا ہونا جنت کے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ بعض جگہ خالی میدان ہوگا وہاں مزید درخت لگائے جائیں گے۔

دلیل (۳): ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾. (التحريم: ١١) معلوم ہوا کہ گھر بعد میں تعمیر ہوں گے۔

جواب: اگر کوئی کہے کہ فلاں شہر میں میرے لیے گھر بنادو، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ شہر چٹیل میدان ہے؛ بلکہ اس میں مکانات پہلے سے موجود ہیں، اور بعض مکانات بعد میں تعمیر ہوں گے۔

دلیل (۴): اگر جنت پہلے سے موجود ہے تو قیامت میں ختم ہوجائے گی؛ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ٨٨) مگر یہ آیت کریمہ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾. (الرعد: ٣٥) کے منافی ہے۔

جواب: (۱): ممکن ہے کہ ہلاک کیا جائے اور ایک لمحے کے لیے ختم کیا جائے، اور ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ سے دوامِ عرفی مراد ہے اور ایک لمحے کے لیے ختم ہونے سے دوام عرفی پر اس کا اثر نہیں پڑتا، مثلاً کسی شخص کو پوری رات صرف ایک یا دو منٹ نیند آئی، باقی رات نہیں سویا، تو کہتا ہے کہ میں پوری رات جاگتا رہا؛ کیونکہ تھوڑا کثیر کے مقابلے میں کالعدم ہے۔

یا ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ دوام النوع ہے، نہ کہ دوام الافراد، یہ نہیں کہ پھلوں کے افراد ہمیشہ رہیں گے؛ بلکہ ایک ختم ہوگا اور اس کی جگہ دوسرا آجائے گا۔

(۲) ہلاک کی دو قسمیں ہیں: ۱-کسی چیز کا ختم ہونا۔ ۲-کسی چیز کا قابل انتفاع نہ ہونا۔

اس آیت میں ہلاک کے معنی ہیں کہ اس کے پھل تھوڑی مدت کے لیے بے انتفاع ہوجائیں گے، جیسے کسی کے پاس کوئی مشین (Machine) ہو اور خراب ہو، تو اس کی ذات تو موجود ہے؛ مگر تھوڑی دیر کے لیے اس کا نفع

بند ہے۔

(۳) ہلاک کا ایک معنی ہے: ممکن۔أي: کل شيء ممکن إلا وجهه.

علما فرماتے ہیں کہ وجودِ امکانی وجودِ واجبی کے مقابلے میں ہلاک کی طرح ہے۔ ”الوجود الإمکاني بالنظر إلی الوجود الواجبي بمنزلة العدم“. (روح المعاني ۱۵۵/۷، الرعد:۳۵)

(۴) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ میں ہر چیز مراد نہیں؛ بلکہ مقید ہے، کل شيء کتب علیه الهلاك فهو هالك. مثلاً بلقیس کے لیے آیا ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (النمل:۲۳) أي: من ضروریات الحکومة.

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم پہلے سے موجود ہیں؛ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَسَارِعُوْا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ﴾. (آل عمران:۱۳۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿فَاتَّقُوْا النَّارَ الَّتِي وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾. (البقرة:۲۴)

معتزلہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ماضی بمعنی مضارع ہے، أي: تُعَدّ للمتقین، جیسا کہ قرآن پاک میں ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّوْرِ﴾ (المؤمنون:۱۰۱) يُنفَخ کے معنی میں ہے۔

جواب: نُفِخ، يُنفَخ کے معنی میں اس لیے آیا ہے کہ صور کا پھونکا جانا یقینی بات ہے، اور قرآن کریم میں نُفِخ اور يُنفَخ دونوں آئے ہیں؛ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ﴾. (الأنعام:۷۳)، اور قرینہ موجود ہے؛ مگر یہاں أُعِدَّت کے تُعَدّ کے معنی میں ہونے کا کوئی قرینہ موجود نہیں؛ البتہ اس بات کے متعدد دلائل موجود ہیں کہ ماضی، ماضی ہی پر محمول ہے۔ تفصیل کے لیے شعر نمبر ۱۸ر ملاحظہ کیجیے، وہاں پر دس سے زائد دلائل ذکر کیے گئے ہیں۔

نیز حضرت آدم علیہ السلام جنت سماوی میں داخل ہو چکے تھے۔ معلوم ہوا کہ وہ جنت موجود ہے۔ پہلے یہ بحث گزر چکی ہے، جس کا خلاصہ ہم درج ذیل عربی عبارت میں یہاں بیان کرتے ہیں:

وأدخل اللّٰهُ تعالی آدمَ علیه السلام في الجنة السماویة بدلیل:

۱ - ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى. وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى﴾. (طه:۱۱۷-۱۱۹) وهذه الأوصاف لا تُوجَد في الجنة الأرضیة.

۲ - ولقوله علیه السلام: ”یا أبانا استَفتِحْ لنا الجنة، فیقول آدم: وهل أخرجکم من الجنة إلا خطیئة أبیکم آدم“. (صحیح مسلم، باب أدنی أهل الجنة منزلة فیها، رقم:۹۲۳)

۳ - ولقوله علیه السلام: ”اجتج آدم وموسی علیهما السلام عند ربهما، فحجَّ آدمُ

موسى، قال موسى: أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته، ثم أهبطتَ الناس بخطيئتك إلى الأرض". (صحيح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: ٢٦٥٢)

٤- ولقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِيْنٍ﴾. (البقرة: ٣٦)

علم منه أن الاستقرار في الأرض بعد هبوطه، وأما قبله فكان استقراره في غير الأرض، فما قيل أن مستقر آدم قبل نزوله في جنة واقعة في فلسطين أو عدن أو بين فارس وكرمان فهذا مما لا يفهم. وهذه الدلائل مأخوذة من علوم القرآن للشيخ شمس الحق الأفغاني، ص ٢٥١-٢٥٣)

حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہ فنائے نار کے قائل ہیں۔ اس بحث کی تفصیل کے لیے شعر نمبر ۱۹/ ملاحظہ فرمائیں، تفصیل وہاں گزر چکی ہے۔

٦٢

وَ ذُو الإِیْمَان لَا یَبْقَی مُقِیْمًا
بِشُؤْمِ الذَّنْبِ فِي دَارِ اشْتِعَالِ

ترجمہ: اور صاحب ایمان گناہ کی وجہ سے جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔

بعض نسخوں میں اشتغال بالغین ہے، کہ جہاں کفار تضرع کرتے ہیں کہ ہم کو نکالو، یا آہ و بکا میں مشغول ہوں گے۔ لیکن اشتعال والا نسخہ بہتر ہے۔

معتزلہ کے نزدیک صاحبِ کبیرہ مخلد فی النار ہے:

اس شعر میں معتزلہ پر رد ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ صاحبِ کبیرہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص٦٦٦)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل: (۱): ﴿وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ یُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِیْهَا﴾. (النساء: ١٤)

من عموم کے لیے ہے، کافر ہو، یا مؤمن۔

دلیل (۲): ﴿إِنَّهٗ مَنْ یَّأْتِ رَبَّهٗ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهٗ جَهَنَّمَ لَا یَمُوْتُ فِیْهَا وَلَا یَحْیٰی﴾. (طه: ٧٤)

من عموم کے لیے ہے۔

جواب: من ہمیشہ عموم کے لیے نہیں آتا؛ بلکہ کبھی جنس کے لیے بھی آتا ہے اور جنس میں کل افراد بھی مراد ہوتے ہیں اور بعض افراد بھی، جیسے ﴿وَالْمَلٰٓئِكَةُ یُسَبِّحُوْنَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَیَسْتَغْفِرُوْنَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾. (الشوری: ٥) میں تمام لوگ مراد نہیں، صرف مسلمان مراد ہیں۔

اسی طرح ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ﴾. (البقرة: ١٨٥) میں سب لوگ مراد نہیں؛ ورنہ کیا نابالغ پر بھی روزہ فرض ہے؟ اور کیا کافر پر بھی؟!

اسی طرح ﴿أَأَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ أَنْ یَّخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾. (الملك: ١٦) میں مَن سے مراد صرف اللہ کی ذات ہے، نہ کہ آسمان میں رہنے والے فرشتے وغیرہ۔ (دیکھئے: احسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الإمام- مولانا محمد سرفراز خان صفدر، ص۴۴۲)

اسی طرح احناف کے ہاں ”لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“. (صحيح البخاري، رقم:٧٥٦) والی حدیث میں مـــن سے مقتدی مستثنٰی ہے، حدیث امام اور منفرد کو شامل ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن، فلم يصلِّ إلا أن يكون وراء الإمام“. (سنن الترمذي، باب ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام، رقم:٣١٣)

وعن ابن عمر: ”إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبُه قراءة الإمام، وإذا صلى وحده فليقرأ“. (موطأ مالك، باب ترك القراءة خلف الإمام، رقم، ٢٨٣)

نیز کل کے داخل ہونے سے بھی پتہ چلتا ہے کہ من ہر جگہ عموم کے لیے نہیں آتا، جیسے: ”كل من دخل الدار فلــه درهم“. اسی طرح کـل الـمسلـمين میں کلمۂ کل کے داخل ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ المسلمين میں عموم مراد نہیں، جنس مراد ہے۔

مَن کے اقسام و معانی:

مَنْ: واحد وجمع اور مذکر ومونث سب کے لئے آتا ہے۔ اور اس کے بہت سے معانی ہیں:

(۱) شرطیہ۔ اور اس کی جزا جب مضارع ہو تو مجزوم ہوتی ہے۔ جیسے: مَن يَّجتهد يفُز. وقال تعالى: ﴿مَنْ يَّعْمَلْ سُوْءًا يُّجْزَ بِه﴾. (النساء:١٢٣).

﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهُ﴾. (زلزال:٧).

حدیث شریف میں ہے: ”مَن يستعفف يُعِفَّه الله وَمَن يَّستغنِ يُغنِه الله“. (صحيح البخاري، رقم: ١٤٦٩، باب الاستعفاف عن المسألة. صحيح مسلم، ١٠٥٣، باب فضل التعفف والصبر).

(۲) استفہام (حقیقۃ) جیسے: مَن استاذك؟ وقال اللّٰه تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ...﴾ (العنكبوت:٦١).

﴿مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا﴾. (يس:٥٢).

(۳) استفہام انکاری۔ اس میں استفہام کے اسلوب میں نفی کے معنی ہے۔ قال اللّٰه تعالى: ﴿وَمَنْ يَّغْفِرِ الذُّنُوْبَ إِلَّا اللّٰهُ﴾. (آل عمران:١٣٥). ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِه﴾. (البقرة:٢٥٥). ﴿وَمَنْ يَّرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ إِبْرٰهِمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾. (البقرة:١٣٠).

بخاری شریف کی روایت میں مخزومی عورت کے لئے سفارش کرنے کے بارے میں وارد ہے: ”ومــن يـجترئ عـليـه إلا أسامةُ بن زيد حِبُّ رسول الله ﷺ“. (صحيح البخاري، رقم:٣٤٧٥، باب كراهية الشفاعة في الحد).

(۴) موصولہ۔ جیسے: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثٰى﴾. (النحل: ۹۷). ﴿مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾. (الأنعام: ۱۶۰).

بخاری شریف میں ہے: "مَن يَّضمَنْ لي ما بَينَ لَحيَيه وما بين رجليه أَضْمَنْ له الجنة".

(صحيح البخاري، رقم: ۶۸۰۷، باب فضل من ترك الفواحش).

(۵) نکرہ موصوفہ۔ یعنی "مَن" نکرہ ہوتا ہے اور اس کے بعد اس کی صفت آتی ہے۔ جیسے: رب من أكرمتَه آذاك.

اور شاعر کہتا ہے:

ألا رُبَّ مَن تَدعو صديقًا ولو ترَى ❁ مقالتَه في الغيب ساءَكَ ما يفري

دلیل (۳): ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيْمٍ﴾. (الانفطار: ۱۴)

جواب: فجار سے مراد کفار ہیں، یعنی اعلیٰ درجے کے فاجر لوگ۔

دلیل (۴): ﴿وَنَسُوْقُ الْمُجْرِمِيْنَ إِلٰى جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾. (مریم: ۸۶)

دلیل (۵): ﴿وَنَذَرُ الظّٰلِمِيْنَ فِيْهَا جِثِيًّا﴾. (مریم: ۷۲)

جواب: مجرمین اور ظالمین سے کافر مراد ہیں۔ نیز نمبر ۳ سے نمبر ۵ تک کی آیات میں دوام کا لفظ بھی نہیں ہے۔

دلیل (۶): ﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلٰٓئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُوْنَ﴾. (الأنعام: ۸۲)

جواب: ظلم سے کفر مراد ہے؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ﴾. (لقمان: ۱۳)

دلیل (۷): "لا إيمان لمن لا أمانة له". (مسند أحمد، رقم: ۱۲۳۸۲)

جواب: کبھی لا نفی ذات کے لیے اور کبھی نفی صفت کے لیے آتا ہے۔ ایمان کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کمالِ ایمان نہیں، جیسا کہ دارقطنی کی روایت: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" میں نفی کمال مراد ہے۔ یا "لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه". (سنن الترمذي، رقم: ۲۵) میں وضوء کامل مراد ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ صاحب کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہے گا۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل (۱): ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾. (النساء: ۴۸)

معتزلہ اس کی تاویل کرتے ہیں: يغفر ما دون ذلك بالتوبة.

اہل سنت کہتے ہیں کہ اگر بالتوبۃ مراد ہو، تو لمن يشاء کی قید کیوں لگائی؛ کیونکہ توبہ کے بعد مغفرت شرعاً یقینی ہے، اور توبہ سے قبل مغفرت تفضلًا ہے؛ جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ توبہ سے قبل مغفرت نہیں، اور توبہ کے بعد مغفرت وجوباً ہے۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۸۹-۷۹۰)

دلیل (۲): ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُوْرُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾. (الكهف: ۵۸)

دلیل (۳): حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے: "من مات من أمتي لا يُشرك بالله شيئًا دخل الجنة". قلت: وإنْ زنى وإنْ سرق؟ قال: وإنْ زنى وإن سرق". (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ماجاء في الجنائز، رقم: ۱۲۳۷)

دلیل (۴): اگر عاصی بھی جہنم میں ہمیشہ رہے اور کافر بھی، تو پھر مؤمن اور کافر برابر ہو گئے، فرق کیا ہوا؟!

مرجئہ کہتے ہیں: المعصية لا تضر مع الإيمان.

مرجئہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ﴿إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ﴾. (النحل: ۲۷)

جواب: کامل رسوائی کافرین پر ہے، اور تھوڑی رسوائی مسلمان پر بھی ہو سکتی ہے۔

دلیل (۲): ﴿لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ﴾ مسلمانوں کو نا اُمید نہیں ہونا چاہیے؛ ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا﴾. (الزمر: ۵۳)

جواب: آیت کریمہ میں مغفرت کی امید کا ذکر ہے، مغفرت کے یقینی ہونے کا ذکر نہیں۔

دلیل (۳): ﴿لَا يَصْلٰهَآ إِلَّا الْأَشْقَى. الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾. (الليل: ۱۵-۱۶)

دلیل (۴): ﴿قَالُوْا بَلٰى قَدْ جَآءَ نَا نَذِيْرٌ فَكَذَّبْنَا﴾. (الملك: ۹) معلوم ہوا کہ جہنم صرف جھٹلانے والوں کے لیے ہے؛ لیکن اس میں یہ تخصیص کہاں ہے کہ غیر مکذبین فساق سب ابتدا سے جنتی ہیں؟ یہ کہاں مذکور ہے؟

جواب: مذکورہ دونوں آیات میں مراد نار الکفار ہے۔ ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظّٰى. لَا يَصْلٰهَآ إِلَّا الْأَشْقَى﴾. (الليل: ۱۴-۱۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ نار کا ایک خاص طبقہ جو لظى ہے أشقى کے لیے ہے۔ نیز یہاں أشقى کے لیے جہنم کا ذکر ہے، اور دوسری نصوص میں شقی یعنی عاصی کے لیے نار کا ذکر ہے، مثلا: قطاع الطریق کے بارے میں مذکور ہے: ﴿إِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ

خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ﴾. (المائدة:۳۳)

آکلین ربا کے بارے میں یہ آیت ملاحظہ کیجئے: ﴿اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ إِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ﴾. (البقرة:۲۷۵) اس کے علاوہ آیات اور احادیث میں مجرم کی عقوبت کا ذکر بکثرت موجود ہے، اور بعض مفسرین نے کہا ہے کہ سورۃ اللیل میں اتقی اور اشقی کا ذکر ہے، ایک خیر میں اعلی ہے اور دوسرا شر میں اعلی ہے، اور شقی یعنی عاصی کو چھوڑ دیا گیا تاکہ وہ بین الخوف والرجاء رہے۔ ﴿لَا يَصْلٰهَا إِلَّا الْأَشْقَى﴾ میں اشقی کا ذکر ہے اور ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى﴾ میں اتقی کا ذکر ہے۔

دلیل (۵): "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة". (صحیح ابن حبان، رقم: ۱۶۹)

جواب: مذکورہ حدیث میں دخول کا ذکر ہے، نہ کہ خلود کا۔ حدیث شریف میں "المؤمن يدخل الجنة" یہ مطلقہ عامہ ہے، نہ کہ دائمہ مطلقہ۔

مطلقہ عامہ: جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے فی وقت من الاوقات ہو۔

دائمہ مطلقہ: جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لیے ہمیشہ ہو۔

دلیل (۶): الكافر في النار کے مقابلے میں المؤمن في الجنة ہے۔

جواب: ہم بھی کہتے ہیں کہ: المؤمن في الجنة؛ لكن بعد التطهير.

٦٣

لَقَدْ أَلْبَسْتُ لِلتَّوْحِيْدِ نَظْمًا
بَدِيْعَ الشَّكْلِ كَالسِّحْرِ الْحَلَالِ

ترجمہ: تحقیق میں نے علمِ توحید کو ایک ایسا ہار پہنایا ہے جو بہت عجیب وخوبصورت شکل والا ہے، جو حلال سحر کی طرح مؤثر ہے۔

لـلتوحيد: میں لام تاکید کے لیے ہے۔ یا ألبست إعداد کے معنی کو متضمن ہے اور إعداد کے بعد لام آتا ہے، یعنی ألبستُ نظمًا معدًّا للتوحيد میں نے توحید کے لیے اشعار کا لباس تیار کرلیا ہے۔ تضمین اس کو کہتے ہیں کہ ایک فعل کے بعد قرینہ کی وجہ سے کسی دوسرے اسم کو حال یا تمیز بنا کر مقدر کیا جائے، جیسے یہاں معدا کو حال بنا کر مقدر کیا گیا ہے۔

قد کے متعدد معانی:

۱-توقع، جیسے: قد يقدم زيد. (امید ہے کہ زید آئے گا۔)

۲-تقلیل، جیسے: قد يصدق الكذوب.

۳-تحقیق، جیسے: قد أفلح من تزكّى. شعر میں یہی معنی مراد ہے۔

۴-تقریب الماضی إلی الحال، جیسے: قد قام زيد. (زید ابھی ابھی کھڑا ہوا۔)

نظم کے لغوی معنی: جمع اللؤلؤ في السلك.

اصطلاحی معنی: الكلام المقفى الموزون قصدًا.

ایک نسخے میں نظمًا کی جگہ وشیًا ہے، یعنی میں نے علمِ توحید کو خوبصورت لباس پہنایا۔

وشي فلان الثوب: کپڑے پر بیل بوٹے بنانا، کڑھائی کرنا، مزین کرنا۔

الشكل: الصورة المحسوسة، أو المتوهمة.

صورت متوہمہ، جیسے: ﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ﴾. (يوسف: ۳۱) مصر کی عورتوں نے فرشتے کو نہیں دیکھا تھا؛ بلکہ ایک صورت ذہن میں تھی۔

فلاسفہ کے نزدیک شکل کی تعریف یہ ہے: الهيئة الحاصلة من إحاطة حدٍّ واحدٍ، أو حدَّين، أو

حدو دٍ مختلفةٍ.

البديع :ا-موجِد، بلانمونہ نئی چیز بنانے والا۔ ۲-ایجاد کردہ شے۔جمع :بدائع۔اسی سے بدعت بھی ہے۔

بدعت کے لغوی معنی:

اپنی طرف سے کوئی چیز بنانا۔ إيجاد الشيء لا على مثال سبق.

بدعت لغوی کی پانچ اقسام:

ا-واجب: حالات کے پیش نظر بعد کے زمانے میں بہت سی چیزوں کا کرنا لازم ہے،اس کی چند مثالیں یہ ہیں: نصب الدلائل، وتصنيف الكتب لمقابلة أهل الباطل، وتدوين أصول الفقه ، والكلام في الجرح والتعديل .

۲-حرام: ناجائز امور کا ارتکاب۔مثالیں: تأسيس المذاهب الباطلة، كالاعتزال والجبرية، تعمير الملاهي من دار السينما وغير ذلك، وتاسيس البنوك الربوية الخالصة.

۳-مستحب: جس سے دین کا کوئی فائدہ ہو،جیسے: تعمير المينار للمسجد، إحداث الجامعات والمعاهد، وبناء القناطير، وجمع المحافل لوجه الله تعالى لاستماع قراءة القرآن والأناشيد الإسلامية.

۴-مکروہ: زخرفة المساجد.

۵-مباح: جیسے: استعمال المناخل، والتوسع في المأكل واللباس والمسكن.

بدعت کے شرعی معنی:

ا- الزيادة والنقصان في الدين من غير إذن الشارع .

۲- جعل غير الدين دينا، أو ما يكون مشابها بالدين وليس من الدين.

۳- عمل محدث على نية العبادة.

فقہا دو اصول ذکر کرتے ہیں:

ا- الأصل في الأشياء هو الإباحة.

۲- الأصل في الأشياء هو الحرمة.

ان دونوں اقوال کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ آدمی جو چیز سہولت کی نیت سے ایجاد کرے اس میں اصل اباحت ہے،اور جو چیز عبادت کی نیت سے ایجاد کرے اور غیر سنت کو سنت بنائے اس میں اصل حرمت ہے۔

علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو نیا کام امورِ شریعت کے مشابہ نہ ہو، یا اشتباہ پیدا نہ کرے، جیسے شادی کے روز دولھے کا گھوڑے پر سوار ہونا، یہ بدعت نہیں؛ اگر چہ یہ فضول کام ہے۔ اور اگر اسراف ہو تو ناجائز کے زمرے میں آجائے گا، اور اگر امورِ شریعت کے مشابہ ہو، یا التباس واشتباہ پیدا کرے تو بدعت ہے، جیسے کسی کے مرنے کے تیسرے یا چالیسویں دن کھانا کھلانا۔

"البدعة ما لا يكون في الكتاب والسنة واجتهاد مجتهد مسلم الاجتهاد، فإن كان مما لا يلتبس بالأمور الشرعية مثل ركوب العروس على الفرس يوم عرسه، فليس ببدعة، وإن كان الأمر لغوًا، وإنْ كان مما يلتبس بالأمور الشرعية مثل الثالثة والأربعينية بعد موت ميت فهو بدعة". (العرف الشذي ٤/٤٥)

۳-فقہائے احناف عموماً بدعت کی وہ تعریف ذکر فرماتے ہیں جو علامہ شمنی (۱) نے کی ہے:

"ما أُحدِثَ على خلاف الحق الملتقَى عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة أو استحسان، وجعله دينًا قويمًا وصراطًا مستقيمًا". (البحر الرائق ١/٣٤٩، حاشية درر الحكام ١/٨٥، رد المحتار ١/٥٦٠، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص ٣٠٣).

عموماً کتب فقہ میں باب الامامۃ میں امامۃ المبتدع کے ضمن میں اس پر مفصل کلام کیا گیا ہے۔ بدعت کی مزید تعریفات کے لئے دیکھئے: راہ سنت ص ۵۷، اس کتاب میں حضرت مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالی نے بدعت کی کل ۲۶ تعریفات ذکر فرمائی ہیں۔

مذکورہ بالا تعریف کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بدعت اس وقت ہے جب کسی نئے عمل کو دین کا حصہ سمجھے، اگر یہ اعتقاد نہ ہو تو پھر بدعت نہیں، جیسا کہ ایک صحابی ہر رکعت میں سورہ اخلاص پڑھتے تھے، مگر نبی ﷺ نے ان پر نکیر نہیں فرمائی؛ اس لئے کہ وہ اسے سنت نہیں سمجھتے تھے؛ بلکہ محبت کی وجہ سے پڑھتے تھے۔ (دیکھئے: صحيح البخاري، باب الجمع بين السورتين في الركعة)

اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ تلبیہ میں اس کے ماثور الفاظ کے ساتھ "لبيك وسعديك والخير في يديك والرَّغْباءُ إليك والعملُ" کے الفاظ کا اضافہ فرماتے تھے؛ مگر اسے سنت نہیں سمجھتے تھے۔ (دیکھئے: صحیح

---

(۱) علامہ شمنی: احمد بن محمد بن حسن شمنی قسطنطنی الاسکندری (م: ۸۷۲ھ) محدث، مفسر اور فقیہ تھے، علمائے احناف میں عالی مقام حاصل تھا، حافظ ابن حجر کے ہم عصر تھے اور ان سے اچھے تعلقات تھے۔ علامہ شمنی کی گرانقدر تصانیف میں سے ایک کمال الدرایۃ فی شرح النقایۃ بھی ہے۔ (دیکھئے: كشف الظنون ٢/١٩٧٢)

غالباً بدعت کی یہ تعریف آپ نے اسی کتاب میں کی ہے اور آپ کے بعد محققین فقہا نے بھی اسے نقل فرمایا ہے، پھر اس کے ہر جز کی شرح کی ہے اور فوائد قیود بتلائے ہیں۔

مسلم، رقم: ١١٨٤، باب التلبية ...)

نیز ابن مسعود رضی اللہ عنہ "السلام عليك أيها النبيُّ ورحمةُ الله وبركاته" کے بعد "السلام علينا من ربنا" کا اضافہ کرتے تھے۔(المعجم الكبير للطبراني ٩/٢٤١/١٩٨٤. وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ٢/٣٣٨)

اس بات کی مزید وضاحت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس فرمان سے ہوتی ہے۔ قال عبد الله: "لا يجعل أحدكم للشيطان شيئًا من صلاته يرى أن حقًّا عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه لقد رأيت النبي ﷺ كثيرا ينصرف عن يساره". (صحيح البخاري، باب الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال، رقم: ٨٥٢)

اس سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اگر آدمی دائیں جانب سے نکلنا ضروری سمجھے تو مذموم ہے۔
نیز علمائے کرام نے بدعت شرعی کی تعریف میں فی الدین کی قید لگائی ہے، اس سے اسی بات کی تائید ہوتی ہے۔

وسائل کی ایجاد بدعت نہیں:

اگر کوئی شخص مصلحت کی خاطر وسائل میں نئی چیز کا ارتکاب کرے تو یہ درست ہے بدعت نہیں، جیسے: لاؤڈ سپیکر یا موجودہ شکل میں مدارس وغیرہ، اور مشہور حدیث: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ". (صحيح مسلم، رقم: ١٧١٨، باب نقض الأحكام الباطلة...) کا مطلب یہ ہے کہ دین کی اصل میں کسی چیز کا ایجاد کرے اور اسے دین کا حصہ سمجھے تو مردود ہے۔

بدعت کی دوسری تقسیم:

۱- حقیقی: اس کام کی اصل ہی دین میں نہ ہو، جیسے قبر پر اذان دینا بدعت حقیقی ہے، اس لئے کہ شریعت میں اذان کے مواقع متعین ہیں، اور قبر پر اذان دینا کہیں سے ثابت نہیں۔

۲- اضافی: جس چیز کی اصل تو دین میں ہو؛ مگر اضافات وتقیدات کی وجہ سے بدعت بن جائے، جیسے: میت کے لئے صدقہ کی اصل تو ہے، مگر چہلم چالیسواں، گیارہویں شریف وغیرہ کی تخصیص علمائے دیوبند کے یہاں بدعت ہے؛ اس لیے کہ لوگوں نے اسے رسم لازم اور دین بنا دیا۔

متروکات کا حکم:

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی کام کو ترک کرنا اس کے بدعت ہونے کی دلیل ہے یا

نہیں؟ یعنی متروکات کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ کی وضاحت ہم نے رسالہ ''ذکر جہری واجتماعی'' اور ''فتاوی دار العلوم زکریا'' جلد اول میں کردی ہے۔حاصل اس کا یہ ہے کہ مسکوت عنہ امور کی دوقسمیں ہیں:

۱-کسی عمل کے کرنے کا مقتضی وسبب نبی کریم ﷺ کے زمانے میں موجود نہ ہواور آپ نے وہ کام بھی نہ کیا ہو،یہ کام مباح ہوگا بدعت نہیں۔

۲-کسی عمل کا سبب موجود ہوپھر بھی آپ نے وہ کام نہ کیا ہواس میں "السکوتُ في موضع الحاجة إلى البيان بيانٌ'' کا قاعدہ جاری ہوگا اوروہ کام درست نہ ہوگا۔مزید تفصیل کے لئے رسالہ کی طرف رجوع فرمائیں۔

لیکن بالکل آسان قاعدہ یہ ہے کہ جو افعال مسکوت عنہا ہیں اور قصداً متروک نہیں ہیں،ان کو بدعت اس وقت کہا جائے گا جب ان کوشریعت اور سنت کا درجہ دیا جائے،ورنہ بہت سارے کام مسکوت عنہ ہیں،لیکن بدعت نہیں۔شیخ عرفج نے ایسے افعال کی ایک فہرست علامہ ذہبیؒ کی سیر أعلام النبلاء سے مرتب کی ہے۔ہم انہیں میں سے چند نقل کرتے ہیں:

۱-حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ روزانہ ایک لاکھ مرتبہ تسبیح پڑھتے تھے۔(سیر أعلام النبلاء ۲/۱۸۷) ۲-حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہر مہینے کے ابتدائی تین دن روزہ رکھتے تھے۔(۲/۶۰۹) ۳-حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روزانہ ۱۲ ہزار تسبیحات پڑھتے تھے۔(۲/۶۱۰) ۴-عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ ؒ روزانہ فجر کے بعد طلوع شمس تک قرآن کریم کی تلاوت کرتے تھے۔(۴/۲۵) ۵-زین العابدین علی بن حسینؒ ۲۴ گھنٹے میں ایک ہزار رکعات پڑھتے تھے۔(۴/۳۹۲) ۶-طاؤس بن کیسانؒ اور ان کے ساتھی عصر کے بعد کے اوقات کو دعا کے لیے مخصوص کرتے تھے۔(۵/۴۸) ۷-امام احمدؒ روزانہ تین سو رکعات پڑھتے تھے،پھر جب کمزور ہوگئے تو ڈیڑھ سو رکعات پڑھنے لگے۔(۵/۲۱۲) ۸-بقی بن مخلدؒ ہر رات قرآن کریم کو ۱۳/رکعات میں ختم کرتے تھے اور دن کو سو رکعات پڑھتے تھے اور ہمیشہ روزہ رکھتے تھے۔(۱۳/۲۹۲) ۹-جنید بن محمدؒ روزانہ تین سو رکعات پڑھتے تھے۔(۱۴/۶۷) ۱۰-حافظ ابن قیمؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ سے نقل کیا ہے: "سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يقول: من واظب على "يا حي يا قيوم لا إله إلّا أنت'' كل يوم بين سنة الفجر وصلاة الفجر أربعين مرة أحيَى الله بها قلبه''. (مدارج السالكين لابن القيم ۳/۲٦٤) یہ سب امور مسکوت عنہا ہیں اوران پرعمل کرنے والے کو مبتدع نہیں کہا جاتا؛ بلکہ حافظ ابن تیمیہؒ روزانہ صلوۃ فجر کے بعد طلوع آفتاب تک سورہ فاتحہ پڑھتے رہتے تھے۔(الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية لتلميذه عمر بن علي البزار ۱/۳۸ . یہ حوالے دکتور عبد الإلٰہ کی ''مفہوم البدعۃ'' نامی کتاب کے صفحہ ۴۰۱-۴۰۳ سے لیے گئے ہیں۔) ہاں جو افعال قصداً متروک ہیں ان پر عمل مکروہ ہوگا،جیسے:رکن عراقی اور

شامی کا استلام، یا گوہ کا کھانا عندالاحناف ناجائز ہوگا؛ لیکن ہر ایک ترک سبب حرمت نہیں، جیسے: کعبہ گرانے کو ترک کیا، بعض غزوات میں نہیں گئے؛ تاکہ لوگوں کے لیے آسانی ہو۔

اس سلسلے میں مولانا عبدالحی لکھنوی کا رسالہ ''**إقامة الحجة بأن الإكثار في التعبد ليس ببدعة**'' بھی قابل دید ہے۔

بدعت کا حکم:

ہمارے اکابر فرماتے ہیں کہ بدعت شرعی، یعنی غیر دین کو دین سمجھنا، یہی وہ بدعت ہے جو بدعت ضلالت، بدعت قبیحہ اور بدعت سیئہ ہے، اس میں کوئی بدعت حسنہ نہیں؛ بلکہ جب کسی نئے کام کو دین کا حصہ سمجھ کر کرے تو وہ بدعت شمار ہوگا اور جو پانچ اقسام بیان کی گئیں وہ بدعت لغوی کی ہیں۔ یعنی وہ نئی ایجاد جو دین کا جز نہ ہو اور نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد پیدا ہوئی ہو اس کی پانچ اقسام ہیں یہ بدعت کبھی حسن بھی ہوگی۔

قال الحافظ: ''والحاصل أنها إن كانت تندرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة وإن كانت مما تندرج تحت مستقبح في الشرع فهي مستقبحة وإلا فهي من قسم المباح''. (فتح الباري ٤/٢٥٣)

اگر کسی کام کے بدعت اور سنت ہونے میں شبہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا:

ہمارے فتاوی میں بعض مسائل کے ضمن میں یہ بات بھی مذکور ہے کہ اگر کسی کام کے بدعت اور سنت ہونے میں شبہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ:

۱- بدعت کا چھوڑنا واجب ہے، سنت کام واجب نہیں۔

۲- بدعت کا ارتکاب ترک سنت سے زیادہ مضر ہے۔

''إذا تردد الحكم بين بدعة وسنة كان ترك السنة راجحًا على فعل البدعة''. (رد المحتار ١/٦٤٢، ومثله في البحر الرائق ٢/١٦٥، الفتاوي الهندية ١/١٦٩، بدائع الصنائع ١/١٧٤)

بدعت سے متعلق مزید تفصیل کے لئے مطولات اور اس موضوع پر لکھی گئی مستقل تصانیف کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ ''الدرة الفردة شرح قصيدة البردة'' کے شعر نمبر ۳۷ کے تحت بدعت کے موضوع پر لکھی جانے والی دس سے زائد کتابوں کے نام مختصر تبصرے کے ساتھ لکھ دئے گئے ہیں۔

بديع الشكل كالسحر الحلال: مصنف نے یہ مصرع ترغیب کے لیے کہا ہے، تفاخر کے لیے نہیں۔

سحر کے لغوی معنی ہیں: **ما خفي سببه.**

سحر کی اصطلاحی تعریف:

۱ – ما يتخيل على غير حقيقة بخداع، أوما يجري مجرى الخداع.

۲ – أمر غريب يشبه الخارق، وليس بخارق.

۳ – ما يكون بأسباب خفية.

سحر کی چند اقسام:

۱ – ما يكون باستعانة الشياطين. یہ کفر ہے۔

۲ – ما يكون بأسباب خفية من غير شرك. مثلاً انڈے کے اوپر کوئی دوا لگائی اور تنگ بوتل میں ڈالا، جس طرح مسیلمہ کذاب کرتا تھا۔ یہ کفر نہیں، مگر خداع ہے۔

۳- السحر قد يكون باعتقال العين. جسے نظر بندی کہتے ہیں۔ اگر یہ شیاطین کی استعانت سے ہو تو قسم اول کی طرح ہے۔

۴- وقد يكون بخفة اليد. جیسے ہاتھ جلدی چلا کر جیب سے کوئی چیز نکالی اور ظاہر کیا کہ غیب سے آ گئی۔

سحر سے حقیقت بدلتی ہے، یا نہیں؟

کعب احبار سے مروی ہے: "لولا كلمات أقولهن لجعلتني اليهود حمارًا". (موطأ مالك، رقم: ۳۵۰۲)

کعب احبار کے اس قول کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ سحر سے قلب ماہیت ہوتی ہے؛ لیکن یہ یا تو کعب احبار کی رائے ہے، یا ان کے قول کی یہ تاویل کریں کہ یہود مجھے بے وقوف بناتے۔ حمار ہونا بے وقوفی سے کنایہ ہے۔ اور کعب احبار اگر چہ خود ثقہ تھے؛ لیکن امام بخاری نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے: "إنْ كان مِن أصدق هؤلاء المحدثين الذين يُحدِّثون عن أهل الكتاب، وإنْ كنّا مع ذلك لنبلو عليه الكذِب". (صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء، رقم: ۷۳۶۱)

وہ اہل کتاب سے باتیں نقل کرنے میں بہت سچے ہیں، اس کے باوجود ہم نے تجربہ کیا کہ وہ جھوٹی باتیں نقل کرتے ہیں، یعنی اہل کتاب بعض مرتبہ جھوٹ بولتے ہیں اور کعب احبار اس کو آگے پہنچاتے ہیں۔ بخاری کے حاشیہ پر فتح الباری اور عینی سے نقل کیا ہے: "وقال ابن الجوزي: إن بعض الذي يخبر به كعب عن

أهل الكتاب يكون كذبًا لا أنه يتعمد الكذب". (حاشية رقم: ٨، ص ١٠٩٤، تحت باب قوله النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسألوا أهل الكتاب)

ہم کہتے ہیں کہ سحر سے قلب ماہیت نہیں ہوتی وہ تو معجزے سے ہوتی ہے، ہاں سحر سے قلب صفت ہوتی ہے، جیسے صحت کی جگہ مرض آجائے، اور خوشی کی جگہ تنگی آجائے۔ اور یہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ہوا تھا۔

مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ نے معارف القرآن سورہ بقرہ (۲۷۵/۱) پر تحریر فرمایا ہے کہ سحر سے چیز کی حقیقت بدل سکتی ہے اور کعب احبار کے قول کو بطور دلیل پیش فرمایا ہے اور اس کو جمہور کا قول قرار دیا ہے۔ (۲۷۵/۱-۲۷۶)

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے فیض الباری میں بیان فرمایا ہے کہ سحر سے حقیقت نہیں بدلتی ہاں صفت بدل سکتی ہے: "ثم إن السحر له تأثير في التقليب من الصحة إلى المرض، وبالعكس، أما في قلب الماهية فلا، وما يتراءى فيه من قلب الماهية لا يكون فيه إلا التخييل الصرف، قال تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ فلم تنقلب الحبال إلى الحيات، ولكن خيل إليه أنها انقلبت، وهذا ما نسب إلى أبي حنيفة أن في السحر تخيلا فقط، لا يريد به نفي التأثير مطلقًا، فإنه معلوم مشهود، بل يريد به نفي التأثير في حق قلب الماهيات. ولا ريب أن ليس له فيه تأثير غير التخييل، ومن ههنا ظهر الفرق بين المعجزة والسحر". (فيض الباري ٤٧٧/٣-٤٧٨)

معجزہ وکرامت اور سحر میں فرق:

۱- سحر کا ظہور شریر وخبیث لوگوں سے ہوتا ہے؛ جبکہ معجزہ اور کرامت کا ظہور طاعات پر مداومت کرنے والے اور سیئات سے بچنے والے نیک مؤمن سے ہوتا ہے۔

۲- سحر مخصوص برے اعمال کے نتیجے میں ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ معجزہ اور کرامت کا ظہور اعمال کے نتیجے میں نہیں؛ بلکہ شریعت پر مواظبت اور اللہ کے فضل سے ہوتا ہے۔

۳- سحر تعلیم وتعلم سے حاصل ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت میں ایسا نہیں؛ بلکہ وہ اللہ تعالی کی طرف سے ایک عطا ہے۔

۴- سحر طالبین کی چاہت کے موافق نہیں ہوتا، جبکہ کرامت طالبین کی چاہت کے موافق ہوتی ہے۔

۵- سحر معین زمانہ یا معین مکان یا خاص شرائط کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت زمان ومکان اور شرائط کے ساتھ مخصوص نہیں۔

۶- ایک ساحر کا سحر دوسرے ساحر کے سحر کے معارض ہوتا ہے؛ جبکہ ایک ولی کی کرامت دوسرے ولی کی کرامت کے معارض نہیں ہوتی۔

۷- سحر ساحر کی کوششوں سے ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ کرامت میں ولی کی کوشش کا دخل نہیں ہوتا؛ اگرچہ ہزار مرتبہ کرامت کا ظہور ہو۔

۸- ساحر فسق وفجور اور گندگیوں میں ملوث ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ چیزیں سحر کے اندر اثر پیدا کرنے میں معاون ہوتی ہیں؛ جبکہ کرامت کا ظہور ایسے شخص سے ہوتا ہے جو مؤمن ہو اور صفات حسنہ کے ساتھ متصف ہو۔

۹- ساحر صرف ان چیزوں کا حکم کرتا ہے جو دین وشریعت کے خلاف ہوں؛ جبکہ ولی صرف ان باتوں کا حکم کرتا ہے جو دین وشریعت کے موافق ہوں۔(دستور العلماء ۲/ ۱۲۰)

۱۰- مولانا روم کہتے ہیں کہ معجزہ حالت یقظت ونوم دونوں میں ہوتا ہے، بخلاف سحر کے کہ یہ صرف حالت یقظت میں ہوتا ہے۔

کرامت وسحر کے درمیان مذکورہ فروق سے معجزہ اور سحر کے درمیان فرق بھی واضح ہو گیا۔

معتزلہ کے نزدیک سحر ایک تخیل ہے:

معتزلہ کہتے ہیں کہ سحر سے نہ حقیقت بدلتی ہے اور نہ صفت، صرف ایک تخیل کا درجہ رکھتا ہے۔(تفسیر الرازي ۳۲/ ۳۷۵. وانظر: تعلیق أبي هاشم علی شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الرزاق المعتزلي، ص۵۶۸)

معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱) قال الله تعالی: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾. (طه:۶۶) وقال تعالی: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ﴾. (الأعراف:۱۱۶)

جواب: موسی علیہ السلام کے زمانے کا سحر اگر تخیل تھا، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سحر ایسا ہی ہو۔ بعض سحر میں نظر بندی ہوتی ہے اور بعض میں ظاہری تاثیر یا کیفیت کی تبدیلی ہوتی ہے۔

دلیل (۲): ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾. (طه:۶۹)

جواب: لا يفلح الساحر في مقابلة المعجزة، یا نتیجہ اور عاقبت کے اعتبار سے ہے؛ اگرچہ ابتدا میں کچھ تاثیر ہو۔

دلیل (۳): اگر سحر بھی مؤثر ہو اور معجزہ بھی موثر ہو تو سحر معجزہ کے ساتھ خلط ملط ہو جائے گا۔

جواب (۱): سحر سے حقیقت نہیں بدلتی اور معجزہ سے حقیقت بدلتی ہے۔ موسی علیہ السلام کی لاٹھی واقعی سانپ بن گئی تھی اور ساحروں کی لاٹھیاں اور رسیاں نظر بندی کی ایک شکل تھی؛ اس لیے موسی علیہ السلام کی لاٹھی نے ساحروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کو کھا کر ایسا ہضم کیا کہ ان کا نام ونشان نہیں رہا۔ فارسی شاعر کہتا ہے:

سحر با معجزہ پہلو نہ زند دل خوش دار ❁ سامری چیست زموسی ید بیضا ببرد

جواب (۲): اسی طرح سحر کا اثر ساحر کے جاگنے کے وقت جب وہ قصد وارادہ کرے ظاہر ہوتا ہے اور معجزہ نبی کے سوتے وقت بھی ظاہر ہوتا ہے۔

جواب (۳): نیز سحر تعلیم وتعلم پر مبنی ہے، جبکہ معجزہ کا تعلیم وتعلم سے کوئی تعلق نہیں۔

جواب (۴): نیز معجزہ پاکباز سچے نبیوں کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے اور سحر گندے شیطان صفت لوگوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

جواب (۵): سحر کا مقابلہ دوسرا ساحر کرسکتا ہے اور معجزہ کا مقابلہ نہیں ہوسکتا۔

دلیل (۴): مشرکین کہتے تھے: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُوْنَ إِنْ تَتَّبِعُوْنَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُوْرًا﴾. (الفرقان: ۸)
معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حقیقت میں مسحور نہ تھے، کافر آپ کو مسحور کہتے تھے۔

جواب: (۱): یہاں مسحور، ساحر کے معنی میں ہے۔ أي: رجلًا ساحرًا؛ اس لیے کہ سحر تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مدینہ منورہ میں ہوا تھا۔ معجزات کی وجہ سے کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ساحر کہتے تھے۔ اور مسحور ساحر کے معنی میں آتا ہے؛ قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوْسَى تِسْعَ آيَاتٍ فَاسْئَلْ بَنِي إِسْرَائِيْلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يٰمُوْسَى مَسْحُوْرًا﴾. (الإسراء: ۱۰۱) اور اس کے بعد ہے: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (الإسراء: ۱۰۲) اور سورہ بنی اسرائیل میں اکثر اسم مفعول کے صیغے اسم فاعل کے معنی میں ہیں، جیسے: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُوْرًا﴾. (الإسراء: ۴۵) أي: ساترًا.

(۲) ضروری نہیں کہ کافروں کی ہر بات غلط ہو، رسول کو وہ بشر کہتے تھے، تو کیا بشر کہنا غلط تھا؛ بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ بشر نبی نہیں ہوسکتا، اور محمد (ﷺ) بشر ہیں؛ لہٰذا وہ نبی نہیں ہوسکتے۔

الرسول بشر، والبشر لا یکون نبیًّا، فمحمد لا یکون نبیا.

وہ صغری میں سچے تھے، کبری میں غلط تھے۔ صغری: محمد بشر. کبری: البشر لا یکون رسولا.

(۳) مسحور یہاں اپنے لغوی معنی میں نہیں؛ بلکہ کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مختلط الحواس سمجھ کر مسحور کہتے تھے کہ ان کی عقل خراب ہوگئی ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ سحر موثر ہوتا ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

دلیل (۱): ﴿سَحَرُوْا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوْهُمْ وَجَاءُوْا بِسِحْرٍ عَظِيْمٍ﴾. (الأعراف: ۱۱۶)

عظیم اس لیے کہ کہا اس میں اثر تھا۔

دلیل (۲): ﴿فَیَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا یُفَرِّقُوْنَ بِهِ بَیْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾. (البقرة:۱۰۲)

دلیل (۳) ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾. (الفلق:٤) اگر اثر نہ ہوتا تو پناہ مانگنے کی کیا ضرورت تھی۔

سحر سیکھنے کا حکم:

امام رازی کہتے ہیں کہ سحر کا سیکھنا جائز ہے؛ اس لیے کہ یہ ایک علم ہے اور علم جہل سے بہتر ہے؛ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ سحر حقیقی کفر ہے اور کفر کا سیکھنا کفر کے ذرائع سے ہوتا ہے؛ اس لیے حرام ہے؛ البتہ سحر مجازی کفر نہیں کہ کاغذ پر دوا لگائی اور آگ میں ڈالا اور کاغذ نہیں جلا۔

سحر حقیقی میں شیاطین کو خوش کرنے کے لیے میلا کچیلا اور گندا رہنا پڑتا ہے، نماز روزے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شعائر اسلام کی بے حرمتی کرنی پڑتی ہے تب جا کر کوئی انسان کچھ دیر کے لیے دنبہ کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اس کو کسی سادہ لوح کے ہاتھ فروخت کر کے کچھ دراہم حاصل ہو جاتے ہیں۔ یہ میں نے صرف ایک مثال بتلائی۔ جب میں مسقط مملکت عمان گیا تھا تو وہاں کے علما نے بتایا کہ اس ملک میں سحر کا بہت زور ہے، یہاں تک کہ حکومت نے اس پر سخت پابندی لگائی؛ یہاں تک کہ ساحر کسی انسان پر سحر کر کے چھو لیتا ہے تو وہ دنبہ یا بکرا بن جاتا ہے اور اس کو جانوروں کے میلے میں لا کر فروخت کرتا ہے، خریدار اس کو پکڑ کر لے جاتا ہے تو دو تین گھنٹے کے بعد وہ اپنی اصلی حالت میں آ جاتا ہے اور انسان بن جاتا ہے۔

ابو منصور ماتریدی فرماتے ہیں کہ سحر کو مطلقاً کفر قرار دینا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اگر سحر کفر ہو، تو پھر ساحر کو قتل کرنا چاہئے؛ کیونکہ مرتد کو قتل کیا جاتا ہے؛ لیکن ایسا نہیں۔ سحر مطلقاً کفر نہیں، اگر کلمات کفریہ پر مشتمل ہو تو کفر ہے؛ ورنہ نہیں۔ اور اگر ساحر فساد فی الارض کی سعی کرتا ہے، مثلاً سحر کے ذریعے کسی کو قتل کرتا ہے، تو ایسے ساحر کو قتل کیا جائے گا کفر کی وجہ سے نہیں؛ بلکہ فساد فی الارض کی وجہ سے۔ (مقدمة رد المحتار ۱/٤٥)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''من أتى كاهنًا فسأله وصدَّقه بما يقول، فقد كفر بما أُنزِل على محمدٍ صلى الله عليه وسلم''. (مصنف عبد الرزاق، باب الكاهن، رقم:۲۰۳٤۸)

مختلف طریقوں سے غیب کی بات معلوم کرنے والے:

کاہن: جنات کو اپنے کام میں استعمال کر کے ماضی کے احوال کی خبر دینے والا۔

عراف: مستقبل کے احوال کی خبر دینے والا، یا چوری کی ہوئی اور گم شدہ چیز کی جگہ بتانے والا۔ (تاج العروس ۲٤/۱۳۹)

بعض حضرات نے کاہن وعراف کے درمیان اس کے برعکس فرق بیان کیا ہے۔(شرح النووي على مسلم ٥/٢٢)

منجم (نجومی): جو ستاروں کے ذریعہ حکم لگاتا ہے اور خیر وشر میں ستاروں کو مؤثر سمجھتا ہے۔(لسان العرب ٢٢٧/١٢)

رمال: ہندسوں اور خطوط وغیرہ کے ذریعہ غیب کی بات دریافت کرنے والا۔

اگر کوئی عراف کے پاس گیا اور مستقبل کی چیز پوچھی تو بظاہر یہ کفر ہے۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاوی میں اس بحث کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"وأما سؤال الجن وسؤال من يسألهم فهذا إن كان على وجه التصديق لهم في كل ما يخبرون به والتعظيم للمسؤل فهو حرام، كما ثبت في صحيح مسلم ...عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أتى عرافًا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين يوما".

وأما إن كان يسأل المسئول يمتحن حاله ويختبر باطن أمره، وعنده ما يميز به صدقه من كذبه فهذا جائز، كما ثبت في الصحيحين: "أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل ابن صياد فقال: ما يأتيك؟ فقال: يأتيني صادق وكاذب، قال: ما ترى؟ قال: أرى عرشًا على الماء، قال: فإني قد خبأت لك خبيئا، قال: الدخ الدخ، قال: اخسأ فلن تعدو قدرك فإنما أنت من إحوان الكهان".

وكذلك إذا كان يسمع ما يقولونه ويخبرون به عن الجن، كما يسمع المسلمون ما يقول الكفار والفجار ليعرفوا ما عندهم فيعتبروا به، وكما يسمع خبر الفاسق ويتبين ويتثبت فلا يجزم بصدقه ولا كذبه إلا ببينة كما قال تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوْا﴾، وقد ثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة: إن أهل الكتاب كانوا يقرأون التوراة ويفسرونها بالعربية، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه، وإما أن يحدثوكم بباطل فتصدقوه، وقولوا: آمنا بالله وما أُنزِل إلينا وما أنزل إليكم وإلهُنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون". فقد جاز للمسلمين سماع ما يقولونه ولم يصدقوه ولم يكذبوه.

وقد روي عن أبي موسى الأشعري أنه ابطأ عليه خبر عمر وكان هناك امرأة لها قرين من الجن، فسأله عنه فأخبره أنه ترك عمر يسم إبل الصدقة. وفي خبر آخر أن عمر أرسل

جيشًا فقدم شخص إلى المدينة فأخبر أنهم انتصروا على عدوهم، وشاع الخبر، فسأل عمر عن ذلك فذكر له، فقال: هذا أبو الهيثم بريد المسلمين من الجن! وسيأتي بريد الإنس بعد ذلك! فجاء بعد ذلك بعدة أيام". (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱۹/۶۲-۶۳)

جنات سے خدمت لینا جائز ہے، یا نہیں؟

۱- اگر استخدام الجن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے نتیجے میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔

۲- اگر جنات مجبور نہ ہوں اور وہ صدق دل سے دعا لینے کے لیے کسی کی خدمت کرتے ہوں کہ دنیا وآخرت میں اس کا نفع ہوگا تو جائز ہے۔

۳- جنات سے ممنوع کام لینا، مثلاً: کسی کو بیمار کرنے کے لیے، یا کسی سے چوری کرنے کے لیے، تو یہ جائز نہیں۔

ہمارے اکابر کے فتاوی میں موجود ہے کہ جنات کو مجبور کر کے ان کی حریت کو سلب کرنا جائز نہیں، جیسے انسانوں کو مسلوب الاختیار بنانا جائز نہیں۔ یہ صرف حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے جائز تھا کہ یہ ان کا معجزہ تھا اور جنات اللہ کے حکم سے ان کی تابعداری کرتے تھے۔ مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ شوہر کے لیے حب کے عمل کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ اگر شوہر ظلم کرتا ہو اور بیوی کے حقوق ادا نہ کرتا ہو تو پھر حب کا ایسا تعویذ کرنا اور کرانا جائز ہے جس میں منتر جنتر وغیرہ کوئی ناجائز چیز اور شوہر کو مسلوب الاختیار کرنا نہ ہو۔ (فتاوی دار العلوم دیوبند ۲/۲۱۹)

خرق عادت امور کی اقسام:

معجزہ اور اس کے قریب قریب کئی ایک الفاظ کتابوں میں مذکور ہیں اور ان کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں۔ ایک آسان تقسیم تعریفات کے ساتھ یہ ہے:

الأمر الخارق للعادة:

(۱) إذا صدر من النبيّ ﷺ بعد النبوة فمعجزة.

(۲) و إن صدر قبل النبوة فهو إرهاص.

(۳) و إن صدر من وليّ فهو كرامة.

(٤) و إن صدر من فاسق أو كافر بتعليم وتعلُّم فهو سِحرٌ.

(٥) و إن لم يظهر بتعليم وتعلُّم، فإن وافق مطلوبه فاستدراج.

(٦) و إن خالف مطلوبه فهو إهانة.

(٧)و إن صدر الأمر الخارق للعادة من عامة المسلمين فهو إعانة/ معونة.

مذکورہ اقسام کی مثالیں:

۱- معجزہ کی مثال: شق القمر، معراج، قرآن کریم۔ (شق القمر کے لیے دیکھئے: صحيح البخاري، وصحيح مسلم، باب انشقاق القمر. معراج کے لیے دیکھئے: الإسراء: ١. صحيح البخاري، باب المعراج. صحيح مسلم، باب الإسراء. قرآن کریم کے معجزہ ہونے کے لیے دیکھئے: البقرة: ٢٣. صحيح البخاري، باب كيف نزل الوحي.)

۲- ارہاص کی مثال: پتھر کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت سے پہلے سلام کرنا۔ **''إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن''.** (صحيح مسلم، رقم: ٢٢٧٧، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم.)

۳- کرامت کی مثال: اسید بن حضیر اور عباد بن بشیر رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس سے اٹھ کر ایک اندھیری رات میں اپنے گھر لوٹنے لگے، تو ان کے آگے ایک نور تھا، پھر جب وہ جدا ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کی لاٹھی کے ساتھ نور بھی الگ الگ ہو گیا۔ (صحيح البخاري، رقم: ٣٨٠٥، باب منقبة أسيد بن حضير وعباد بن بشير).

۴-سحر کی مثال: موسی علیہ السلام کے زمانے میں جادوگروں کی لاٹھیوں اور رسیوں کا سانپ بن جانا۔ (طه: ٦٦)

۵- استدراج کی مثال: بعض کفار وفساق کو اللہ تعالی ایک مدت تک مہلت دیتے ہیں کہ وہ اس مدت میں جو چاہتے ہیں وہ پالیتے ہیں، جیسے دجال کو ایک ولی کے قتل کرنے پر قدرت دی جائے گی، وہ انھیں قتل کرے گا، پھر زندہ کرے گا۔ (صحيح مسلم، رقم: ٢٩٣٨، باب في صفة الدجال)

۶-اہانت کی مثال: مسیلمہ کذاب نے شفا کی نیت سے ایک آدمی کے سر پر ہاتھ پھیرا تو وہ گنجا ہو گیا۔ (لوامع الأنوار البهية ٢/ ٢٩٠. المعارف لابن قتيبة ١/ ٤٥٤)

یا جیسے مسیلمہ کذاب کا کسی کانے کی آنکھ میں تھوک لگانے سے اس کا اندھا ہو جانا۔ (تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ٢٢١)

۷- معونۃ کی مثال: لوگوں کا استسقاء کے لیے نکلنا اور ان کی دعا کی برکت سے فوراً بارش ہو جانا۔ ایسا بکثرت ہوتا رہتا ہے۔

بعض حضرات نے شعبذہ کو بھی شمار کیا ہے۔ شعبذہ جادو اور نظر بندی کی ایک قسم ہے، اس کو سحر کے ضمن میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ (ان اقسام کی تعریف وتفصیل کے لئے دیکھئے: دستور العلماء ٢/ ٥٠ حرف الخاء. كتاب الكليات ص: ٤٣٣ فصل الخاء. التعريفات، ص: ٢٣٥ الكرامة. فتح الباري ٦/ ٥٨١ علامة النبوة. فتح الباري ١٠/ ٢٢٣ باب السحر.)

مصنف رحمہ اللہ نے سحر کے ساتھ حلال کی قید لگائی ہے جس کو احتراس کہتے ہیں۔ یعنی یہ خیال مت کرو کہ

یہ سحر حرام ہے؛ بلکہ یہ حلال ہے۔

احتراس: ماقبل سے پیدا ہونے والے شبہ کو آخری لفظ سے دور کرنا، مثلاً: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ﴾. (المائدة: ٥٤) ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ سے تو ہم پیدا ہوا کہ مسلمانوں کے سامنے متواضع ہیں، تو کیا کمزوری کی وجہ سے، اس وہم کو دفع کرنے کے لیے ﴿أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِيْنَ﴾ لایا گیا۔

کالسِحْر الحلال میں مصنف کا قصیدہ مشبہ ہے، **السِحْر الحلال** مشبہ بہ، اور وجہ تشبیہ استمالۃ القلوب وجلب القلوب (دلوں کو مائل کرنا) ہے۔

اور **السِحْر الحلال**، "إنَّ من البيان لسحرا". (صحيح البخاري، رقم: ٦٤١٥) کی طرح ہے۔

اشکال: بیان، سحر کے مشابہ کیسے ہوسکتا ہے؛ جبکہ سحر کا خلاصہ اخفاء الظاہر، ظاہری چیز کو مخفی کرنا ہے؛ اس لیے کہ سحر اسبابِ خفیہ پر مبنی ہے، اور بیان کا مطلب اظہار الخفی ہے۔

جواب: (۱): تشبیہ استمالۃ القلوب میں ہے، جس طرح سحر دلوں کو مائل کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، اسی طرح بعض بیانات بھی دلوں کو مائل کرتے ہیں۔

(۲): تشبیہ تاثیر میں ہے، یعنی یہ نظم تاثیر میں سحر کی طرح ہے۔

٦٤

يُسَلِّي الْقَلْبَ كَالْبُشْرَى بِرَوْحٍ
وَيُحْيِي الرُّوْحَ كَالْمَاءِ الزُّلَالِ

ترجمہ: یہ قصیدہ خوشخبری کی طرح راحت کے ساتھ دل کو تسلی دیتا ہے، اور میٹھے پانی کی طرح رُوح کو حیات اور زندگی بخشتا ہے۔

ناظم رحمہ اللہ نے اس شعر میں اپنے قصیدے کی تعریف کی ہے۔

تسلی: ١- نسيان الشيء بالاشتغال بغيره. ٢- التفريح عن هَمٍّ نزل به.

القلب: ١- مضغة على شكل صنوبري مركوز في الجانب الأيسر.

٢- اللطيفة القائمة بهذه المضغة. شعر میں پہلا معنی مراد ہے۔ دوسرا معنی بھی مراد ہوسکتا ہے۔

البُشرَى: الخبر المفرح.

الرَّوح: الراحة في مقابلة التعب.

الرُّوح: یہ کبھی مذکر استعمال ہوتی ہے اور کبھی مؤنث۔ وفي لفظ الرَّوح والرُّوح جناس.

الـمـاء: جوهر سيال، وهو أصل الحيونات والنباتات. قال الله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ﴾. (النور: ٤٥) وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾. (الأنبياء: ٣٠)

روح کے متعدد معانی:

١- وحي؛ ﴿وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾. (الشورى: ٥٢)

٢- قوة؛ ﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ﴾. (المجادلة: ٢٢) أي: بقوة منه.

٣- جبرئيل: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْأَمِيْنُ﴾. (الشعراء: ١٩٣)

٤- عيسى عليه السلام؛ ﴿أَلْقٰهَآ إِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء: ١٧١)

٥- روحِ انسانی وحیوانی۔

روحِ حقیقی راکب ہے اور روحِ حیوانی مرکوب ہے، اور روحِ حیوانی کا مرکوب بدن ہے۔

روحِ حقیقی فراست وبصیرت کو کہتے ہیں۔ یہاں مراد روحِ حیوانی وانسانی ہے۔

روح کی تعریف:

۱- ما به حياة الناس، أو الحيوان.

۲- مبدأ الحياة في الحيوان، تفسد الأعضاء إذا خرج من البدن.

۳- البخار اللطيف المتولد في القلب من خلاصة الأغذية. اس کو روح طبی کہتے ہیں۔

۴- مبدأ الحركة والتدبير.

۵- جوهر نورانيٌّ يسري في البدن كسريان الماء في الورد، أو كسريان النار في الفحم.

٦- الريح المتكونة في البدن؛ قال الله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيْهِ مِنْ رُوْحِنَا﴾. (التحريم:١٢)

٧- جسم نوراني خفيف متحرك، إذا كانت الأعضاء صالحة للآثار بقي الروح، وإذا فسدت خرج. والروح لا يموت؛ لأنه خُلِق للبقاء، وهو مخصوص من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص:٨٨) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. (الرحمن:٢٦) نعم موته مفارقته للبدن.

بعض حضرات کہتے ہیں کہ روح بدن کے اندر سرایت کی ہوئی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ روح بدن کے ساتھ متعلق ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک روح حادث ہے۔

علما فرماتے ہیں: الروح قبل الجسد خلقًا ومع الجسد نفخًا.

روح حادث اس لیے ہے کہ روح عالم سے ہے اور عالم حادث ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہر شے کا خالق ہے اور شے میں روح بھی داخل ہے۔

موت کا مطلب فنائے روح نہیں؛ بلکہ روح کا بدن سے جدا ہونا ہے؛ کیونکہ روح کو بقا کے لیے پیدا کیا گیا ہے، فنا کے لیے نہیں۔

حکما کہتے ہیں: النفس جوهر مجرَّد يدرك الكليات والجزئيات المجردة بالذات، والجزئيات المادية بواسطة الحواس.

روح اور نفس دونوں ایک ہیں، یا ان میں کچھ فرق ہے؟

اس بحث کو علمائے کرام نے مختلف انداز سے بہت مفصل تحریر فرمایا ہے۔ یہاں مختصراً چند باتیں ذکر کی جاتی ہیں:

پہلا قول اور اس کے دلائل:

روح اور نفس ایک چیز ہے۔ یہ جمہور کا مذہب ہے۔

دلیل (۱): ایک حدیث میں انسان کے بارے میں ''خرجت نفسُه'' اور ''تصعد روحه'' آیا ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ فرمائیں:

عن أبي هريرة مرفوعًا: ''إن المؤمن ينزل به الموت، ويُعايِن ما يعايِن، فيودُّ لو خرجت نفسه، واللّٰهُ يحب لقاءَه، وإنَّ المؤمن يصعد بروحه إلى السماء''. الحديث. (مسند البزار، رقم: ۹۷۶۰، وإسناده صحيح. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، ص۹۷، باب ملاقاة الأرواح).

دلیل (۲): اسی قسم کا مضمون (مسلمان وکافر کی موت کے حالات) دیگر احادیث میں بھی وارد ہے، جن سے نفس اور روح کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: ''إن العبد المؤمن إذا كان في انقطاع من الدنيا ...ثم يجيئ ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الطيبة! اخرجي إلى مغفرة من اللّٰه ... فلا يمرون يعني بها على ملأ من الملائكة إلا قالوا: ما هذا الروح الطيب؟ ... [وفيه ذكر الكافر على عكس حال المؤمن]: أيتها النفس الخبيثة ... ما هذا الروح الخبيث؟''. (مسند أحمد، رقم: ۱۸۵۳٤. ومصنف ابن أبي شيبة، رقم: ۱۲۱۸۵، في نفس المؤمن كيف تخرج. ومثله في: تهذيب الآثار للطبري، رقم: ۱۷٤، ذكر بعض من حضَرَنا ذكرُه).

اس حدیث میں میت کی روح کے لئے نفس اور روح دونوں الفاظ وارد ہیں۔

دلیل (۳): مسلم شریف کی روایت ہے: ''ألم تروا الإنسانَ إذا مات شخصَ بصرُه؟ قالوا: بلى. قال: فذٰلك حين يَتبع بصرُه نفسَه''. (صحيح مسلم، ۹۲۱، باب فى شُخُوص بصر الميت...). قال الإمام النووى: ''المراد بالنفس هنا الروح ... وفيه حجة لمن يقول الروحُ والنفسُ بمعنًى''.

دلیل (۴): لیلۃ التعریس کے واقعہ میں نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد مذکور ہے: ''إن اللّٰه قبضَ أرواحَكم حين شاء''. (صحيح البخاري، رقم: ۵۹۵). اور دوسری حدیث میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا قول ان الفاظ میں وارد ہے: ''أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك''. (موطأ مالك، رقم: ۱۰، النوم عن الصلاة).

قول اول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف:

پھر اس قول کے مطابق نفس اور روح کی تعریف ایک ہوگی۔ تعریف یہ ہے:

۱- جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن يدبر البدن.

۲– جوهر نوراني يسري في البدن سَرَيان الماء في الورد أو النار في الفحم.

۳– مبدأ الحياة في البدن: تكون الحياة بوجوده، والموت بمفارقته.

٤– جوهر مجرد يدرك الكليات والجزئيات المجردة، ويدرك الجزئيات المادية بواسطة الحواسّ.

۵– البخار اللطيف المتولد في القلب. یعنی (GAS) کی طرح ایک چیز ہے جو نظر نہیں آتی۔اور قلب کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے ،اس لئے اگر قلب کی حرکت بند ہو جائے تو روح اور نفس بھی بند ہو جائیں گے۔

دوسرا قول اور اس کے دلائل:

دونوں میں فرق ہے،مگر صرف حیثیت کا فرق ہے، حقیقی فرق نہیں۔فرق یہ ہے:

فرق (۱): الرُّوح : ما به الحياة. والنفس: ما به الشعور والإحساس. جو انسان کے بدن میں چلتا رہتا ہے وہ روح ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس میں شعور ہے، یہ نفس ہے۔ قال الله تعالى: ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا﴾. (الزمر: ٤٢).

جب آدمی بیدار ہوتا ہے تو روح الحیاۃ اور نفس الشعور دونوں ہوتے ہیں، اور جب وہ سوتا ہے تو روح الحیاۃ ہوتی ہے، مگر نفس الشعور نہیں ہوتا ہے۔اور آیت کریمہ میں سونے والے کے حق میں اسی نفس الشعور کا ختم کرنا مراد ہے۔

فرق (۲): النفس المزكاة روح، وغير المزكاة نفس.

دلیل (۱): حدیث میں یہ مضمون وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا، پھر ان میں نفس اور روح کو پیدا کیا۔ان کی روح کی وجہ سے ان کا عفاف، فہم، حلم اور سخاوت ہے اور ان کے نفس کی وجہ سے سفاہت، غضب، اور شہوت ہے۔

حافظ ابن عبد البر اپنی کتاب "التمهيد" میں لکھتے ہیں: "وذكر عبد المنعم بن إدريس عن وهب بن منبه أنه حكى عن التوراة في خلق آدم عليه السلام: "قال الله عز وجلّ: حين خلقت آدم ...ثم جعلت فيه نفسًا وروحًا ... ومن النفس حِدّته وشهوته ولهوه ولعبه وضحكه وسفهه وخداعه وعنفه، ومن الروح حلمه ووقاره وعفافه وحياؤه وفهمه وتكرّمه وصدقه وصبره". (التمهيد لابن عبد البر ۵/۲٤۳، زيد بن أسلم، حديث ٤۳).

معلوم ہوا کہ عقل، قلب اور دماغ جس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، اس میں مبدأ الخیر کو روح اور مبدأ الشر کو نفس کہیں گے۔

دلیل (۲): حکیم ترمذیؒ نے ''المنهيات'' میں حضرت وہب بن منبہؒ سے نقل فرمایا ہے: ''والروح يأمر بالخير، والنفس تأمر بالشر''. (المنهيات، ص۳۳، النفخ في الطعام والشراب).

فرق (۳): جو بدن میں آنے سے پہلے ہو یا بدن سے نکلنے کے بعد، وہ روح ہے۔ اور جب بدن کے اندر ہو تو نفس ہے۔ تو آدمی کے پیدا ہونے سے پہلے اور مرنے کے بعد روح ہوتی ہے، نفس نہیں ہوتا۔

دلیل (۱): احادیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے روح کو جسد سے دو ہزار سال پہلے پیدا کیا۔ علامہ ابن القیمؒ اور علامہ سیوطیؒ نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے۔ اور ابن القیمؒ نے اس کی سند بھی ذکر فرمائی ہے، لکھتے ہیں: ''احتجوا أيضًا بما رواه عبد الله بن مندة ... عن عمرو بن عبسة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ''إن الله خلق أرواح العباد قبل العباد بألفي عام ...''. (الروح ص: ۱۹۷، المسألة: ۱۸. وشرح الصدور ص: ۳۱۵، خاتمة في فوائد تتعلق بالروح).

نیز علامہ ابن القیمؒ نے اس مضمون کو مستقلاً بیان فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارواح کو اجساد سے پہلے پیدا فرمایا۔ یہ مضمون بیس (۲۰) سے زائد صفحات پر مشتمل ہے۔ (دیکھئے: الروح. المسألة الثامنة عشرة، ص۱۹۲-۲۱۵).

دلیل (۲): حاکم کی روایت میں ہے: عن أبي بن كعب في قوله عز وجلّ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلٰى أَنْفُسِهِمْ﴾ قال: جمعهم له يومئذ جميعًا ما هو كائن إلى يوم القيامة، فجعلهم أرواحًا، ثم صوّرهم''. (المستدرك۲/۴۰۹/۳۲۵۵).

دلیل (۳): حدیث میں آیا ہے کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کی روح علیین یا سجین میں جاتی ہے۔ یعنی بدن میں نہیں ہوتی۔ مصنف عبد الرزاق کی ایک طویل حدیث میں ہے: ''إذا وضع الميت في قبره ... تجعل روحه في النسيم الطيب في أجواف طير ... قال: وإن الكافر ...تجعل روحه في سجين''. (مصنّف عبد الرزاق، رقم: ۶۷۰۳)

علامہ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب ''الروح'' میں روح اور نفس کی مختلف تعریفات، اس کے احوال ومتعلقہ مسائل اور نفس وروح کے مابین فروق کو مفصل ومدلل بیان کیا ہے۔ یہاں فقط ایک جملہ نقل کیا جاتا ہے: ''فالفرق بين النفس والروح فرق بالصفات، لا بالذّات''.(۱)

---

(۱) الروح، ص۲۶۵، ط: دار الفكر. حافظ ابن قیم نے اپنی کتاب میں اس مسئلہ کے لئے الگ عنوان قائم فرمایا ہے۔ تفصیل کے لئے رجوع فرمائیں: الروح ص ۲۶٤ المسألة العشرون. وهي هل النفس والروح شيء واحد أم شيئان متغايران؟. مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: عمدة القاری۲/۲۸٤ باب قول الله: وَمَا أُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيْلًا. وفتح الباري ۸/٤۰۳. وفيض القدير ۲/۵۳۶، إن أرواح المؤمنين في السماء السابعة. مجموع الفتاوى للعلامة ابن تيمية (٤/۲۲۶) قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. والفروق اللغوية للعسكري (ص۳۵٤-۳۵۶). وكتاب الكليات لأبي البقاء (ص٤۶۹-٤۷۰) فصل الراء.

بعض حضرات فرماتے ہیں: روح لاہوتی ہے اور نفس ناسوتی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ روح نورانی ہے اور نفس طینی ہے۔

صوفیا حضرات کے یہاں نفس کی سات قسمیں:

(۱) أمارة: تأمر بالمعاصي. جو صرف گناہوں پر آمادہ کرے۔

قرآن کریم میں ہے: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ﴾. (یوسف:۵۳) نفس امارہ کی مزید تفصیل تفاسیر میں اس آیت کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔ یہ کفار وفساق اور شیاطین کا نفس ہے۔

(۲) لوّامة: تعصي ثم تلوم نفسها. یعنی معصیت کرتا ہے؛ مگر پھر اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾. (القيامة:۲).

(۳) ملهمة: تُلهَمُ الخيرَ. اس کی طرف القائے خیر ہوتا ہے، اسے زیادہ تعلیم کی ضرورت نہیں۔

(۴) مُطمَئنّة: تَحلَّت بالأَخلاقِ الحميدة و العقائد الصالحة.

یہ نفس نورِ ایمان کی برکت سے صفات ذمیمہ سے صاف ہوکر اخلاق حمیدہ پیدا کرتا ہے۔ پورے طور پر اللہ کے حکم کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لئے قرآن کریم میں اس کے لئے بشارت وارد ہے: ﴿يَآأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِيٓ إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبٰدِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾. (الفجر:۲۷-۳۰).

نبی پاک ﷺ کی دعاؤں میں ایک دعا یہ تھی: "اللّٰهمَّ إني أسألك نفسًا بِكَ مُطمَئِنَّةً تُؤمِن بِلِقائِكَ، وتَرضَى بِقَضَائِكَ، وتَقنَعُ بِعَطَائِكَ". (المعجم الكبير للطبراني ۸/۹۹، رقم: ۷۹٤۰، عن أبي أمامة).

(۵) راضیه: جو ہر حال میں راضی ہے۔

(۶) مرضية: اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے یہاں مقبول ہے۔ قال اللّٰه تعالىٰ: ﴿رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾. (البينة:۸).

بعض نے برعکس تعریف کی ہے: راضية: رضي اللّٰه عنها. مرضية: رضيت عن اللّٰه تعالى.

پہلی تعریف ظاہر ہے، اس لئے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ مؤمن کی روح قبض کرنے والے فرشتے اسے کہتے ہیں: "أخرجي راضيةً مَرضِيًّا عَنكِ إلَى رَوْحِ اللّٰه". (سنن النسائي، رقم: ۱۸۳۳، باب ما يلقى به المؤمن من الكرامة).

(۷) كاملة: التي صارت الكمالات سجيئة لها وطبيعةً. وفي الحديث: "جُعِلَتْ قرة عيني في الصلاة". (سنن النسائي، رقم: ۳۹٤۰، باب حب النساء).

علامہ ابن قیمؒ نے نفس کی مختلف اقسام، ان کے مادۂ اشتقاق، وجوہِ تسمیہ اور دیگر متعلقات پر مفصل کلام فرمایا

ہے،اوراقوال سلف بھی بکثرت ذکرفرمائے ہیں۔(ملاحظہ فرمائیں: إغاثة اللهفان ۱/۷۴-۷۹، الباب الحادي عشر. الروح، ص۲۲۶.)

نفس کی تین مشہوراقسام:

ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں:''الأخصرُ أن يقال: الأمارةُ هي العاصيةُ، و المُطمَئِنةُ هي المُطيعةُ، و اللّوّامةُ هي المُقتصِدةُ المختلطةُ''. (الزبدة العمدة في شرح البردة، ص ۴۰).

روح اورنفس کےعلاوہ انسان کے بدن میں نظرنہ آنے والی ایک اور چیز ہےجس کوعقل کہتے ہیں۔

عقل کی متعدد تعریفات:

۱- قوة يدرك بها الأشياء، يا الغائبات عن المحسوسات.

۲- قوة مستعدة للإدراك.

۳- جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن.

عقل کامحل دل ہے،یا دماغ؟

امام صاحب کی طرف منسوب ہے کہ عقل کامحل دماغ ہے؛مگر یہ ثابت نہیں؛ بلکہ کتاب الجنائز سے پتہ چلتا ہے کہ عقل کاتعلق قلب سے زیادہ ہے؛اس لیے احناف کےنزدیک امام کومیت کے سینے کے بالمقابل کھڑا ہونا چاہیے۔

دلیل (۱):تعقل کےآلات:آنکھ،کان،ناک وغیرہ دماغ کےساتھ ملحق ہیں۔

دلیل (۲):دماغ کےخراب ہونے سےعقل خراب ہوجاتی ہے۔معلوم ہوا کہ عقل کامحل دماغ ہے۔

دلیل (۳)عقل بھی اعلی ہےاوردماغ بھی اعلی،اوراعلی کامحل اعلی ہی ہونا چاہیے۔

عقل کوعقل اس لیے کہتے ہیں کہ یہ قبائح سے مانع ہےاورذہن کےمعنی الاستعداد للعلم والادراک کے ہیں۔

جمہورفرماتے ہیں کہ عقل کامحل قلب ہے:

دلیل (۱):قرآن پاک میں بےعقلی کوبےقلبی بتایا گیاہے؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِي فِي الصُّدُوْرِ﴾. (الحج:۴۶)

دلیل (۲):﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُوْرِ النَّاسِ﴾.(الناس:۵)

دلیل (۳) ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ﴾. (البقرة:۷)

دلیل (۴) ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ أَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ أَقْفَالُهَا﴾.(محمد: ٢٤)

مذکورہ اقوال میں تطبیق:

دونوں اقوال میں تطبیق یوں دی جاسکتی ہے کہ عقل کا تعلق دماغ کے ساتھ بھی ہے، اور یہ تعلق قریب ہے، اور عقل کا تعلق قلب کے ساتھ بھی ہے، اور یہ تعلق بعید ہے۔قلب تمام اعضا تک خون پریشر کے ساتھ پہنچاتا ہے اور خون بمنزلہ روح ہے۔ اگر قلب کی حرکت بند ہوجائے، تو تھوڑی دیر کے بعد دماغ بھی مرجاتا ہے۔

ہمارے دوست قاضی فضل اللہ صاحب نے زمانۂ حال کے سائنس دانوں کے وہ اقوال نقل کیے ہیں جن میں دل کے ساتھ عقل کا تعلق بتلایا گیا ہے۔

دل صدرِ مملکت کی طرح ہے اور دماغ وزیر اعظم کی طرح ہے؛ لیکن وہ دل کا محتاج ہے، اور دل کے لیے ہاتھ پاؤں خادم اور مزدور ہیں، اور حواس خمسہ: قوت باصرہ، سامعہ، شامہ، لامسہ، ذائقہ بمنزلہ وزیر اطلاعات ہیں۔

حدیث میں آیا ہے: "ألا وإنَّ في الجسد مُضغَةً إذا صلَحتْ صلَح الجسدُ كلُّه، وإذا فسدتْ فسَد الجسدُ كلُّه، ألا وهي القلب". (صحيح البخاري، رقم: ٥٢) اس لیے صوفیا دل کی اصلاح پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں:

علی بِيض قلبك كن كأنَّك طائرٌ ❁ فمن ذلك الأحوال فيك تولَّد

ایک اور شاعر کہتا ہے:

جمالك في عيني وذكرك في فمي ❁ ومثواك في قلبي فأين تغيب

اور مجازی میدان کے شعرا بھی دل کو تخیلات کا مرکز تسلیم کرتے ہیں، شاعر کہتا ہے:

سکونِ دل تو کہاں راحتِ نظر بھی نہیں ❁ یہ کیسی بزم ہے جس میں تیرا گزر بھی نہیں

دوسرا شاعر کہتا ہے:

ہوتی نہیں قبول دعا ترکِ عشق کی ❁ دل چاہتا نہ ہو تو زباں میں اثر کہاں!

روح کی حقیقت اور حالات ممکن الادراک ہیں، یا نہیں؟

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا روح سے متعلق کئے جانے والے سوال کا جواب دیا گیا، یا نہیں دیا گیا؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اجمالی جواب دیا گیا کہ روح عالم امر سے ہے، اور بعض فرماتے ہیں کہ اجمالی جواب بھی نہیں دیا گیا اور ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ کا مطلب من علم ربي ہے۔

پھر عالم کی دو قسمیں ہیں: عالم امر اور عالم خلق۔ عالم امر غیر محسوس اور عالم خلق محسوس ہے، یا عالم امر فوق

العرش اور عالم خلق تحت العرش ہے، یا عالم امر تشریعات یعنی شریعت کے احکام اور عالم خلق تکوینات، یعنی کسی چیز کا ہونا یا نہ ہونا ہے، یا عالم امر غیر مادی اور عالم خلق مادی ہے۔

روح کے حالات مجہول ہونے کو یوں سمجھ لیں کہ روح کیسے بنتی ہے؟ عالم رویا میں روح کا تعلق باہر کی دنیا سے کیسے پیدا ہوتا ہے؟ مرنے کے بعد روح کا تعلق بدن سے اور دوسرے لوگوں سے کیسے ہوتا ہے؟ یہ انسانی عقل سے ماوراء چیزیں ہیں، سمجھانے کے لیے تین واقعات بیان کرتا ہوں:

حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کا واقعہ:

۱- حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ واقعہ یمامہ میں شہید ہوئے، خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے ان کو خواب میں دیکھا، حضرت ثابت رضی اللہ عنہ نے کہا: میں شہید ہو گیا ہوں، فلاں آدمی نے میری زرہ لے لی ہے اور اس کو اپنے سامان کے نیچے دفن کر دیا ہے، وہ وہاں سے نکال لو، اور فلاں شخص کا میرے اوپر اتنا قرض ہے، میرے گھر والوں سے کہنا کہ ادا کر دیں، اور میرے گھر والوں کو اس بات کی اطلاع کر دو کہ میرے فلاں فلاں غلام آزاد ہیں۔ صبح بیدار ہونے کے بعد حضرت خالد نے خواب میں بتائی ہوئی جگہ سے زرہ نکالی اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خواب اور خواب میں بتائی ہو جگہ سے ملنے والی زرہ کی اطلاع دی، اور حضرت ثابت کے گھر والوں سے ان کے قرض کی ادائگی اور غلاموں کی آزادی کو نافذ کرنے کو کہا۔ حضرت ثابت بن قیس واحد شخص ہیں جنھوں نے غلاموں کو بعد الوفات آزاد کیا اور عتق نافذ ہوا۔ ثابت بن قیس کی روح شہادت کے بعد حضرت خالد کی روح کے ساتھ کیسے ملی؟ یہ چیز کوئی کیسے سمجھے! (دیکھیے: السؤال والجواب في آيات الكتاب، للشيخ عطية محمد سالم، ص ۲۷۶)

سلطان نور الدین زنگی کا واقعہ:

۲- دوسرا واقعہ سلطان نور الدین زنگی کا ہے اس نے مسلسل خواب دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے اِن دو شخصوں سے بچاؤ اور دو آدمیوں کی طرف اشارہ کیا۔ نور الدین پریشان ہوئے اور مدینہ منورہ کا سفر کیا۔ مدینہ منورہ کے سب رہنے والوں کو انعام کے بہانے بلایا؛ مگر وہ دو آدمی نظر نہیں آئے۔ سلطان نے کہا: کیا کوئی آنے سے رہ گیا ہے؟ مصاحبین نے بتایا: سب آگئے، ہاں دو خلوت نشین آدمی ہیں، جو عبادت میں مشغول رہتے ہیں اور کسی سے کچھ نہیں لیتے۔ بادشاہ نے کہا: ان کو بلاؤ، ان کو زبردستی بلایا گیا تو بادشاہ نے پہچان لیا کہ انہی کی طرف اشارہ کیا گیا تھا، تحقیق شروع ہوئی تو معلوم ہوا کہ انھوں نے اپنے مکان کے نیچے سے سرنگ کھود رکھی ہے جو قبر اطہر کے قریب پہنچنے والی تھی۔ یہ دونوں درحقیقت مسیحی تھے جو اپنے مکان سے روضہ اطہر تک سرنگ بنا کر جسد اطہر کو نکالنے پر مامور تھے۔ سلطان نے ان دونوں کو جہنم رسید کیا اور حکم دیا کہ قبر اطہر کے اِرد

گرد نیچے کے حصے میں لوہے اور پیتل کی دیوار بنادی جائے۔

شیخ عطیہ سالم نے " السؤال والجواب في آيات الكتاب" (ص ۲۷۶-۲۷۸) میں اس واقعے کو خبر متواتر میں داخل کر کے تسلیم کیا ہے۔ اور ان کے زمانے تک دار الضیافۃ اور دار الرصاص دو مکانات معروف تھے۔

دار الضیافہ وہ جگہ ہے جس میں اہل مدینہ کو بلا کر بخشش دی تھی اور دار الرصاص وہ مکان ہے جس میں قبر مبارک کے اردگرد پگھلے ہوئے لوہے اور اسٹیل کی دیوار بنائی گئی تھی۔

عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا واقعہ:

۳- تیسرا واقعہ عراق کے بادشاہ شاہ فیصل کا ہے۔ ۱۹۲۹ء میں بادشاہ وقت نے خواب میں دیکھا کہ حضرت حذیفہ بن یمان اور حضرت عبد اللہ بن جابر(۱) رضی اللہ عنہما اس سے فرما رہے ہیں کہ ہماری قبروں میں پانی آ رہا ہے، اس کا مناسب انتظام کرو۔ بادشاہ نے حکم دیا کہ دریائے دجلہ اور قبروں کے درمیان کسی جگہ گہری کھدائی کر کے دیکھا جائے کہ دجلہ کا پانی اندرونی طور پر قبروں کی طرف رِس رہا ہے یا نہیں؟ کھدائی کی گئی؛ لیکن پانی رسنے کے کوئی آثار نظر نہیں آئے؛ چنانچہ بادشاہ نے اس بات کو ایک خواب سمجھ کر نظر انداز کر دیا۔

لیکن اس کے بعد پھر- غالبًا ایک سے زیادہ مرتبہ- وہی خواب دکھائی دیا، جس سے بادشاہ کو بڑی تشویش ہوئی، اور اس نے علما کو جمع کر کے ان کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا۔ ایسا یاد پڑتا ہے کہ اُس وقت عراق کے کسی عالم نے بھی بیان کیا کہ انھوں نے بھی بعینہ یہی خواب دیکھا ہے۔ اُس وقت مشورے اور بحث وتمحیص کے بعد رائے یہ قرار پائی کہ دونوں بزرگوں کی قبر مبارک کو کھول کر دیکھا جائے اور اگر پانی وغیرہ آ رہا ہو تو ان کے جسموں کو منتقل کیا جائے۔ اس وقت کے علما نے بھی اس رائے سے اتفاق کر لیا۔

چونکہ قرونِ اولی کے دو عظیم بزرگوں اور صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبروں کو کھولنے کا یہ واقعہ تاریخ میں پہلا واقعہ تھا؛ اس لیے حکومتِ عراق نے اس کا بڑا زبردست اہتمام کیا، اس کے لیے ایک تاریخ مقرر کی؛ تاکہ لوگ اس عمل میں شریک ہوسکیں۔ اتفاق سے وہ تاریخ ایامِ حج کے قریب تھی، جب اس ارادے کی اطلاع حجاز پہنچی تو وہاں حج پر آئے ہوئے لوگوں نے حکومتِ عراق سے درخواست کی کہ اس تاریخ کو قدرے مؤخر کر دیا جائے، تاکہ حج سے فارغ ہو کر جو لوگ عراق آنا چاہیں وہ آسکیں؛ چنانچہ حکومتِ عراق نے حج کے بعد کی ایک

---

(۱) عبد اللہ بن جابر نامی دو صحابی ہیں: ایک عبد اللہ بن جابر الانصاری البیاضی ہیں، بخاری اور ابن حبان نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے۔ دوسرے عبد اللہ بن جابر العبدی ہیں جو وفد عبد القیس میں آئے تھے۔ لیکن دونوں حضرات کے نہ تو حالات دستیاب ہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ انھوں نے کہاں اور کب وفات پائی۔ ان دونوں کے علاوہ عبد اللہ بن جابر نامی کوئی اور صحابی نہیں۔ (الیواقیت الغالیۃ ۱/۲۹۲۔ جہانِ دیدہ، ص ۵۵)

تاریخ مقرر کر دی۔

کہا جاتا ہے کہ مقررہ تاریخ پر نہ صرف اندرون عراق؛ بلکہ دوسرے ملکوں سے بھی خلقت کا اس قدر ازدحام ہوا کہ حکومت نے سب کو یہ عمل دکھانے کے لیے بڑی بڑی اسکرینیں دور تک فٹ کیں؛ تاکہ جو لوگ براہ راست قبروں کے پاس یہ عمل نہ دیکھ سکیں وہ ان اسکرینوں پر اس کا عکس دیکھ لیں۔

اس طرح یہ مبارک قبریں کھولی گئی اور ہزار ہا افراد کے سمندر نے یہ حیرت انگیز منظر اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ تقریباً تیرہ صدیاں گزرنے کے باوجود دونوں بزرگوں کی نعش ہائے مبارک صحیح وسالم اور تر وتازہ تھیں؛ بلکہ ایک غیر مسلم ماہر امراضِ چشم وہاں موجود تھا۔ اس نے نعش مبارک کو دیکھ کر بتایا کہ ان کی آنکھوں میں ابھی تک وہ چمک موجود ہے جو کسی مردے کی آنکھوں میں انتقال کے کچھ دیر بعد بھی موجود نہیں رہ سکتی؛ چنانچہ وہ شخص یہ منظر دیکھ کر مسلمان ہو گیا۔

نعش مبارک کو منتقل کرنے کے لیے پہلے سے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے قریب جگہ تیار کر لی گئی تھی، وہاں تک لے جانے کے لیے نعش مبارک کو جنازے پر رکھا گیا، اس میں لمبے لمبے بانس باندھے گئے اور ہزار ہا افراد کو کندھا دینے کی سعادت نصیب ہوئی، اور اس طرح اب ان دونوں بزرگوں کی قبریں موجودہ جگہ پر بنی ہوئی ہیں۔ (جہانِ دیدہ- سفر نامۂ عراق از مفتی محمد تقی عثمانی، ص ۵۵-۵۷)

ان واقعات میں نور الدین زنگی اور شاہ فیصل کی روح کے ساتھ خواب کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک روح اور آخری واقعے میں شہدا کی ارواح شاہ فیصل کی روح کے ساتھ کیسے ملیں؟ اور روح کیسے باقی رہی اور کہاں سے آئی اور پھر واپس کیسے چلی گئی؟ یہ سب باتیں پردۂ خفا میں ہیں۔

مشہور مبلغ مولانا احمد لاٹ صاحب دامت برکاتہم سے میں نے سنا کہ میری ملاقات امریکہ میں ایک معمر عراقی شخص سے ہوئی جو خود اس واقعے میں موجود تھے۔ نیز مفتی تقی عثمانی صاحب نے اس واقعے کو مولانا ظفر احمد صاحب انصاری اور بغداد کی وزارت اوقاف کے ڈائریکٹر تعلقاتِ عامہ جناب خیر اللہ حدیثی صاحب سے بھی سنا۔

مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مثال دی کہ جس طرح کوئی مشین تیار کرے اور پھر اس میں بجلی چھوڑ دے تو بجلی سے مشین چلتی ہے، اسی طرح ماں کے پیٹ میں غذاؤں سے اعضا بن گئے اور جسم بنا اور عالم فوق سے آنے والی روح سے اس میں حرکت شروع ہو گئی۔ (تفسیر عثمانی، ص ۳۸۷، ملخصاً)

﴿۶۵﴾

فَخُوضُوْا فِيْهِ حِفْظًا وَاعْتِقَادًا
تَنَالُوا جِنْسَ أَصْنَافِ الْمَنَالِ

ترجمہ: تم اس نظم میں خوب منہمک ہوجاؤ ایسے حال میں کہ اس نظم کو حفظ کرو اور اس پر عقیدہ بھی رکھو اور اللہ کی بخشش کی انواع واقسام سے متمتع ہوجاؤ۔

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: ”**اشرعوا في هذا النظم من جهة حفظ المبنى واعتقاد المعنى، غير مقتصرين على مجرد المطالعة والاكتفاء بالمقابلة، تبلغوا أصناف العطايا من الله تعالى في الدنيا والعقبى**“. (ضوء المعالي، ص ۱۸۲)

جنس سے مراد نوع ہے۔ اور اصناف سے مراد انواع ہے۔ منطقی صنف مراد نہیں۔

منطقی صنف: وہ کلی ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید ہو، جیسے حمار وحشی، حمار اہلی۔

منطق میں حیوان یعنی جاندار جنس ہے، اور حمار نوع ہے، اور حمار وحشی صنف ہے، اور خاص حمار فرد ہے۔

مناطقہ کے ہاں صنف یہ ہے کہ جنس یا نوع میں ایک قید کلی لگادی جائے جیسے حمار خراسانی یا انسان رومی۔

اور اعتقاد کے معنی **جزم القلب على الشيء على وجه التسليم** ہے۔ بالفاظ دیگر تصدیق کرنا اور کسی عقیدہ کو تسلیم کرنا اعتقاد ہے۔

منطقی حضرات کے نزدیک یقین کے معنی: **الاعتقاد الجازم الثابت الذي لا يزول بتشكيك المُشَكِّك** ہے۔ وہ پکی بات جو شک ڈالنے والے کی تشکیک سے زائل نہیں ہوتی۔ اور ظن **إدراك الجانب الراجح، يا أحد طرفي الشك بصفة الرجحان** کو کہتے ہیں اور وہم **إدراك الجانب المرجوح** کو کہتے ہیں، اور شک **ما يتساوي فيه الجانبان** کو کہتے ہیں، اور تقلید اس اعتقاد کو کہتے ہیں جو مشکک کی تشکیک سے زائل ہوسکے۔

یادرہے کہ مناطقہ کے نزدیک تصدیق یقین اور ظن کو شامل ہے اور متکلمین کے نزدیک ظن تصدیق میں شامل نہیں؛ اس لیے تصدیقِ ایمانی صرف یقین اختیاری ہے۔

المنال: عطاو بخشش۔

٦٦

وَكُوْنُوْا عَوْنَ هَذَا الْعَبْدِ دَهْرًا
بِذِكْرِ الْخَيْرِ فِي حَالِ ابْتِهَالِ

ترجمہ: اور پوری زندگی خیر کے ساتھ اس بندے کے مددگار بنو اور عاجزی کی حالت میں مصنف کو یاد کرو۔

ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: العون: المعين، والمراد بالعبد نفسه، وهذا: يشار به إلى الحاضر ومن في حكم الحاضر، والمراد بالدهرِ الزمانُ والعصرُ، وقد يُطلَق على قطعة منه، ونصبه على الظرفية، والمعنى: أعينوا هذا العبد الضعيف ما تيسر من الدهر؛ فإن دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مستجابة". (ضوء المعالي، ص ۱۸۲)

وقد جاء في الحديث "من دعا لأخيه بظهر الغيب، قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثلٍ". (صحيح مسلم، رقم: ۲۷۳۲)

عبد جب عبودیت سے ہو تو اس کی جمع عبید آتی ہے إلا ما شاء اللہ، اور جب عبادت سے ہو تو اس کی جمع عباد ہے إلا في بعض المواضع۔

بعض صوفیہ کہتے ہیں: العبودية: الرضاء بما يفعل الرب.

وہ جس نظر سے دیکھتے ہیں دیکھتے تو ہیں ❁ میں بھی ہوں خوش کہ ہوں تو کسی کی نگاہ میں

اور عبادت کا معنی ہے: فعل ما يرضي به الرب تعالى.

شاعر نے کہا:

لا تدعُني إلا بيا عبديا ❁ فإنه أشرف أسمائيا

دوسرے شاعر نے کہا:

بالله لو سألوكَ عنّي قلْ لهم ❁ عبدي وملكُ يدي وما أعتقته

تیسرے شاعر نے کہا:

ومِمّا زادني شرفًا وتيهًا ❁ وكِدْتُ بأخمَصِي أَطَأُ الثُّرَيّا
دُخُولي تحتَ قولِك يا عِبادي ❁ وأَنْ صَيَّرتَ أحمدَ لي نبيًّا

والابتهال: التضرع. ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ﴾ (آل عمران: ٦١): أي: نتضرع، ونسأل الله.
والذِّكر: بالكسر الذِّكر اللِّساني، وبالضم الذُّكر القلبي.

﴿٦٧﴾

لَعَلَّ اللّٰہَ یَعْفُوْہُ بِفَضْلٍ
وَیُعْطِیْهِ السَّعَادَةَ فِي الْمَآلِ

ترجمہ: شاید اللہ احسان کے ساتھ اس کی مغفرت کرے اور انجام کار اس کو سعادت دے۔

لعلَّ ترجی اور امید کے لیے ہے، اور عفو کبھی مسبوق بالعذاب ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ یہاں اس سے مراد مغفرت تامہ ہے۔

یعفو کے بعد عن آنا چاہئے؛ لیکن یہاں وزن شعری کی وجہ سے عن حذف ہوگیا، جیسے: ﴿وَاخْتَارَ مُوْسَى قَوْمَه سَبْعِيْنَ رَجُلًا﴾. (الأعراف: ١٥٥). اور یعفوہ میں ہا، کو وزنِ شعری کی وجہ سے اشباع کے ساتھ پڑھنا چاہیے۔

فضل کے معنی احسان کے ہیں، اور سعادت شقاوت کے بالمقابل ہے۔ مآل کے معنی عاقبت اور آخرت ہے؛ اس لیے کہ آخرت اصل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے: ”اللّٰھم لا عیشَ إلا عیشُ الآخرہ، فاغفر لِلأنصار والمهاجرہْ“. (صحیح البخاري، رقم: ٦٤١٤) اگرچہ دنیا کی خیر بھی مطلوب ہے؛ قال اللہ تعالی: ﴿رَبَّنَآ اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾. (البقرة: ٢٠١)

اشکال: اگر ناظم یعفوہ کی جگہ یغفرہ فرماتے تو وزن شعری بھی صحیح ہوتا اور عن کے حذف کی ضرورت بھی نہ رہتی اور مغفرت کا لفظ اکثر ترک المواخذۃ مع عدم سبق العقوبۃ میں استعمال ہوتا ہے؛ اس لیے کہ مغفرت میں ستر اور محفوظ کرنے کے معنی ہیں؛ جبکہ عفو کبھی کبھی مسبوق بالعقوبۃ ہوتا ہے۔

وزن شعری اس لیے صحیح ہوتا کہ لعل اللہ یعفوہ بفضل کا وزن مفاعیلن مفاعیلن فعولن ہے، اور لعل اللہ یغفرہ بفضل کا وزن مفاعیلن مفاعلتن فعولن ہے، اور بحر وافر میں مفاعیلن کی جگہ مفاعلتن اور مفاعلتن کی جگہ مفاعیلن آتا رہتا ہے۔ نیز مغفرت کے لفظ میں عفو کے مقابلے میں زیادہ قوت ہے؛ اس لیے کہ عفو کا معنی: ترک المواخذہ مع سبق العقوبۃ ہے۔

جواب: چونکہ ناظم نے ”بدء الأمالي“ نامی کتاب پوری فرمائی، جس میں خطا ونسیان کا احتمال ہوتا ہے اور خطا اور نسیان کے لیے معافی کا لفظ زیادہ تر استعمال ہوتا ہے؛ اس لیے یعفو کا لفظ آیا۔

نیز اس میں قرآن کریم کی اتباع ہے جس میں خطا ونسیان کے لیے عفو کا لفظ آیا ہے۔

سورہ بقرہ کی آخری آیت میں تین دعاؤں کا ذکر:

بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ قرآن کریم میں سورہ بقرہ کی آخری آیت میں تین دعاؤں کا ذکر ہے:

۱- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِنْ نَّسِيْنَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾. (البقرة:۲۸۶) اے ہمارے پروردگار! اگر ہم سے بھول چوک ہو جائے تو ہماری گرفت نہ فرمائیے۔

۲-﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا﴾. اے ہمارے پروردگار! ہم پر اس طرح کا بوجھ نہ ڈالئے جیسا آپ نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔

۳-﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾. اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈالئے جسے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہ ہو۔ جیسے دیوار کے نیچے یا ایکسڈنٹ میں نیچے دب کر مر جائیں۔ پھر ﴿وَاعْفُ عَنَّا﴾ کا تعلق ﴿إِنْ نَسِيْنَا﴾ اور ﴿أَخْطَأْنَا﴾ سے ہے کہ نسیان اور خطا میں ہماری بے احتیاطی کو معاف کر دیں، یا اس پر دنیوی سزا معاف کرا دیں۔ اور ﴿وَاغْفِرْ لَنَا﴾ کا تعلق ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ سے ہونا چاہیے کہ اے رب کریم! بوجھ سے ہم کو محفوظ فرما۔ اور ﴿وَارْحَمْنَا﴾ کا تعلق ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ کے ساتھ ہے کہ اے رب کریم! ہم کمزوروں پر رحم فرمائیے، نا قابل تحمل بوجھ نہ ڈالئے۔ جیسے کوئی کسی بچے پر ۵۰ رکلو بوجھ لا دے اور کوئی کہے: بھائی بچے پر رحم کرو، اتنا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔ اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ﴿وَاعْفُ عَنَّا﴾ کا تعلق ذنوب سے ہے اور ﴿وَاغْفِرْ لَنَا﴾ کا تعلق عیوب سے ہے کہ ان کو چھپا دے، اور ﴿وَارْحَمْنَا﴾ کا تعلق احسان علام الغیوب سے ہے کہ ہم پر رحم فرما کر ہماری جھولیوں کو نعمتوں سے بھر دے۔

یاد رہے کہ ان آیات کی تفسیر میں مفسرین نے بہت سی توجیہات اور تاویلات فرمائی ہیں، ہم نے ضروری باتوں پر اکتفا کیا۔

٦٨

وَإِنِّي الدَّهْرَ أَدْعُوْ كُنْهَ وُسْعِي
لِمَنْ بِالْخَيْرِ يَوْمًا قَدْ دَعَا لِي

ترجمہ: اور بیشک میں اس شخص کے لیے پوری زندگی دعا کرتا رہوں گا جہاں تک میری طاقت ہے جس نے ایک دن میرے لیے خیر کے ساتھ دعا کی۔

عبارت کی تقدیر یوں ہوگی: **وإني أدعو مدة حياتي بغاية الجهد والتواضع لمن قد دعا لي بالخير والسعادة يومًا من الأيام.**

كنه حقیقت اور غایت وانتہا کے معنی میں آتا ہے۔ یہاں غایت کا معنی مراد ہے۔

وسعي طاقت کے معنی میں ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اپنی شرح کے آخر میں جو دعا لکھی ہے ہم اسی دعا کے ترجمے پر کچھ اضافے کے ساتھ اکتفا کرتے ہیں: ہم اللہ تعالی سے دست بدعا ہیں کہ ناظم اور ہمارے تمام مشائخ کرام اور ہمارے آبا واسلاف پر رحم وکرم فرمائے، اور ہمیں اور ہمارے دوست احباب کو حسن خاتمہ کی دولت سے نوازے، اور ہم سب کو انبیا علیہم السلام، صدیقین، شہدا اور صالحین کے ساتھ اعلی مقام نصیب فرمائے، اور اللہ تعالی اس شرح کو قبولیت عطا فرمائے اور اسے ہم سب کے لیے صدقہ جاریہ بنادے اور ہماری خطاؤں کو معاف فرمادے۔ وصلی اللہ علی النبی الکریم، والحمد للہ رب العالمین.

چند مشہور فرقوں اور جماعتوں کا تعارف

۱-قادیانی و لاہوری:

مرزا غلام احمد قادیانی نے ۱۸۹۱ء میں مسیح موعود ہونے کا، ۱۸۹۹ء میں ظلی بروزی نبی ہونے کا اور بالآخر ۱۹۰۱ء میں مستقل صاحب شریعت نبی ہونے کا دعوی کیا۔(آئینہ قادیانیت، ص۲۱۲)

مرزا اپنے ان جھوٹے دعوؤں کی بنا پر کافر و مرتد اور زندیق ٹھہرا، اور اس کو نبی ماننے والے بھی کافر و مرتد اور زندیق ٹھہرے۔(الشفاء للقاضي عياض ۲/۲٤٦-۲٤٧. المجموع ۱۹/۲۳۳)

مرزا کو ماننے والے دو طرح کے لوگ ہیں:

۱-قادیانی۔ ۲-لاہوری۔

قادیانی مرزا کو اس کے تمام دعوؤں میں سچا مانتے ہیں؛ لہٰذا جو لوگ اسلام سے برگشتہ ہو کر قادیانی ہوئے وہ مرتد کہلائیں گے، اور جو پیدائشی قادیانی ہیں وہ زندیق کہلائیں گے۔(منهاج السنة ۲/۲۳۰)

غلام احمد قادیانی کے بعد حکیم نور الدین کی خلافت پر قادیانیوں اور لاہوریوں کا اتفاق تھا۔ اس کے مرنے کے بعد لاہوری پارٹی محمد علی لاہوری کی خلافت کی خواہاں تھی؛ جبکہ قادیانی مرزا بشیر الدین محمود کو خلیفہ بنانا چاہتے تھے۔ محمد علی لاہوری حکیم نور الدین کا شاگرد تھا اور قابلیت کی وجہ سے دونوں فرقوں میں معزز تھا۔ اس نے انگلش اور اردو میں قرآن کی تفسیر بھی لکھی۔ یہ تفسیر بہت ساری آیات میں تحریف معنوی کے مترادف ہے۔

اگر لاہوری کہیں کہ ہم قادیانی کو نبی نہیں مانتے، اول تو یہ بات خلاف حقیقت اور غلط ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لی جائے تو وہ اس کو مجدد، مہدی اور مامور من اللہ وغیرہ ضرور مانتے ہیں، اور جھوٹے مدعی نبوت کو صرف مسلمان سمجھنے سے آدمی کافر و مرتد ہو جاتا ہے، لہٰذا قادیانی جماعت کے دونوں گروہ قادیانی اور لاہوری کافر و مرتد ہیں۔(الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/٤١٦-٤١٩. إكفار الملحدين، ص ١٤، للعلامة محمد أنور شاه الكشميري. ماهي القاديانية، اور تحفہ قادیانیت-مصنفہ مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ)

ردّ قادیانیت کے موضوع پر علمائے کرام نے متعدد کتب و رسائل تحریر فرمائے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الأصول الذهبية في الرد على القاديانية للشيخ منظور أحمد شنيوتي.

القادياني و القاديانية للشيخ أبو الحسن على الندوي.

موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، ألّفه نخبة من علماء باكستان.

القاديانية دراسات وتحليل، للشيخ إحسان إلهي ظهير.

القاديانية نشأتها وتطورها، للشيخ حسن عيسى عبد الظاهر.

۲- بہائی:

بہائی فرقہ مرزا محمد علی شیرازی کی طرف منسوب ہے۔ محمد علی ۱۸۳۰ء میں ایران میں پیدا ہوا، اثنا عشری فرقے سے تعلق رکھتا تھا، اسی نے اسماعیلی مذہب کی بنیاد ڈالی۔ محمد علی نے بہت سے دعوے کیے، ایک دعویٰ یہ کیا کہ وہ امام منتظر کے لیے ''باب'' یعنی دروازہ ہے، اسی واسطے اس فرقے کو ''فرقہ بابیہ'' بھی کہا جاتا ہے، بہائیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ایک وزیر ''بہاء اللہ'' کا سلسلہ آگے چلا، دوسرے وزیر ''صبح الاول'' کا سلسلہ نہ چل سکا۔

محمد علی کے دعوؤں میں سے ایک دعوی یہ تھا کہ وہ خود مہدی منتظر ہے، اس بات کا بھی مدعی تھا کہ اللہ تعالی اس کے اندر حلول کیئے ہوئے ہے اور اللہ تعالی نے اسے اپنی مخلوق کے لیے ظاہر کیا ہے۔ وہ قرب قیامت میں نزول عیسی علیہ السلام کی طرح ظہور موسی علیہ السلام کا بھی قائل تھا، دنیا میں اس کے علاوہ کوئی بھی نزول موسی علیہ السلام کا قائل نہیں ہے۔ وہ اپنے بارے میں اس بات کا بھی مدعی تھا کہ وہ ''أولو العزم من الرسل'' کا مثل حقیقی ہے، یعنی حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں وہی نوح تھا، موسی علیہ السلام کے زمانے میں وہی موسی تھا، عیسی علیہ السلام کے زمانے میں وہی عیسی تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں وہی محمد تھا۔ (معاذ اللہ)

اس کا ایک دعوی یہ تھا کہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس نے اسلام کے برخلاف ایک جدید اسلام پیش کرنے کا دعوی کیا۔ انہی تمام باطل دعوؤں پر اس کا خاتمہ ہوا، اس کے بعد اس کا بیٹا عباس المعروف عبد البہاء اس کا خلیفہ مقرر ہوا۔

بہائیوں کے یہاں کلام اللہ اور کلامِ رسول میں تحریف کی کوئی حد مقرر نہیں۔ ان کے نزدیک پانچ نمازوں کا معنی ان کے اسرار کی یا پانچ اسماء کی معرفت ہے اور وہ: علی، حسن، حسین، محسن، اور فاطمہ ہیں۔ روزوں سے مراد ان کے اسرار کو چھپانا ہے یا اس سے مراد تیس مرد یا تیس عورتیں ہیں جنھیں وہ اپنی کتب میں شمار کرتے ہیں۔ حج بیت اللہ کا مقصد ان کے شیوخ کی زیارت ہے۔

یہ فرقہ بھی اپنے باطل اور کفریہ نظریات کی بنا پر دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/۴۰۹-۴۱۴. اقوام عالم کے ادیان و مذاہب، ص ۱۱۸-۱۲۷).

بہائی مذہب کی بہت ساری کتابیں چھپ چکی ہیں، جن میں بعض محمد علی المعروف بالباب کی ہیں اور اکثر

بہاء اللہ اور عبد البہاء کی تالیف کردہ ہیں۔ بہائیت کے موضوع پر بعض دوسرے لوگوں نے بھی کتابیں لکھی ہیں۔ بہائی عقائد کو ان کی کتابوں سے دیکھنے کے لیے ''الدین البہائی'' کی طرف رجوع فرمائیں جو الجامعۃ البہائیۃ العالمیہ، لندن سے چھپی ہے۔

۳-ذکری فرقہ:

دسویں صدی ہجری میں بلوچستان کے علاقہ ''تربت'' میں ملا محمد اٹکی نے اس فرقے کی بنیاد رکھی۔ ملا محمد اٹکی نے پہلے مہدی ہونے کا دعوی کیا، پھر نبوت کا دعوی کیا، آخر میں خاتم الانبیاء ہونے کا دعوی کر دیا۔

ملا محمد اٹکی، سید محمد جونپوری (م ۹۱۰ھ) کے مریدوں میں سے تھا، جس نے مہدی ہونے کا دعوی کیا تھا اور اس کے پیروکاروں کو فرقہ مہدویہ کا نام دیا جاتا ہے۔

ذکری فرقہ وجود میں آنے کا سبب دراصل یہ بنا کہ سید محمد جونپوری کی وفات کے بعد اس کے مریدین میں سے ایک ملا محمد اٹکی ''سرباز'' ایرانی بلوچستان کے علاقہ میں جا نکلا۔ ان علاقوں میں اس وقت ایران کا ایک فرقہ باطنیہ، جو فرقہ اسماعیلیہ کی شاخ ہے، آباد تھا، یہ لوگ سید کہلاتے تھے۔ ملا محمد اٹکی نے اس فرقہ کے پیشواؤں سے بات چیت کی، مہدویہ اور باطنیہ عقائد کا آپس میں جب ملاپ ہوا تو اس کے نتیجے میں ایک تیسرے فرقے ''ذکری'' نے جنم لیا، ملا محمد اٹکی اپنے آپ کو مہدی آخر الزمان کا جانشین کہتا تھا۔

اس فرقے کا کلمہ یہ ہے: ''لا إلٰہ إلا اللہ، نور پاک محمد مہدی رسول اللہ''۔

یہ فرقہ عقیدۂ ختم نبوت کا منکر ہے، ان کے مذہب میں نماز، روزہ، حج اور زکوۃ جیسے ارکان اسلام منسوخ ہیں، نماز کی جگہ مخصوص اوقات میں اپنا خود ساختہ ذکر کرتے ہیں، اسی وجہ سے ذکری کہلاتے ہیں۔ رمضان المبارک کے روزوں کی جگہ یہ ذی الحجہ کے پہلے عشرے کے روزے رکھتے ہیں، حج بیت اللہ کی جگہ ستائیس رمضان المبارک کو ''کوہ مراد'' تربت میں جمع ہو کر مخصوص قسم کے اعمال کرتے ہیں جس کو حج کا نام دیتے ہیں، زکوۃ کے بدلے اپنے مذہبی پیشواؤں کو آمدنی کا دسواں حصہ دیتے ہیں۔

ذکریوں کا عقیدہ ہے کہ ان کا پیشوا محمد مہدی نوری تھا، عالم بالا واپس چلا گیا۔ ان کے عقیدے کے مطابق وہ اللہ تعالی کے ساتھ عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔ (معاذ اللہ)

ذکری مذہب چند مخصوص رسموں اور خرافات کا مجموعہ ہے، ان کی ایک رسم ''چوگان'' کے نام سے مشہور ہے، جس میں مرد و عورت اکٹھے ہو کر رقص کرتے ہیں۔

ذکری فرقہ عقیدۂ ختم نبوت اور ارکانِ اسلام کے انکار، توہین رسالت اور بہت سے کفریہ عقائد کی بنا پر

اسماعیلیوں اور قادیانیوں کی طرح زندیق ومرتد ہے، انہیں مسلمان سمجھنا یا ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کرنا جائز نہیں ۔(ذکری دین کی حقیقت، ذکری مذہب کے عقائد واعمال-مصنفہ مفتی احتشام الحق آسیا آبادی۔ذکری مذہب اسلام کے آئینے میں-مصنفہ عبدالغنی بلوچ۔ذکری مذہب اور اسلام-مصنفہ مولوی عبدالمجید بن مولوی محمد اسحاق۔الاستعراض المفصل للدين الذكري-تأليف الدكتور ضياء الحق الصديقي- تعريب الدكتور محمد حبيب الله مختار)

۴-ہندو:

ہندو دھرم، دنیا کا قدیم ترین دھرم اور مذہب ہے، اس مذہب کا کوئی ایسا داعی یا پیغمبر نہیں جیسا مذہب اسلام اور عیسائیت و یہودیت وغیرہ کا ہے۔ہندو دھرم میں کوئی ایسا متفق علیہ عقیدہ، فلسفہ یا اصول نہیں ہے جس کا ماننا تمام ہندوؤں پر لازم ہو۔ ہندو دھرم بذات خود کوئی ایسا دھرم نہیں جو لوگوں کو عبادات اور ضابطہ کا پابند بنائے۔(ہندوازم، ص۳، ناشر دارالعلوم، دیوبند)

ہندوستان میں ۱۷۰۰قبل مسیح آریوں کا پہلا جتھا آیا، اس کے بعد یکے بعد دیگرے وہ ہندوستان وارد ہونا شروع ہوئے۔آریائی قوم اپنے مسلک اور روایتوں کا علم لے کر ہندوستان وارد ہوئی، یہی علم ہندو دھرم کا مآخذ ہے۔(مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص۱۰۰)

ہندو مذہب کی قدامت کا اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس لفظ کے استعمال کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے ۲۳۰۰قبل ملتا ہے۔(ہندوازم، ص۱۰، ناشر دارالعلوم، دیوبند)

ڈاکٹر رام پرشاد لکھتے ہیں: ہندو دھرم وہ ہے جو اصلا ویدوں، اپنشدوں اور پرانوں وغیرہ سے موید ہو اور جو ایشور کو قادر مطلق، غیر متشکل ہونے میں شبہ نہ کرتے ہوئے مختلف روپ اختیار کرنے کی بھی بات مانتا ہو، اس کے اقتدار اعلی کو تسلیم کرنے کے ساتھ علامتوں (مثلاً مورتیوں) کو مسترد نہیں کرتا۔(ہندو دھرم از ڈاکٹر رام پرشاد، ص۱۰۲-۱۰۳)

ویدوں کا شمار ہندوؤں میں سب سے قدیم اور بنیادی کتب میں ہوتا ہے۔ویدوں کی تعداد ایک ہزار سے متجاوز ہے؛ مگر اصل وید ایک یا چار ہیں، باقی شروحات ہیں۔ بہت سے ہندو اہل علم ویدوں کو خدا کی طرح غیر مخلوق مانتے ہیں؛ لیکن اکثر ہندو علما ان کے ازلی اور غیر مخلوق ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ان کا دورِ تخلیق ۱۲۰۰۰ سال قبل مسیح، ۱۸۰۰قبل مسیح، ۲۵۰۰قبل مسیح، ۱۰۰۰قبل مسیح اور ۶۰۰قبل مسیح بتلایا گیا ہے۔(مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص۱۰۳۔ہندوستانی مذاہب، ص۱۳-۱۸)

ہندوؤں کے عقیدہ میں بے شمار دیوتا اور دیویاں ہیں، جن میں تین: ''براہمہ''، ''وشنو'' اور ''شیو'' بڑے دیوتا سمجھے جاتے ہیں۔

ہندو دھرم عقیدۂ تناسخ کا قائل ہے۔تناسخ کا مطلب ہے کہ مرنے کے بعد اپنے اعمال کے مطابق انسانی روح کو مختلف روپ بدلنا پڑیں گے، گناہوں اور نیکیوں کے باعث اسے بار بار جنم لینا اور مرنا پڑے گا۔آریوں کا عقیدہ ہے کہ روحوں کی تعداد محدود ہے، اللہ تعالی نئی روح پیدا نہیں کرسکتا۔اس بنار پر ہر روح کو اس کے گناہوں کی وجہ سے تناسخ کے چکر میں ڈال رکھا ہے، ہر گناہ کے بدلے روح ایک لاکھ چوراسی ہزار مرتبہ مختلف شکلوں میں جنم لیتی ہے۔یہ بھی نظریہ ہے کہ روح اپنے گزشتہ اعمال وعلم کی بنار پر حصول جسم کے لیے کبھی تو رحم مادر میں داخل ہوتی ہے اور بعض روحیں مقیم اشیار پودے وغیرہ میں داخل ہوتی ہیں۔(مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ،ص ۱۹۰)

وحی الٰہی سے بغاوت کے نتیجے میں ہندو دھرم کفر کی تاریکی میں بھٹک رہا ہے اور رب ذوالجلال کو چھوڑ کر مختلف دیوتاؤں اور دیویوں کو مان کر شرک جیسے عظیم جرم کا مرتکب ہے۔(مکالمہ بین المذاہب،افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۴۶-۱۶۰۔اسلام اور مذاہب عالم،مصنفہ حافظ محمد شارق،ص ۴۳-۹۷۔دنیا کے عظیم مذاہب،سید حسن ریاض،ص ۵-۸۔اقوام عالم کے ادیان ومذاہب،ص ۸۱-۹۶)

ہندو مذہب کی ابتدا،اس کے بدلتے ہوئے نظریات،حشر ونشر اور جنت ودوزخ وغیرہ سے متعلق ان کے عقائد کی مدلل ومفصل معلومات کے لیے مولانا ابو الحسن زید فاروقی صاحب کی کتاب ''ہندوستانی قدیم مذاہب'' اور ہندو مذہب کی تاریخ پر حضرت مرزا مظہر جان جاناں رحمہ اللہ کا مکتوب نہایت قیمتی تاریخی وثیقہ ہے، جو مذکورہ کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے، اور قابلِ مطالعہ ہے۔دونوں ہی حضرات نے اپنی اس کتاب ومکتوب میں متعدد دلائل کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندو مذہب بھی یہودیت وعیسائیت کی طرح مسخ شدہ آسمانی مذہب ہے۔

۵- سکھ:

سکھ مذہب کے بانی گرونانک تھے، جو لاہور سے تقریباً پچاس میل جنوب مغرب میں واقع ایک گاؤں تلونڈی میں ۱۴۶۶ء میں پیدا ہوئے۔ابتدائی عمر میں سنسکرت اور ہندو مذہب کی مقدس کتابوں کا علم حاصل کیا، پھر گاؤں کی مسجد کے مکتب میں عربی اور فارسی کی تعلیم بھی حاصل کی۔بچپن ہی سے مذہبی لگاؤ رکھتے تھے جو روز بروز بڑھتا گیا۔پنجاب کے مشہور صوفیائے کرام اور دوسرے بزرگوں سے کسب فیض کیا۔اسی وجہ سے نانک صاحب کے مسلمان ہونے کا عقیدہ ان کی زندگی ہی سے مسلمانوں میں چلا آرہا ہے۔نانک صاحب نے پچیس سال تک متعدد ممالک کے اسفار کیئے، آخری سفر میں سعودیہ عرب کا رخ کیا اور ایک حاجی ومسلم فقیر کے لباس میں حج بھی کیا۔واپسی پر ایک گاؤں کی بنیاد ڈالی جس کا نام ''کرتار پور'' رکھا اور وہیں بس گئے۔گرونانک خالص توحید کے

قائل تھے، رسالت کے قائل تھے، تمام ارکان اسلام: نماز، روزہ، حج اور زکوۃ کے قائل تھے، خود حج کیا تھا، قرآن مجید اور دوسری آسمانی کتابوں کے قائل تھے، قیامت کے قائل تھے، ختم نبوت کے قائل تھے اور اس پر ایمان لانے کا حکم فرماتے تھے۔ (ہندوستانی مذاہب، ص ۶۷۔ مذاہب عالم، ص ۲۰۳۔ اسلام اور مذاہب عالم، ص ۷۹)

لوگوں میں مشہور ہے اور مولانا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی نے ''تذکرۃ الرشید'' میں بھی لکھا ہے کہ بابا گرونانک بابا فرید الدین گنج شکر کے خلیفہ تھے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں؛ باب فرید الدین کی تاریخ ولادت ۱۱۷۵ء اور وفات ۱۲۵۶ء ہے اور گرونانک کی تاریخ ولادت ۱۴۶۹ء، اور وفات ۱۵۳۸ یا ۱۵۳۹ء ہے۔ گرونانک کی پیدائش بابا فرید الدین کے دوسو چار سال کے بعد ہے۔ (علمی مکاتیب، ص ۱۰۳- مرتبہ مولانا مرغوب احمد لاجپوری)

نانک صاحب اوہام پسندی، ذات پات اور بت پرستی کے شدید مخالف تھے اور انھوں نے زندگی بھر اپنے شاگردوں یعنی سکھوں کو یہی تعلیم دی۔ یہ مسلک ابتدا میں اسلام سے قریب تر تھا؛ لیکن بعد میں سکھ کے گروؤں کا جو سلسلہ چلا اس میں ہندوانہ رنگ نمایاں ہوتا گیا اور یہ مسلک اسلام اور ہندوؤں کے مذہب کا مرکب بن گیا؛ بلکہ ہندوانہ عنصر زیادہ نمایاں رہا۔

عدمِ تشدد کے فلسفے کو سکھ مذہب میں بنیادی اہمیت دی گئی تھی؛ لیکن پانچویں گرو نے سکھ مذہب کی اشاعت کے لیے قوت کا استعمال کیا اور اپنے پیرو کاروں کی فوج تیار کر کے مغلوں سے باقاعدہ جنگ کی اور سولہ سال کی کوشش کے بعد ایک آزاد حکومت قائم کی۔ (اسلام اور مذاہب عالم، ص ۷۹-۸۰)

گرونانک کے بعد یہ فرقہ اسلام سے بیزار اور اسلامی تعلیمات سے انکاری اور غیر مسلم فرقہ ہے، وہ خود اپنے آپ کو غیر مسلم سمجھتے ہیں۔

مکالمہ بین المذاہب، ص ۱۲۸ میں مولانا مظفر خان صاحب نے بعض حضرات سے نقل کیا ہے کہ گرونانک داتا گنج بخش سے بیعت تھے؛ لیکن یہ صحیح نہیں گرونانک کی پیدائش ۱۴۶۹ء یا اس کے قریب ہے؛ جبکہ داتا گنج بخش کی ولادت ۱۰۰۹ء میں ہے اور انتقال ۱۰۷۲ء میں ہے۔

سکھوں کی مقدس مذہبی کتاب ''گرنتھ صاحب'' ہے، جو سکھوں کے پانچویں گرو ''ارجن سنگھ'' نے تیار کی۔ گرونانک کی تعلیم میں ''گرو'' کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے، یعنی خدا تک پہنچنے کے لیے ایک پیر و مرشد کی رہبری اور رہنمائی ضروری ہے؛ چنانچہ سکھوں میں دس گرو گزرے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک نے کچھ نئی چیزیں مذہب میں داخل کیں۔

دسویں اور آخری گرو ''گوبند سنگھ'' نے کچھ قوانین بھی وضع کیے مثلاً: تمباکو اور حلال گوشت سے ممانعت، مردوں کے لیے اپنے نام میں سنگھ (شیر) اور عورتوں کے لیے ''کور'' (شہزادی) کا استعمال اور ''ک'' سے شروع

ہونے والی پانچ چیزوں کا رکھنا ضروری قرار دیا:
۱- کیس، یعنی بال۔ ۲- کنگھا۔ ۳- کڑا (ہاتھ میں پہننے کے لیے)۔ ۴- کچھہ، یعنی لنگوٹ۔
۵- کرپان، یعنی تلوار۔ (ہندوستانی مذاہب، ص۶۴-۶۶۔ اسلام اور مذاہب عالم، ص۱۳۸-۱۴۱۔ مکالمہ بین المذاہب، ص۱۲۷-۱۳۰۔ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۲/ ۷٦٤-۷۷۰)

٦- مجوس

مجوس کو آتش پرست اور زرتشت بھی کہتے ہیں۔ مجوس ایک خدا کے بجائے دو خدا مانتے ہیں۔ ایک خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ خیر اور بھلائی کا پیدا کرنے والا ہے اور وہ اس کو یزدان کہتے ہیں۔ دوسرے خدا کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ برائی اور شر کو پیدا کرتا ہے، اس کا نام وہ اہرمن رکھتے ہیں۔ مجوسیت کے عقیدے کے مطابق آگ بڑی مقدس چیز ہے، اس کو پوجتے ہیں، ہر وقت اس کو جلائے رکھتے ہیں، ایک لمحہ کے لیے بھی اس کو بجھنے نہیں دیتے۔ مجوس آگ کے ساتھ سورج اور چاند کی بھی پرستش کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ مذہب بھی باطل اور شرک ہے کہ اس مذہب میں دو خدا مانے جاتے ہیں اور آگ کو پوجا جاتا ہے۔ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات میں اہل کتاب جیسا معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا، لیکن ان کا ذبیحہ کھانے اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا۔ اسلام پھیلنے کے ساتھ ساتھ یہ مذہب ختم ہوتا چلا گیا۔ (أحكام القرآن للقرطبي ۱/ ٤۳۳. الفصل في الملل والأهواء والنحل ۱/ ٤٩. الملل والنحل، ص ۲٥۷-۲۸۷. مکالمہ بین المذاہب، ص۱۶۱-۱۶۶- افادات مولانا ولی خان مظفر صاحب)

۷- یہود

یہودی بزعم خود حضرت موسی علیہ السلام کے پیروکار ہیں، تورات ان کی آسمانی کتاب ہے۔ حضرت موسی علیہ السلام کے زمانے میں انہیں بنی اسرائیل کہا جاتا تھا۔

یہودی مذہب کے بڑے عجیب وغریب عقائد ہیں، مثلا یہودی اللہ تعالی کی محبوب ترین مخلوق ہیں، یہودی اللہ کے بیٹے ہیں، دنیا میں اگر یہودی نہ ہوتے تو زمین کی ساری برکتیں اٹھالی جاتیں، سورج چھپالیا جاتا، بارشیں روک لی جاتیں، یہود غیر یہود سے ایسے افضل ہیں جیسے انسان جانوروں سے افضل ہیں، یہودی پر حرام ہے کہ وہ غیر یہودی پر نرمی ومہربانی سے پیش آئے، یہودی کے لیے سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ وہ غیر یہودی کے ساتھ

بھلائی کرے، دنیا کے سارے خزانے یہودیوں کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ ان کا حق ہے؛ لہٰذا ان کے لیے جیسے ممکن ہو ان پر قبضہ کرنا جائز ہے، اللہ تعالیٰ صرف یہودی کی عبادت قبول کرتا ہے۔ ان کے عقیدہ میں انبیائے کرام علیہم السلام معصوم نہیں ہوتے؛ بلکہ کبائر کا ارتکاب کرتے ہیں۔

دجال ان کے عقیدے میں امام عدل ہے، اس کے آنے سے ساری دنیا میں ان کی حکومت قائم ہو جائے گی۔ یہ حضرت عیسی علیہ السلام اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے قائل نہیں ہیں، حضرت مریم علیہا السلام پر تہمت لگاتے ہیں، حضرت عیسی علیہ السلام کے بارے میں ان کا گمان یہ ہے کہ ہم نے انہیں سولی پر لٹکا کر قتل کر دیا۔ قرآن کریم نے ان کے غلط نظریات کی جا بجا تردید کی ہے۔

حضرت عزیر علیہ السلام کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے ہیں۔ اس قسم کے اور بھی بہت سارے واہی عقیدے ان کے مذہب کا حصہ ہیں۔ یہ اہل کتاب ہیں، اور اپنے ان عقائد کی بنا پر کافر و مشرک ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۲۳۰-۲۳۴. العقیدة الحنفیة، ص ۱۴۰. الموسوعة المیسرة في الأدیان والمذاهب ۱/۴۹۵-۵۰۵)

یہودیت کی تاریخ اور ان کے عقائد سے متعلق تفصیلی معلومات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں: مولانا رحمت اللہ کیرانوی کی ''إظهار الحق''۔ دکتور احمد شلبی کی کتاب ''الیهودیة''، رضی الدین سید کی ''یہودی مذہب مہد سے لحد تک''۔ دکتور عبد الوہاب المسیری کی ''موسوعة الیهود والیهودیة''۔ آخر الذکر کتاب سات جلدوں پر مشتمل ہے۔

۸- نصاری

نصاری بزعم خود حضرت عیسی علیہ السلام کے پیروکار ہیں۔ ان کے عقائد بھی کفر و شرک پر مبنی ہیں، مثلاً عقیدہ تثلیث کے قائل ہیں کہ الوہیت کے تین عناصر ہیں: باپ، خود ذات باری تعالیٰ؛ بیٹا، حضرت عیسی علیہ السلام اور روح القدس حضرت جبرئیل علیہ السلام۔ عیسی علیہ السلام کے سولی پر لٹکائے جانے کے قائل ہیں۔ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام نے جب شجر ممنوعہ سے دانہ کھایا تو وہ اور ان کی ذریت فنا کی مستحق ہو گئی، اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر رحم کھایا اپنے کلمہ اور اپنے ازلی بیٹے عیسی علیہ السلام کو جسم ظاہری عطا فرما کر جبریل علیہ السلام کے ذریعے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بھیجا، چنانچہ مریم علیہا السلام نے جب اس کلمہ ازلی کو جنا تو وہ الٰہ کی ماں بن گئی، پھر عیسی علیہ السلام نے بے گناہ ہونے کے باوجود سولی پر چڑھنا گوارا کر لیا؛ تاکہ وہ آدم علیہ السلام کی خطا کا کفارہ بن سکیں۔

نصاری کے بہت سے گروہ ہیں، مثلاً: کیتھولک اور پروٹیسٹینٹ وغیرہ؛ مگر ان اصولی عقائد پر سب متفق

ہیں؛ البتہ فروع میں ان کا اختلاف ہے۔

نصاریٰ اہل کتاب ہیں اور اپنے عقیدۂ تثلیث، الوہیت مسیح علیہ السلام اور انکارِ رسالت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر شرکیہ وکفریہ عقائد کی بنا پر کافر اور مشرک ہیں۔(الملل والنحل، ص ۲۴۴-۲۴۷. الفصل في الملل والأهواء والنحل ۱/۲۴۷. إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، ص ۲۵. العقيدة الحنفية، ص ۱۴۱-۱۴۲)

نصرانیت کے بنیادی افکار ونظریات اور نصرانیت کی اجمالی تاریخ کے لیے مفتی محمد تقی صاحب کی کتاب ''عیسائیت کیا ہے؟'' دیکھی جاسکتی ہے۔ اور نصرانیت واسلام کے تقابلی مطالعہ کے لیے ہماری کتاب ''**إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية**'' کی طرف رجوع فرمائیں۔

۹- روافض

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں عبد اللہ ابن سبا یہودی شخص نے اسلام قبول کیا، اس کا مقصد دین اسلام میں فتنہ پیدا کرنا اور اسلام کی بنیادوں کو کھوکھلا کرنا تھا۔ وہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں پیدا ہونے والے فتنے میں پیش پیش تھا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں بھی ملوث ہوا۔ اس شخص کے عقائد ونظریات سے رفض نے جنم لیا۔ روافض کے متعدد فرقے ہیں، جن میں فرقہ شیعہ امامیہ یا شیعہ اثنا عشریہ زیادہ مشہور ہے۔

اس فرقے کو روافض کا نام اس وقت دیا گیا جب انھوں نے حضرت زید بن علی بن حسین سے سوال کیا کہ آپ شیخین کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ آپ نے ان کے بارے میں اچھے کلمات کہے، یہ سن کر وہ آپ کو چھوڑ کر چلے گئے، تو آپ نے فرمایا: ''رفضتموني''، اس وقت سے ان پر روافض کا اطلاق ہونے لگا۔(الفرق بين الفرق، ص ۲۵. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ص ۵۲. مقالات الإسلاميين، ص ۸۹. الفرق الكلاميه، ص ۱۶۲-۱۶۳)

رفض کے بہت سے گروہ ہیں، بعض محض تفضیلی ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تمام صحابہ سے افضل سمجھتے ہیں اور کسی صحابی کی شان میں کوئی گستاخی نہیں کرتے، بعض تبرائی ہیں کہ چند صحابہ کے علاوہ باقی سب کو برا بھلا کہتے ہیں، بعض الوہیت علی رضی اللہ عنہ کے قائل ہیں، بعض حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نبوت کے قائل ہیں، بعض تحریف قرآن کے قائل ہیں، بعض صفات باری تعالی کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں، بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالی پر بھی بہت سی چیزیں واجب ہیں، بعض آخرت میں رؤیت باری تعالی کے قائل نہیں، بعض تناسخ کے بھی قائل ہے اور قیامت کے منکر ہیں، وغیرہ وغیرہ۔(الفرق بين الفرق، ص ۲۵-۴۸. الاعتصام ۲/۱۸۱-۱۸۵. الفرق الكلاميه،

ص ۱٤۲-۱٦۲)

حسن بن موسی النوبختی نے "کتاب فرق الشیعة" میں شیعوں کے بہت سے فرقوں کا تعارف کرایا ہے اور ان کے عقائد کا ذکر فرمایا ہے۔ یہ کتاب دار الرشاد، قاہرہ سے دکتور عبد المنعم حنفی کی تحقیق کے ساتھ چھپی ہے۔

رفض کے ہر گروہ کے عقائد دوسرے سے مختلف ہیں؛ لہٰذا بحیثیت مجموعی ان پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔(رد المحتار ٤/۲۳۷. البحر الرائق ٥/۱۲۲)

البتہ مولانا منظور نعمانی اور ان سے پہلے امام اہل سنت مولانا عبد الشکور لکھنوی نے اثنا عشری روافض کی کتابوں میں درج عقائد کی روشنی میں ان کو خارج از اسلام قرار دیا ہے، ان رسالوں میں بہت سارے علمائے کرام کے دستخط ہیں۔

بہت سے متقدمین ومتاخرین علمائے کرام نے روافض کے رد میں کتابیں لکھی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

ماضی قریب میں حضرت مولانا ضیاء الرحمٰن فاروقی شہید رحمہ اللہ نے روافض کے غلط عقائد کو انہی کی معتبر کتابوں کے حوالے سے عبارات اور صفحات کے عکس کے ساتھ "تاریخی دستاویز" کے نام سے جمع کر دیا ہے۔ یہ کتاب اردو وانگریزی دونوں زبانوں میں چھپی ہے۔

اسی طرح علامہ علی شیر حیدری شہید رحمہ اللہ نے دوسری صدی ہجری سے لے کر موجودہ صدی تک کے ان علمائے کرام کے فتاوی عبارات وصفحات کے عکس کے ساتھ جمع کیے ہیں، جنھوں نے روافض کو غیر مسلم قرار دیا ہے۔ یہ دستاویز "فتاوی تکفیر الروافض" کے نام سے اردو وانگریزی دونوں زبانوں میں چھپی ہے۔ بلاشبہ یہ دونوں دستاویزات اس نوعیت کی بے مثال کتابیں ہیں۔

۱۰- اثنا عشریہ

یہ شیعوں کا وہ فرقہ ہے جو بارہ اماموں: حضرت علی، حضرت حسن، حضرت حسین رضی اللہ عنہم، حضرت زین العابدین، امام محمد باقر، امام جعفر صادق، امام موسی کاظم، امام علی رضا، امام محمد تقی، امام علی نقی، امام حسن عسکری اور ان کے بیٹے محمد بن حسن امام مہدی (امام غائب) کو مانتا ہے۔

اثنا عشریہ کے عقیدے کے مطابق حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور حضرت علی رضی اللہ عنہ امام اول ہیں۔ اثنا عشریہ خلفاء ثلاثہ حضرت ابو بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم سے برارت کا اظہار کرتے ہیں اور بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر لعنت کرتے ہیں۔ وہ تقیہ یعنی جھوٹ کو دین کا لازمی جز مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک تقیہ نہ

کرنے والا اثنا عشریہ کے مذہب سے خارج ہے۔ وہ متعہ کو تمام عبادتوں میں سب سے بہتر اور تمام نیکیوں میں سب سے افضل سمجھتے ہیں۔

ان کا عقیدہ ہے کہ امام مہدی، حسن عسکری کے بیٹے ہیں، جو چار یا آٹھ سال کی عمر میں غار ''سُرّ من رآی'' میں چلے گئے اور قربِ قیامت میں مہدی بن کر ظاہر ہوں گے۔ آج کل عراق کے علاقے میں سامرا شہر اسی سُرّ من رای کی بدلی ہوئی شکل ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا نہیں تھا، جیسا کہ ان کے بھائی جعفر نے اس کی گواہی دی ہے۔ اس من گھڑت کہانی کو بنانے والا محمد بن نصیر ہے جس نے نصیریہ فرقے کی بنیاد رکھی ہے۔

اب اس فرقے میں بھی کئی مکاتب پیدا ہو چکے ہیں اور ان کے بھی کم از کم ایک درجن گروہ بن چکے ہیں؛ اگر چہ ان کے علاحدہ نام ہیں اور سبھی اثنا عشری کہلاتے ہیں۔

شیعوں کی کتابوں میں ان کے یہ عقائد بھی درج ہیں کہ ان کے نزدیک ان کے ائمہ ما کان و ما یکون کا علم رکھتے ہیں، وہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر سکتے ہیں، وہ غائبانہ مدد کر سکتے ہیں، وہ ران سے پیدا ہوتے ہیں، کائنات کے ذرے ذرے پر ان کی حکومت ہوتی ہے، وہ معصوم اور عالم الغیب ہوتے ہیں، وہ جنتی ہیں اگر چہ ظلم وستم اور فسق و فجور کا بازار گرم کریں، وہ دوسرے انبیا علیہم السلام سے بہتر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، وہ تورات، انجیل اور زبور کو اصلی زبان میں پڑھتے ہیں، ان کے پاخانے سے مشک کی خوشبو آتی ہے۔ (الملل و النحل، ص ۱۷۱-۱۷۶۔ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/ ۵۱-۵۶)

شیعہ اثنا عشریہ کی تاریخ اور ان کے باطل عقائد کے رد میں متعدد علمائے کرام نے کتابیں اور رسالے تالیف فرمائے ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ کی ''تحفہ اثنا عشریہ'' اور دکتور ناصر بن عبد اللہ بن علی القفاری کی ''أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية'' بھی قابلِ مطالعہ ہے۔ آخر الذکر کتاب ۱۳۸۰ صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۱- زیدیہ

زیدیہ شیعوں کے فرقوں میں اہل سنت سے قریب ترین فرقہ ہے، یہ فرقہ معتدل و میانہ رو ہے۔ اس فرقے کی نسبت اس کے بانی زید بن علی بن زین العابدین (۸۰-۱۲۲ھ) کی طرف ہے، جنھوں نے حکومت و سیاسی امور کے بارے میں اپنا ایک خاص نظریہ پیش کیا تھا، پھر اسی کے لیے قتال کیا اور اسی راہ میں قتل ہوئے۔

زیدیہ فرقے میں جارودیہ، سلیمانیہ، بتریہ وغیرہ متعدد گروہ ہیں۔ امام اشعری نے زیدیہ کے چھ گروہوں کا

ذکر کیا ہے۔(الملل والنحل ١/١٥٦. مقالات الإسلاميين ١/١٤٠-١٤٥)

زیدیوں کے یہاں امامت موروثی نہیں ہے؛ بلکہ بیعت کے ذریعے قائم ہوتی ہے؛ لہٰذا وہ شخص جو حضرت فاطمہ کی اولاد میں سے ہو اور اس کے اندر امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں وہ امامت کا اہل ہے۔ نیز ان کے نزدیک بیک وقت دو مختلف مقامات میں دو امام ہو سکتے ہیں۔

شیعوں کے فرقوں کے بخلاف زیدیوں کی اکثریت حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کی قائل ہے، ان پر لعن طعن نہیں کرتے، بعض معاملات میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا مواخذہ کرنے کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ ان کی خلافت صحیح تھی۔

ذات باری تعالیٰ سے متعلق امور میں زیدی اعتزال کی طرف مائل ہیں۔ اور خوارج کی طرح مرتکب کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے کے قائل ہیں۔ زکوۃ، خمس اور بوقت ضرورت تقیہ جائز ہونے میں زیدی اور شیعہ متفق ہیں۔ اور فرائض وعبادات کی ادائیگی میں اہل سنت کے قریب ہیں؛ البتہ شیعوں کی طرح اذان میں ''حی علی خیر العمل'' کہتے ہیں۔ نماز میں ہاتھ نہیں باندھتے اور تراویح کو بدعت قرار دیتے ہیں۔ ظالم امام کے خلاف خروج کرنے کے قائل ہیں، اسی طرح امام کی اطاعت غیر واجب ہونے کے بھی قائل ہیں۔

زیدی ایسی بہت سی اشیا کو مانتے ہیں جنہیں شیعہ بھی مانتے ہیں؛ لہٰذا ان کے اعتدال پسند ہونے کے باوجود شیعوں کے بہت سے عقائد ان کے مذہب میں بھی واضح طور پر موجود ہیں۔

۲۵۰ھ میں حسن بن زید نے دیلم اور طبرستان کی سرزمین پر زیدیوں کی حکومت قائم کی۔ اور تیسری صدی ہجری میں الہادی إلی الحق نے یمن میں زیدیوں کی دوسری حکومت قائم کی۔ مشرق میں زیدی بلاد الخزر کے ساحلوں، بلادِ دیلم، طبرستان اور جیلان میں پھیل گئے، مغرب میں مصر حجاز تک پھیل کر یمن میں مرکوز ہو گئے، اب بھی یمن کی بڑی آبادی کا تعلق زیدی فرقے سے ہے۔(الملل والنحل، ص١٥٣-١٦٢. مقالات الإسلاميين ١/١٣٦-١٦٦. الفرق بين الفرق، ص٢٥-٢٨. المواقف للإيجي، ص٤٢٣. الفرق الكلامية، ص١٦٢-١٦٣. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ١/٧٦-٧٨. مذاہب عالم کا جامع انسائیکلو پیڈیا، ص۲۲۲-۲۲۸)

زیدیہ فرقے کے عقائد اور ان کے سیاسی حالات کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے دکتورہ فضیلہ شامی کی کتاب ''تاريخ الفرقة الزيدية'' کی طرف رجوع کریں۔

۱۲- اسماعیلی و آغا خانی

اسماعیلی شیعوں کا ہی ایک فرقہ ہے۔ اس فرقے کے لوگ ہندوستان، شام، یمن، سعودی عرب اور شمالی

افریقہ میں آباد ہیں۔اور اس زمانے میں یہ لوگ یورپ اور شمالی امریکہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔

عبد اللہ بن سبا ایک یہودی عالم نے منافقانہ طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ غیر معمولی عقیدت ومحبت میں غلو کا اظہار کیا اور ان کو ما فوق البشر ہستی باور کرانے کی کوشش کی،حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابتداءً اس کو سمجھایا اور نہ ماننے پر مدینہ منورہ سے نکلوا کر اس کو مدائن جلاوطن کر دیا۔اس شخص نے شیعیت کی بنیاد رکھی،جس سے پھر اسماعیلی فرقہ وجود میں آیا۔ابتداءً یہ دونوں فرقے اسماعیلی اور دوسرے شیعہ امام جعفر تک اماموں میں متفق ہیں؛مگر پھر ان میں اختلاف شروع ہوا۔بقول شیعہ جعفر صادق نے اپنے بیٹے اسماعیل کو اپنا جانشین بنایا،مگر اسماعیل کا ۱۳۳ھ میں جعفر صادق کی زندگی میں انتقال ہوگیا۔ان کے انتقال کے بعد جعفر صادق نے اپنے دوسرے بیٹے موسیٰ کاظم کو اپنا جانشین بنایا۔جعفر صادق کے انتقال کے بعد اہل شیعہ میں اختلاف ہوا،ایک گروہ نے کہا کہ ہم تو ساتویں امام اسماعیل کے بیٹے محمد کو مانیں گے تو یہ لوگ اسماعیل بن جعفر کی نسبت کی وجہ سے اسماعیلی کہلائے اور پھر آئندہ کے لیے امامت کا سلسلہ محمد بن اسماعیل کی اولاد میں ہی جاری ہوا اور آج تک یہ سلسلہ چل رہا ہے اور اب تک ان میں پچاس امام ہو چکے ہیں۔(الملل والنحل، ص ۱۹۹/۲۰۱. المواقف للإيجي، ص ۴۲۱/۴۲۳)

اسماعیلی مذہب،اسلام کے برخلاف واضح کفریہ عقائد اور قرآن وسنت کے منافی اعمال پر مشتمل مذہب ہے۔

اسماعیلی مذہب کا کلمہ یہ ہے:

”أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله، وأشهد أن أمير المؤمنين علي الله“. (اسماعیلی تعلیمات، کتاب نمبر ۱۸۶۹)

اسماعیلی مذہب کے عقیدۂ امامت کے متعلق عجیب وغریب نظریات ہیں،ان کے نظریہ میں ”امام زمان“ ہی سب کچھ ہے،وہی خدا ہے،وہی قرآن ہے،وہی خانہ کعبہ ہے،وہی بیت المعمور (فرشتوں کا کعبہ) ہے،وہی جنت ہے۔قرآن کریم میں جہاں کہیں لفظ ”اللہ“ آیا ہے اس سے مراد بھی امام زمان ہی ہے۔(وجہ دین،ص ۱،۱۴۰، ۱۴۲،۱۵۰)

اسماعیلی مذہب میں نماز نہیں ہے،اس کی جگہ دعا ہے،روزہ فرض نہیں،زکوۃ نہیں،اس کے بدلے مال کا دسواں حصہ بطور دسوند امام زمان کو دینا لازم ہے،حج نہیں ہے،اس کے بدلے میں امام زمان کا دیدار ہے۔ اسماعیلیوں کا حج پہلے ایران میں ہوتا تھا اب بمبئی بھی حج کرنے جاتے ہیں۔(تاریخ اسماعیلیہ،۵۵،فرمان نمبر ۱۱)

اسماعیلی مذہب کی کفریات کی بنا پر ان کو مسلمان سمجھنا،یا ان کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کرنا جائز نہیں۔

(امداد الفتاوی ۶/۱۱۴۔فتاوی حقانیہ ۱/۳۸۵. موجز دائرة المعارف الإسلامية ۱/۷۵۷-۷۶۶. الفرق والمذاهب الإسلامية منذ

البدایات، ص ۳۳۱-۳۵۲)

اسماعیلی فرقے کو آغا خان شاہ کریم الحسینی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آغا خانی کہا جاتا ہے۔ سواد اعظم اہل سنت پاکستان نے آغا خانی عقائد ونظریات کو آغا خانیوں کی مستند کتابوں کے حوالوں کے ساتھ ''آغا خانیت کیا ہے؟'' کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس رسالے میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے اس کا عکس بھی بقید صفحات شامل کر دیا گیا ہے۔

اسماعیلی مذہب کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے احسان الٰہی ظہیر کی کتاب ''**الإسماعیلة تاریخ وعقائد**'' کی طرف رجوع کریں۔ موصوف نے اسماعیلی مذہب کی تاریخ اور ان کے مذہب کی ظاہری اور خفیہ کتابوں سے ان کے ظاہری و باطنی عقائد کو مفصل ومدلل بیان فرمایا ہے۔

اسماعیلی مذہب کے عقائد ونظریات کی تفصیلی وتحقیقی معلومات کے لیے ڈاکٹر زاہد علی اسماعیلی کی کتاب ''ہمارے اسماعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام'' بھی قابلِ مطالعہ ہے۔

۱۳-خوارج

خوارج، خارج کی جمع ہے۔ خارج لغت میں باہر نکلنے والے کو کہتے ہیں اور شرعی اصطلاح میں ہر اس شخص کو کہتے ہیں جو امام برحق واجب الاطاعت کی بغاوت کر کے اس کی اطاعت سے باہر نکل جائے۔

یہ لفظ ان باغیوں کا لقب اور نام بن گیا جنھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بغاوت کر کے ان کی شان میں بہت سی گستاخیاں کیں۔ مسئلہ تحکیم کے موقع پر یہ گروہ پیدا ہوا، یہ تقریباً بارہ ہزار لوگ تھے، ان کے مختلف نام تھے، مثلاً: حروریہ، نواصب اور مارقہ وغیرہ۔ ان لوگوں کے ظاہری حالات بڑے اچھے تھے؛ لیکن باطن اتنا ہی برا تھا۔

مسئلہ تحکیم کے بعد یہ لوگ حروراء مقام پر چلے گئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کو ان کے پاس بھیجا کہ وہ انہیں سمجھائیں اور انہیں امیر کی اطاعت میں واپس لائیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے سمجھانے سے بہت سے لوگ ان سے الگ ہو گئے اور امیر کی اطاعت میں واپس آ گئے؛ لیکن ان کے بڑے اور ان کے موافقین اپنی ضد پر اڑے رہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ان کے پاس تشریف لائے؛ مگر ان پر کوئی اثر نہ ہوا۔ انھوں نے صحابی رسول حضرت عبداللہ بن خباب رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ان کے ساتھ معرکہ ہوا۔ خارجیوں کی قیادت عبداللہ بن وہب اور ذی الخویصرہ قوص بن زید وغیرہ کے ہاتھ میں تھی، اس جنگ کے نتیجے میں اکثر خارجی قتل ہو گئے۔

خوارج کے دس سے زائد فرقے ہیں اور ان کے عقائد بھی قدرے مختلف ہیں؛ لیکن اس اختلاف کے

باوجود وہ مندرجہ ذیل امور میں متفق ہیں:

حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کو کافر اور مخلد فی النار قرار دیتے ہیں۔ اس شخص کو بھی کافر کہتے ہیں جو ان کا ہم مسلک ہونے کے باوجود ان کے ساتھ قتال میں شریک نہ ہو، مخالفین کے بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے کے قائل ہیں۔ رجم کے قائل نہیں، اطفال المشرکین کے خلود فی النار کے قائل ہیں، اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالی ایسے شخص کو بھی نبی بنا دیتے ہیں جس کے بارے میں اللہ تعالی کو علم ہو کہ یہ بعد میں کافر ہو جائے گا، اس بات کے بھی قائل ہیں کہ نبی بعثت سے پہلے معاذ اللہ کافر ہو سکتا ہے۔ مرتکب کبیرہ کو کافر اور مخلد فی النار قرار دیتے ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۱۰۶-۱۲۱. الاعتصام ۲/۱۸۵-۱۸۶. الفرق بين الفرق، ص ۴۹-۷۳. مقالات الإسلاميين ۱/۱۶۷-۱۷۶. المواقف للإيجي، ص ۴۲۴. الفرق الكلاميه، ص ۱۶۹-۱۸۸. دراسات في الأهواء والفرق والبدع، ص ۱۸۱-۱۸۲.)

۱۴- اباضیہ

یہ خارجیوں کا ایک فرقہ ہے، جس کا بانی عبداللہ بن اباض تھا۔ اس کا آغاز ۶۵ھ سے ہوا۔ آج کل اس فرقے کے لوگ مشرقی افریقہ، لیبیا اور جنوبی الجزائر کے علاوہ سلطنت عمان میں ملتے ہیں؛ بلکہ عمان میں تو برسر اقتدار ہیں۔

عبداللہ بن اباض نے انتہا پسند خوارج کے فرقہ ازرقیہ سے علیحدہ ہونے کے بعد اس فرقے کی بنا ڈالی۔ اس کا دور اموی خلیفہ عبدالملک کا تھا۔ اس کا جانشین جابر بن زید الازدی ایک بہت بڑا عالم تھا۔ جابر کے بعد اباضیہ کی قیادت ابوعبیدہ مسلم کے سپرد ہوئی۔ یہ بھی محدث اور عالم تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے بعد اس نے بصرہ میں تبلیغی مرکز قائم کیا۔

اباضی عام طور پر باغیانہ رجحانات کے مالک رہے ہیں۔ ۱۲۸ھ میں انھوں نے جنوبی عرب میں بغاوت کرانے کی ناکام کوشش کی، جو ۱۳۰ھ میں وادی القریٰ میں ان کی شکست کے بعد ختم ہوگئی۔ ۱۳۲ھ میں ایک بغاوت عمان میں برپا ہوئی۔ اس کا بھی خاتمہ ہوا۔ بعد ازاں کئی مقامات پر اباضیوں نے بغاوت برپا کی اور بالآخر ۱۵۵ھ میں عباسیوں اور پھر چوتھی صدی ہجری میں فاطمیوں سے شکست کھانے کے بعد جنوبی افریقہ میں اباضیوں کی کمر ٹوٹ گئی۔

ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ موحد ہے، مؤمن نہیں اور دائمی جہنمی ہے۔ قرآن کریم مخلوق ہے۔ آخرت میں اللہ تعالی کا دیدار نہیں ہوگا۔ صفات الٰہیہ عین ذات ہیں۔ قیامت میں میزان اور پل صراط وغیرہ کے منکر ہیں۔ اور

اہل قبلہ میں سے جو ان کے مخالف ہیں وہ کافر ہیں، مشرک نہیں۔ امامت کا وجود ان کے نزدیک لازمی نہیں ؛ اس لیے عموماً کتمان (بغیر امام کے حکومت) قائم کرتے رہے؛ البتہ بعض اوقات امام کو منتخب کرلیا جاتا ہے، جو قرآن وسنت کا پیرو ہوتا ہے۔ یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور اکثر صحابہ کی فضیلت سے انکار کرتے ہیں۔ اس فرقے کے بھی متعدد گروہ ہیں، مثلاً ازارقہ، نکاریہ، نفاثیہ، خلقیہ، حفصیہ وغیرہ۔ (الملل والنحل، ص ۱۳۱-۱۳۲. الفرق بین الفرق، ص ۶۷. الفرق الکلامیة، ص ۱۸۸. مقالات الإسلامیین ۱۸۳/۲-۱۸۹. الموسوعة المیسرة في الأدیان والمذاهب ۵۸/۱-۶۲. فرق معاصرة تنتسب إلی الإسلام ۲۵۲/۱. موجز دائرة المعاف الإسلامیة، ص ۵۵-۵۹.)

ہم صحیح بخاری کو کتبِ حدیث میں اصح مانتے ہیں، اباضیوں کے نزدیک مسند ربیع بن حبیب صحیح بخاری سے بڑھ کر ہے۔ یہ لوگ مسح علی الخفین کے منکر ہیں۔ تکبیر تحریمہ میں ہاتھ نہیں اٹھاتے۔ پوری نماز ہاتھ چھوڑ کر ادا کرتے ہیں۔ اباضیین اپنے علاوہ سب مسلمانوں کو ہمیشہ کے لیے جہنمی کہتے ہیں۔

مفتی رشید احمد لدھیانوی نے احسن الفتاوی (۱۹۸/۱) میں، مفتی شعیب اللہ خان نے نفائس الفقہ (۴۲۰/۴) میں اور فتاوی اللجنة الدائمة (۳۶۹/۲) میں ان کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا ہے۔

۱۵- ناصبیہ/ یزیدیہ

ناصبیہ جسے یزیدیہ بھی کہتے ہیں، یہ ایک منحرف فرقہ ہے، جو ۱۳۲ھ میں اموی حکومت کے زوال کے بعد وجود میں آیا تھا، ابتدا میں اسے بنی امیہ کے اعادۂ شرف کے لیے ایک سیاسی تحریک کے طور پر وجود میں لایا گیا تھا؛ لیکن بعد میں جہالت اور ماحول سے متاثر ہو کر اپنے اصل اہداف سے منحرف ہو گئے اور یزید بن معاویہ، عزازیل اور ابلیس (جس کو وہ طاؤس الملائکہ کہتے ہیں) کو مقدس ہستی ماننے لگے۔

۱۳۲ھ میں شمالی عراق میں زاب کے عظیم معرکے میں شکست کھانے کے بعد جب اموی حکومت کا زوال ہوا تو شہزادہ ابراہیم بن حرب بن خالد بن یزید شمالی عراق کی طرف فرار ہو گیا، وہاں پر اس نے شکست خوردہ امویوں کو جمع کر کے یزید کے خلافت وولایت کے زیادہ حقدار ہونے کا دعوی کر دیا، نیز اس نے کہا کہ وہ منتظر سُفیانی ہے، جو زمین پر واپس آ کر اسے عدل وانصاف سے معمول کر دے گا۔

یہ تحریک مختلف مراحل سے گزری، جن میں سے ایک دور یزید بن معاویہ کی محبت وعشق سے لے کر ابلیس کی محبت میں گرفتاری کا دور ہے۔

انھوں نے ابلیس ملعون کو مقدس ماننا شروع کر دیا؛ کیونکہ وہ یزیدیوں کی نظر میں موحد اول ہے؛ اس لیے کہ اس نے آدم علیہ السلام کو سجدہ نہیں کیا اور غیر اللہ کو سجدہ نہ کرنے کی خدائی وصیت کو یاد رکھا؛ جبکہ فرشتوں نے اس کو

فراموش کر دیا اور آدم کو سجدہ کیا۔ یزیدی کہتے ہیں کہ ابلیس کو جنت سے نہیں نکالا گیا؛ بلکہ وہ زمین پر یزیدیوں کی حفاظت کے لیے اترا ہے۔

یزیدی ابلیس کو طاؤس الملائکہ کہتے ہیں اور پیتل کے مرغ نما طاؤس کے پتلے کو مقدس مانتے ہیں۔ ہر سال فروری کے مہینے میں وہ تین دن کا روزہ رکھتے ہیں، یہ ایام یزید بن معاویہ کی عید میلاد کے تقریباً موافق ہوتے ہیں۔

یزیدیوں کا عقیدہ ہے کہ موت کے بعد حشر نشر باطط گاؤں جبل سنجار میں ہوں گے، جہاں شیخ عدی کے سامنے ترازو رکھا جائے گا، شیخ لوگوں کا محاسبہ کریں گے اور اپنی جماعت کے آدمیوں کو جنت میں داخل کریں گے۔

یزیدیوں کا کلمہ شہادت یہ ہے: أشہد واحد اللہ، سلطان یزید حبیب اللہ۔(الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۱/۳۷۱–مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا، ص۴۸۴-۴۹۱)

یزیدیہ کی تاریخ اور ان کے نظریات وعقائد کی تفصیلی معلومات کے لیے محمد ناصر صدیقی کی کتاب ”تاریخ الیزیدیة“ کی طرف رجوع فرمائیں۔

شیخ ممدوح الحربی نے بھی موسوعۃ الفرق والمذاہب والأدیان المعاصرہ (ص۲۶۰-۲۷۲) میں یزیدیہ کی تاریخ، ان کی اہم شخصیات، ان کے عقائد وشعائر اور عبادات کے طریقوں کو بیان کیا ہے۔

شہرستانی، ایجی اور عبد القادر بغدادی وغیرہ نے لکھا ہے کہ یزیدیہ، یزید بن انیسہ خارجی کے ماننے والوں کو کہتے ہیں، جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین نہیں مانتے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ایک عجمی رسول آئے گا جس پر آسمان سے یکبارگی کتاب نازل ہوگی وہ صابئہ مذہب کا ماننے والا ہوگا۔ نیز ان کا عقیدہ ہے کہ اس نبی منتظر کو ماننے والے قرآن مجید میں لفظ ﴿وَالصَّابِئِينَ﴾ سے مذکور ہیں؛ لیکن اس سے مراد حران اور واسط کے صابئہ نہیں۔ ان کے نزدیک جو شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل عرب کے لیے بھیجا ہوا رسول مانتا ہو وہ بھی مومن ہے؛ اگرچہ دین اسلام میں داخل نہ ہو۔ ان کے نزدیک ہر گناہ شرک ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔(الملل والنحل، ص۱۳۳. المواقف للإيجي، ص ٤٢٥. الفرق بين الفرق، ص ۱۹۳. اقوام عالم کے ادیان و مذاہب، ص۱۷۲-۱۷۳).

۱۶-معتزلہ

یہ فرقہ دوسری صدی ہجری کے اوائل میں معرض وجود میں آیا، اس فرقے کا بانی واصل بن عطاء الغزال تھا اور اس کا سب سے پہلا پیروکار عمرو بن عبید تھا جو حضرت حسن بصری رحمہ اللہ تعالی کا شاگرد تھا۔ ان لوگوں کو اہل السنۃ والجماعت کے عقائد سے الگ ہوجانے کی بنا پر معتزلہ کہا جاتا ہے، یا حسن بصری نے ان سے فرمایا کہ میری

مجلس سے الگ ہو جاؤ۔(الفرق بین الفرق، ص۹۸. الفرق الکلامیة، ص۱۹۷)

یا یہ دراصل وہی خوارج کا ٹولہ ہے جو مغلوب ہونے کے بعد الگ ہو کر مساجد میں بیٹھ کر عبادت کرنے لگا؛ بلکہ اسلام کے خلاف سازشیں کرنے لگا۔(التنبیه و الرد للملطي، ص۲۸. الفرق الکلامیة، ص۱۹۸)

معتزلہ کے مذہب کی بنیاد عقل پر ہے کہ ان لوگوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی ہے۔ عقل کے خلاف قطعیات میں تاویلات کرتے ہیں اور ظنیات کا انکار کر دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے افعال کو بندوں کے افعال پر قیاس کرتے ہیں، بندوں کے افعال کے حسن وقبح کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کے افعال پر حسن وقبح کا حکم لگاتے ہیں۔

معتزلہ کے بیس سے زائد فرقے ہیں اور یہ سبھی بنیادی عقائد میں متفق ہیں۔ ان کے مذہب کے پانچ اصول ہیں:

۱-عدل، ۲-توحید، ۳-انفاذ وعید، ۴-منزلة بین منزلتین، ۵-امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

۱-''عقیدۂ عدل'' کے اندر درحقیقت انکار عقیدۂ تقدیر مضمر ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ شر کا خالق نہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ کو خالق شر مانیں تو شریر لوگوں کو عذاب دینا ظلم ہوگا، جو کہ خلاف عدل ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ عادل ہے، ظالم نہیں۔

۲-ان کی ''توحید'' کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اور قرآن کریم مخلوق ہیں، اگر انہیں غیر مخلوق مانیں تو تعدد قدما لازم آتا ہے، جو توحید کے خلاف ہے۔

۳-''وعید'' کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو جو عذاب بتلائے ہیں اور جو جو وعیدیں سنائی ہیں گنہگاروں پر ان کو جاری کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اللہ تعالیٰ کسی کو معاف نہیں کر سکتا اور نہ ہی کسی گنہگار کی توبہ قبول کر سکتا ہے، اس پر لازم ہے کہ گنہگار کو سزا دے جیسا کہ اس پر لازم ہے نیک کو اجر وثواب دے، ورنہ انفاذ وعید نہیں ہوگا۔

۴-''منزلہ بین منزلتین'' کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک تیسرا درجہ مانتے ہیں اور وہ مرتکب کبیرہ کا درجہ ہے، ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ یعنی گنہگار شخص ایمان سے نکل جاتا ہے اور کفر میں داخل نہیں ہوتا، گویا نہ وہ مسلمان ہے اور نہ کافر۔

۵-''امر بالمعروف'' کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ جن احکامات کے ہم مکلّف ہیں، دوسروں کو ان کا حکم کریں اور لازمی طور پر ان کی پابندی کروائیں، اور ''نہی عن المنکر'' یہ ہے کہ اگر امام ظلم کرے تو اس کی بغاوت کر کے اس کے ساتھ قتال کیا جائے۔

قاضی عبد الجبار معتزلی نے ان اصول خمسہ کی مفصل شرح لکھی ہے جو ''شرح الأصول الخمسة'' کے

نام سے مکتبہ وہبہ، قاہرہ سے چھپی ہے۔

معتزلہ کے یہ تمام اصول اوران کی تشریحات عقل وقیاس پر مبنی ہیں، ان کے خلاف واضح آیات واحادیث موجود ہیں، نصوص کی موجودگی میں عقل وقیاس کو مقدم کرنا سراسر غلطی اور گمراہی ہے۔(شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص ٤٢٠-٤٢١. الاعتصام ٢/١٧٧-١٨١. الفرق بين الفرق، ص ٧٤-١٣٤. مقالات الإسلاميين ٢/٢٣٥-٢٨٠. الملل والنحل، ص٣٨-٧٢. المواقف للإيجي، ص ٤١٥. الفرق الكلامية، ص١٩٦-١٩٩. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، ص١١٧٥-١٢٠١.)

ابومنصور بغدادی نے الفرق بین الفرق (ص۹۳) میں معتزلہ کے بیس سے زائد فرقوں کے نام شمار کرائے ہیں۔

۱۷- مشبہہ

یہ فرقہ اللہ تبارک وتعالی کومخلوق کے ساتھ صفات میں تشبیہ دیتا ہے۔اس فرقے کا بانی داود جواربی ہے۔یہ مذہب، مذہبِ نصاری کے برعکس ہے کہ وہ مخلوق یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کے ساتھ ملاتے ہیں اور اُنہیں بھی الٰہ قرار دیتے ہیں اور یہ خالق کومخلوق کے ساتھ ملاتے ہیں۔

اولاً مشبہہ کی دوقسمیں ہیں: بعض ذات باری تعالی کو غیر کے مشابہ قرار دیتے ہیں، اور بعض صفات باری تعالی کو غیر کی صفات کے مشابہ قرار دیتے ہیں، پھران میں سے ہرایک کی متعدد قسمیں ہیں۔اور بعض تو اپنے ائمہ کو الٰہ کا درجہ دیتے ہیں، اور بعض اپنے ائمہ کے اندر اللہ کے حلول کے قائل ہیں جس کی وجہ سے وہ اپنے ائمہ کی عبادت کرتے ہیں۔اس مذہب کے باطل اور گمراہ ہونے میں کیا شک ہوسکتا ہے۔ (الفرق بين الفِرَق، ص١٥٣-١٥٦. شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص ٤١٤. الملل والنحل، ص٩٣-٩٦. المواقف للإيجى، ص ٤٢٩. مقالات الإسلاميين ٢/٢٨١-٢٨٣)

۱۸- جہمیہ

یہ فرقہ جہم بن صفوان سمرقندی کی طرف منسوب ہے۔اس فرقے کے عجیب وغریب عقائد ہے، یہ لوگ اللہ تبارک وتعالی کی تمام صفات کی نفی کرتے ہیں، رؤیت باری تعالی کے منکر ہیں، اور خلق قرآن کے قائل ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ اللہ ''وجود مطلق'' کا نام ہے، پھراس کے لیے جسم بھی مانتے ہیں۔جنت اور جہنم کے فنا ہونے کے قائل

ہیں۔ان کے نزدیک ایمان صرف ''معرفت'' کا نام ہے اور کفر فقط ''جہل'' کا نام ہے۔ یہ اللہ تعالی کے لیے جسم کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اللہ تعالی کے سوا کسی کا کوئی فعل نہیں ہے۔ اگر کسی کی طرف کوئی فعل منسوب ہوتا ہے تو وہ مجازاً ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص٣١٦. الرد على الجهمية لأحمد بن حنبل، ص٩. الفرق بين الفرق، ص١٤٢. الملل والنحل، ص٧٣-٧٤. مقالات الإسلاميين ٢/٣٣٨)

جہمیہ بہت سے عقائد میں معتزلہ کے ساتھ ہیں، اسی وجہ سے امام بخاری اور امام احمد رحمہما اللہ نے معتزلہ پر لفظ جہمیہ کا اطلاق کیا ہے؛ لیکن خیاط معتزلی کی رائے ہے کہ معتزلہ کی طرف جہمیہ کی نسبت درست نہیں؛ اگر بعض مسائل میں جہمیہ معتزلہ کے ساتھ ہیں تو دوسرے بعض مسائل میں وہ الگ رائے رکھتے ہیں۔ (الفرق الكلامية، ص١٩٩)

۱۹- مرجیئہ

ارجاء کا معنی ہے پیچھے کرنا۔ یہ فرقہ اعمال کی ضرورت کا قائل نہیں، یہ اعمال کی حیثیت کو بالکل پیچھے کر دیتے ہیں۔ان کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے، تصدیق قلبی حاصل ہو تو بس کافی ہے۔ان کا کہنا ہے جیسے کفر کے ہوتے ہوئے کوئی نیکی مفید نہیں، ایسے ہی ایمان یعنی تصدیق کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں، جس طرح ایک کافر عمر بھر حسنات کرتے رہنے سے ایک لمحہ کے لیے بھی جنت میں داخل نہیں ہوگا، اسی طرح گناہوں میں غرق ہونے والا مؤمن ایک لمحہ کے لیے بھی جہنم میں نہیں جائے گا، جہنم اس پر حرام ہے۔ مرجیئہ کے بھی متعدد فرقے ہیں اور عقائد میں ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ یہ مذہب بھی باطل اور سراسر گمراہی ہے؛ کیونکہ قرآن وحدیث میں جا بجا مسلمانوں کو اعمال صالحہ کرنے کا اور اعمال سیئہ سے اجتناب کا حکم دیا گیا ہے۔ (شرح العقيدة السفارينية ١/٨٩-٩٠. التعريفات للجرجاني، ص٢٠٧. الفرق بين الفرق، ص١٣٥-١٣٨. مقالات الإسلاميين ٢/٢١٣-٢٣٤. الملل والنحل، ص١٣٧. المواقف للإيجي، ص٤٢٧-٤٢٨)

۲۰- کرامیہ

یہ فرقہ مرجیئہ کی ایک شاخ ہے جو محمد بن کرام کی طرف منسوب ہے۔ یہ شخص سجستان کا رہنے والا تھا، صفات باری تعالی کا منکر تھا۔ان کا عقیدہ تھا کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے؛ لیکن محققین کی رائے کے مطابق ان کا یہ مذہب دنیوی احکام کے اعتبار سے ہے، آخرت میں ایمان معتبر ہونے کے لیے ان کے ہاں بھی تصدیق

ضروری ہے۔

کرامیہ کے چند عقائد یہ ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ پر حوادث اور بلیات کا نزول ہوسکتا ہے (العیاذ باللہ)۔

(۲) ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

(۳) یہ عالم اجساد ختم نہیں ہوگا، اس کا عدم محال ہے۔

(۴) اللہ تعالیٰ عرش پر جالس ہے۔ محمد بن کرام نے اپنی کتاب ''عذاب قبر'' میں ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ کی تفسیر میں لکھا ہے: آسمان رحمٰن کے بوجھ سے پھٹ گیا۔

(۵) مسافر پر نماز فرض نہیں، مسافر کے لیے قصر صلاۃ کی بجائے دو مرتبہ اللہ اکبر کہہ لینا کافی ہے۔

(۶) نماز کے لیے طہارت من الاحداث کافی ہے طہارت من الانجاس ضروری نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالیٰ کے لیے ہمارے جیسا جسم اور اوصاف ہیں۔

بہر حال مجموعی اعتبار سے یہ بھی غلط اور گمراہ فرقہ ہے۔ (الفرق بين الفرق، ص ١٤٥-١٥٢. مقالات الإسلاميين ٢/٢٣٣. شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص ٣٢٩. الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/١٥٥. الملل والنحل، ص ٩٩-١٠٥)

۲۱-جبریہ

یہ فرقہ بندہ کو جمادات کی طرح مجبور محض مانتا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ بندہ کو اپنے افعال پر کوئی قدرت واختیار نہیں؛ بلکہ اس کا ہر عمل محض اللہ تبارک وتعالیٰ کی تقدیر وعلم، ارادے اور قدرت سے ہوتا ہے، جس میں بندے کا اپنا کوئی دخل نہیں۔

اس فرقے کا بانی جعد بن درہم ہے، اس نے یہ نظریات بیان بن سمعہ یہودی سے لیے۔ دوسری صدی ہجری میں جعد بن درہم کے شاگرد جہم بن صفوان نے شہر ترمذ میں اس نظریہ کا اظہار کیا، اور اس کے متبعین یعنی جہمیہ نے اسے آگے بڑھایا۔

یہ مذہب صریح البطلان ہے، نقل وعقل اور مشاہدہ کے خلاف ہے، اگر انسان کے پاس کوئی اختیار نہیں اور یہ مجبور محض ہے تو پھر اس کے لیے جزا وسزا کیوں ہے۔ (شرح العقيدة الطحاوية للبراك، ص ٣٢٩. الملل والنحل، ص ٧٢. المواقف للإيجي، ص ٤٢٨. معارج القبول بشرح سلم العلوم ٣/٩٤٦. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٢/١٠٣٥-١٠٣٧)

۲۲-قدریہ

یہ فرقہ جبریہ کے برعکس نظریات کا حامل ہے۔ یہ انسان کو قادر مطلق مانتا ہے اور تقدیر کا منکر ہے۔ بعض روایات میں قدریہ کو اس امت کا مجوس کہا گیا ہے۔ مجوس دو خداؤں کے قائل ہیں اور یہ ہر ایک کو قادر مطلق کہہ کر بے شمار خداؤں کے قائل ہیں۔

اس فرقے کا بانی سوسن یا سوسیہ نصرانی ہے جو اسلام قبول کرنے کے بعد نصرانی بن گیا تھا۔ اس سے اس نظریے کو معبد الجہنی اور غیلان دمشقی نے لیا۔

قدریہ اپنے لیے اس نام کو پسند نہیں کرتے، وہ اپنے آپ کو ''عدلیہ'' اور ''موحدہ'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

یہ مذہب بھی باطل اور قرآن وحدیث کی صریح نصوص کے خلاف ہے۔ قرآن وسنت اور عقل ومشاہدہ سے جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ انسان نہ تو مجبور محض ہے اور نہ ہی قادر مطلق ہے، بلکہ کاسب ہے اور کسب کا اختیار اپنے اندر رکھتا ہے۔(لوامع الأنوار البهية ۱/ ۳۰۲. شرح العقيدة الطحاوية لـلبراك، ص ۳۲۹. مرقاة المفاتيح ۱/ ۱۸۲. معارج القبول بشرح سلم العلوم ۳/ ۹۴۳. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ۲/ ۱۱۱٤-۱۱۱۵. مختصر معارج القبول، ص ۲۹۱، القدرية وماجاء في ذمهم وحكمهم من النصوص والآثار وأقوال الأئمة)

۲۳-دیوبندی

زباں پہ میری خدایا یہ کس کا نام آیا ❁ کہ میرے نطق نے بوسے میری زبان کے لیے

''دیوبندی'' کسی پارٹی یا فرقہ کا لیبل اور عنوان نہیں کہ انھیں اس نسبت سے کوئی فرقہ یا اصطلاحی قسم کی کوئی پارٹی سمجھا جائے؛ بلکہ ارباب تدریس وتعلیم اور ارباب ارشاد وتلقین کی ایک علمی جماعت ہے جو اس نسبت سے پہچانی جاتی ہے اور مقام تعلیم ''دیوبند'' کی نسبت سے معروف ہوگئی ہے۔

اسی طرح علمائے دیوبند سے صرف وہ حلقہ مراد نہیں جو دار العلوم دیوبند میں تعلیم وتدریس، افتاء وقضاء، تبلیغ وموعظت یا تصنیف تالیف کے سلسلہ میں مقیم ہے؛ بلکہ وہ تمام علما مراد ہیں جن کا ذہن وفکر حضرت اقدس مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کے فکر ونظر سے چل کر حضرت الامام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی حکمت سے جڑا ہوا اور بانیان دار العلوم دیوبند حضرت مولانا محمد عابد صاحب، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتوی قدس اللہ اسرارہم وغیرہ کے ذوق مشرب سے وابستہ ہے، خواہ وہ

علمائے دار العلوم دیو بند ہوں یا علمائے مظاہر علوم سہارنپور یا مدرسہ شاہی... وغیرہ سیکڑوں مدارس کے علما اور خواہ وہ تعلیمی سلسلوں میں مصروف کار ہوں یا تمدن وسیاست اور اجتماعیات کی لائنوں میں کام کر رہے ہوں یا تبلیغی سلسلہ سے دنیا کے ممالک میں پھیلے ہوئے ہوں، یا تصنیفی سلسلوں میں مشغول ہوں۔ پھر وہ یورپ وایشیا میں ہوں یا افریقہ وامریکہ میں، سب کے سب علمائے دیو بند کے عنوان کے نیچے آئے ہوئے ہیں اور علمائے دیو بند ہی کہلاتے ہیں۔

علمائے دیو بند اپنے دینی رخ اور مسلکی مزاج کے لحاظ سے کلیۃً اہل السنۃ والجماعۃ ہیں، نہ وہ کوئی نیا فرقہ ہے نہ نئے عقائد کی کوئی جماعت ہے جسے وقت اور ماحول نے پیدا کر دیا ہو؛ بلکہ یہی ایک جماعت ہے جس نے اہل السنۃ والجماعۃ کے معتقدات اور ان کے اصول وقوانین کی کما حقہ حفاظت کی اور ان کی تعلیم دی، جس سے اہل السنۃ والجماعۃ کا وجود قائم ہے اور جسے موسسین دار العلوم دیو بند نے اُس کے اصلی اور قدیم رنگ کے ساتھ اپنے تلامذہ اور واسطہ و بلا واسطہ تربیت یافتوں کے ذریعہ پھیلایا اور عالمگیر بنا دیا۔

چونکہ نصوص شرعیہ سے اہل السنۃ والجماعۃ کے فضائل ومناقب اور خصوصیات مستفاد ہوتی ہیں اور علمائے دیو بند نے من وعن انہی کے راستہ کو اختیار کیا ہے جس سے ان فضائل اور خصوصیات کے پرتوے ان پر بھی پڑے۔

علمائے دیو بند نے برصغیر اور اس سے باہر دین کی ایسی خدمت فرمائی کہ موافق ومخالف ان کی خدمات کے معترف ہیں، ان کی خدمات کی تفصیل چند اوراق میں نہیں سما سکتی، ہم یہاں صرف ان کے وہ چند مسائل ذکر کرتے ہیں، جن میں وہ دوسری جماعتوں سے ممتاز ہیں۔ علمائے دیو بند اللہ تعالیٰ کو عالم الغیب سمجھتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں۔ صرف اللہ تعالیٰ کو مختار کل سمجھتے ہیں، غیر اللہ سے ما فوق الاسباب مدد مانگنے کو حرام سمجھتے ہیں۔ زیارت قبور کو مانتے ہیں؛ لیکن قبروں پر چادریں چڑھانے، پھول ڈالنے، چراغاں کرنے، قبروں کو پختہ کرنے اور ان پر گنبد بنانے، ان پر میلہ لگانے، عرس اور قوالی کرنے کو ناجائز کہتے ہیں۔ مروجہ محفلِ میلاد، صلوات خمسہ کے بعد مصافحہ، جمعہ کی نماز کے بعد حلقہ بنا کر صلاۃ وسلام پڑھنے کو صحیح نہیں سمجھتے۔ ایصالِ ثواب کے لیے ثواب سمجھ کر دنوں کی تعیین کو ناجائز کہتے ہیں۔ تیجہ، چالیسواں، میت کے گھر جمع ہو کر کھانے کے اہتمام اور مہمان نوازی کو درست نہیں سمجھتے۔ تیجہ اور چالیسویں منانے کو ناجائز فرماتے ہیں۔ قبر پر اذان دینے کو بدعت کہتے ہیں۔ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام اور اولیائے کرام کے توسل سے دعا مانگنے کو جائز سمجھتے ہیں۔ تلاوتِ مجردہ اور ایصالِ ثواب پر اجرت لینے کو ناجائز کہتے ہیں۔ عبد النبی اور عبد الرسول نام رکھنے کو مکروہ کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد مبارک کے ساتھ ان کی روح کے ایسے تعلق کو مانتے ہیں جس سے قریب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ وسلام اور استشفاع سن لیں اور دور سے صلاۃ وسلام ان کی خدمت میں پیش ہو سکے۔ تقلید کو برحق

کہتے ہیں اور عدمِ تقلید کو بہت سی خرابیوں کا منبع سمجھتے ہیں۔ اشغالِ صوفیہ کو مستحب اور بہتر سمجھتے ہیں؛ بلکہ اکابر علمائے دیوبند تصوف کے مختلف مشہور سلاسل سے منسلک تھے اور اب بھی ہیں۔ حشرنا اللّٰہ تعالی في زمرتهم، وأفاض علينا من علومهم.

۲۴- بریلوی

بریلویت ایک صوفی فرقہ ہے جو ہندوستان پر برطانوی استعمار کے زمانے میں نمودار ہوا تھا۔ اس فرقہ کے پیروکاروں نے عام انبیا و اولیا کی محبت و تقدیس میں عام طور پر اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں خاص طور پر تعدی اور غلو سے کام لیا؛ چنانچہ بریلویوں نے ان حضرات کو ایسی صفات سے متصف کیا جو انھیں بشری خصوصیات سے بلند تر کر دیتی ہیں۔

اس فرقے کے بانی مولانا احمد رضا خان بن تقی علی خان (۱۲۷۲-۱۳۴۰ھ) تھے۔ آپ کی پیدائش مقام بریلی، صوبہ اتر پردیش، ہندوستان میں ہوئی۔

اس فرقے نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تعدی اور غلو سے کام لیا؛ چنانچہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام الوہیت تک پہنچا دیا۔ شیخ احمد رضا خان صاحب اپنی کتاب ''حدائق بخشش'' (۱۰۴/۲) میں لکھتے ہیں: ''اے محمد! میں تجھے اللہ تو نہیں کہہ سکتا؛ لیکن تم دونوں کے درمیان فرق بھی نہیں کر سکتا۔ پس تیرا معاملہ اللہ کے سپرد ہے، وہی تیری حقیقت کو جانتا ہے''۔

اسی طرح بریلویوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حقیقت کے منافی صفات کے ساتھ متصف کیا ہے؛ چنانچہ احمد رضا خان اپنی کتاب ''خالص الاعتقاد'' صفحہ ۳۳ میں لکھتے ہیں: ''بیشک اللہ تعالی نے صاحب قرآن سیدنا و مولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو لوح محفوظ میں موجود سب کچھ دے دیا ہے''۔

بریلویوں کا زعم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اولیا ان اشیا کا علم رکھتے ہیں جن کے علم کو اللہ تعالی نے اپنی ذات کے ساتھ مختص کیا ہے۔ احمد رضا خان اپنی کتاب ''خالص الاعتقاد'' صفحہ ۱۵۳ و ۱۵۴ میں لکھتے ہیں: ''بیشک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر آیت قرآنی میں مذکورہ اشیائے خمسہ مخفی نہیں ہیں اور یہ مخفی کیسے ہو سکتی ہیں جبکہ آپ کی امت کے سات اقطاب کو بھی ان کا علم ہے؛ حالانکہ وہ غوث سے کم درجہ کے ہیں، تو پھر سید الاولین والآخرین کی کیا بات ہوگی جو تمام اشیا کے وجود کا سبب ہیں اور ہر شے کا وجود انہی کی وجہ سے ہے''۔

بریلویوں کا ایک عقیدہ، عقیدۃ الشہود کے نام سے ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بریلویوں کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخلوق کے افعال میں ہر زمان و مکان میں حاضر و ناظر ہوتے ہیں۔ مولانا احمد یار خان اپنی

کتاب ''جاء الحق'' (۱/۱۶۰) میں لکھتے ہیں کہ ''حاضر و ناظر کا شرعی معنی یہ ہے کہ قدسی قوت والی ذات کائنات کو اپنی ہتھیلی کی طرح اپنی جگہ سے دیکھ سکتی ہے، آوازوں کو قریب و دور سے سن سکتی ہے، لمحہ بھر میں دنیا کا چکر کاٹ سکتی ہے، مجبوروں کی دادرسی اور مظلوم کی پکار پر لبیک کہہ سکتی ہے۔

بریلوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بشریت کا انکار کرتے ہیں اور انھیں اللہ تعالی کا نور قرار دیتے ہیں۔ احمد رضا خان اپنی کتاب ''مواعظ نعیمیہ'' صفحہ ۱۴ میں لکھتے ہیں: ''نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے نور میں سے ایک نور ہیں''۔

بریلوی اپنے پیروکاروں کو انبیا و اولیا کی قبروں سے استغاثہ کرنے کی ترغیب دیتے ہیں اور جو اسے ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے اسے وہ ملحد قرار دیتے ہیں۔ مولانا امجد علی صاحب اپنی کتاب ''بہارِ شریعت'' (۱/۱۲۲) میں لکھتے ہیں: ''بیشک انبیا و اولیا کی قبور سے مدد مانگنے سے انکار کرنے والا ملحد ہے''۔

بریلوی پختہ قبریں تعمیر کرتے ہیں، قبروں کو رنگ و روغن کرتے ہیں، قبروں کے اندر شمعیں جلاتے ہیں، اہل قبر کے نام پر نذر مانتے ہیں اور اسے متبرک سمجھتے ہیں، قبروں پر جشن مناتے ہیں۔ نیز تیجہ، چہلم، برسی، گیارہویں، عرس اور بہت سی رسوم کے قائل ہیں اور انھیں دین کا حصہ سمجھتے ہیں۔

بریلویوں کے عجیب و غریب عقائد میں سے ایک یہ بھی ہے جو ''ملفوظات احمد رضا خان'' (۳/۲۷۶) میں مذکور ہے، وہ لکھتے ہیں: ''بیشک انبیائے کرام علیہم السلام کی خدمت میں ان کی بیویوں کو پیش کیا جاتا ہے اور وہ ان کے ساتھ شب باشی کرتے ہیں''۔

بریلوی جماعت کو اصل کے لحاظ سے سنی جماعت اور فقہ حنفی کا پابند لکھا جاتا ہے؛ لیکن بریلویوں نے اپنے عقائد کو دوسروں کے باطل عقائد کے ساتھ مخلوط کر لیا ہے، مثلاً عید میلاد النبی کے موقع پر جشن منانا بالکل عیسائی سال کی ابتدا میں منائے جانے والی کرسمس کی محفلوں کی طرح ہے، اسی طرح بریلوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں اس درجہ تک بلندی پیدا کر دیتے ہیں کہ وہ عیسائیوں کی طرف سے حضرت عیسی علیہ السلام کی ذات کی طرف منسوب خرافات کے مساوی ہو جاتی ہیں۔ عیسائیت کے علاوہ ہندو مذہب اور بدھ مت کے افکار بھی بریلویوں میں منتقل ہو کر ان کے اسلامی عقائد کے ساتھ گھل مل گئے ہیں۔ (مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا ص ۵۸-۶۴)

بریلویت کی تاریخ، ان کے عقائد اور ردّ بریلویت پر علما نے بہت سی کتابیں اور رسالے تالیف فرمائے ہیں۔ احسان الٰہی ظہیر کی ''البریلویة عقائد وتاریخ'' اور علامہ خالد محمود کی ''مطالعہ بریلویت'' بھی قابلِ مطالعہ ہے۔

۲۵-قادریہ

یہ درویشوں کا ایک سلسلہ ہے جو عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ (المتوفی ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء) کے نام سے منسوب ہے۔ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ حنبلی مذہب سے تعلق رکھتے تھے، بغداد میں ایک رباط (خانقاہ) اور مدرسہ کے ناظم تھے اور ان دونوں مقامات پر وعظ فرمایا کرتے تھے۔ بعد میں آپ کے وعظوں کا مجموعہ ''الفتح الربانی'' کے نام سے شائع ہوا۔ ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء میں تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی کے بعد رباط اور مدرسہ بھی ختم ہوگیا۔ شیخ کے بعد ان کے بیٹے عبد الوہاب (المتوفی ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء) اور عبد الرزاق (المتوفی ۶۰۳ھ/۱۲۰۶ء) ان کے جانشین ہوئے۔ کچھ عرصہ کے بعد اس گروہ نے بہت ترقی کی اور پیری مریدی کا سلسلہ مستقل طور پر پھیل گیا۔ پیر اپنے جس مرید کو کامل سمجھتا تھا اُس کو خرقہ دے کر دوسرے مقامات یا ممالک میں مذہب کی اشاعت کے لیے روانہ کر دیتا تھا۔ شیخ کی زندگی ہی میں مختلف مریدوں نے مختلف ممالک میں شیخ کی تعلیمات کی تلقین شروع کر دی۔ پاک و ہند میں بھی طریقت کے دوسرے سلسلوں سے سلسلہ قادریہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

برصغیر پاک و ہند میں یہ سلسلہ حضرت شیخ محمد الحسنی جیلانی، شیخ عبد القادر ثانی، حضرت شاہ کمال کیتھلی اور حضرت شاہ سکندر محبوب الٰہی رحمہم اللہ کے ذریعے پہنچا۔ برصغیر پاک و ہند میں کئی معروف علما اور صوفی بزرگ اس سلسلہ سے متعلق رہے ہیں۔ (موجز دائرة المعارف الإسلامية، ص ۷۹۸۱-۷۹۸۸. مکالمہ بین المذاہب-افادات مولانا ولی خان مظفر، ص۱۹۱)

۲۶-سہروردیہ

سلسلہ سہروردیہ کے سردار شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبد اللہ السہروردی البغدادی الشافعی زنجان کے قریب قصبہ ''سُہْرَ وَرْدْ'' میں پیدا ہوئے۔ جوانی میں بغداد تشریف لے گئے اور جامعہ نظامیہ میں تعلیم حاصل کی۔ امام بیہقی، علامہ خطیب بغدادی، ابوزرعہ دمشقی اور امام قشیری رحمہم اللہ سے حدیث سنی۔ اسکندریہ بھی گئے اور شیخ عبد القادر جیلانی کی صحبت کا بھی شرف حاصل کیا۔

پھر درس و تدریس کا سلسلہ چھوڑ کر درویشوں کی صحبت اختیار کی اور چلے اور مجاہدے کیے۔ ۵۴۵ھ میں سلطان مسعود سلجوقی اور خلیفہ بغداد کی استدعا پر مدرسہ نظامیہ کے صدر مقرر ہوئے۔ آپ اکثر سبز چادر اوڑھا کرتے اور خچر پر سواری کرتے تھے۔ آپ کا مزار بغداد میں ہے۔ مشہور فقیہ و محدث حافظ ابن عساکر اور امام فخر الدین ابوعلی واسطی رحمہم اللہ آپ کے شاگرد اور مرید تھے۔ ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء میں انتقال فرمایا، آپ کی تصانیف کی تعداد

بیس سے زائد ہے، جن میں عوارف المعارف اور جذب القلوب قابل ذکر ہیں۔(سیر أعلام النبلاء ۲۲/۳۷۲-۳۷۸. وفیات الأعیان ۳/۴۴۶-۴۴۸. موجز دائرة المعارف الإسلامية، ص ۵۹۱۴. مکالمہ بین المذاہب،ص۱۹۲)

۲۷-نقشبندیہ

یہ صوفی درویشوں کا ایک سلسلہ ہے جو کہ محمد بہاء الدین بخاری (۱۳۱۷ء-۱۳۸۹ء) نے جاری کیا۔نقشبند کے معنی مصور کے ہیں، چونکہ آپ نے حقیقت کی صحیح تصویر پیش کی اس واسطے آپ کے مرید اس سلسلہ کو نقشبندیہ کے نام سے پکارنے لگے، یا اللہ کا نام دل میں نقش کر دیا؛ اس لیے نقشبندیہ مشہور ہوئے۔اصولوں کے لحاظ سے یہ لوگ حضرت اویس قرنی رحمہ اللہ کی طریقت سے زیادہ مشابہ ہیں۔آپ کے ایک شاگرد صالح بن مبارک نے آپ کے بارے میں ایک کتاب ''مقامات سیدنا شاہ نقشبند'' لکھی ہے، جس میں آپ کے حالات اور ذکر کے طریقے بیان کیے ہیں۔آپ سے قبل محمد بابا سنوسی کے ہاں ذکر بآواز بلند کیا جاتا تھا؛ لیکن آپ نے اس بارے میں مرشد سے اختلاف کیا اور ذکر خفی کو زیادہ بہتر سمجھا۔مرشد کچھ عرصہ تک تو ان سے اختلاف کرتے رہے؛ لیکن مرتے وقت انھوں نے آپ کو ہی اپنا جانشین مقرر کر دیا اور خلیفہ قرار دیا۔اول اول اس سلسلہ نے وسط ایشیا، ترکستان اور بخارا میں ترقی کی اور اس کے بعد پاک وہند اور دوسرے ممالک میں بھی پھیل گیا۔پاکستان کے مختلف مقامات میں نقشبندیوں کے مراکز موجود ہیں۔(موجز دائرة المعارف الإسلامية، ص ۹۹۶۰-۹۹۶۳. مکالمہ بین المذاہب-افادات مولانا ولی خان مظفر،ص۱۹۲)

سلسلہ نقشبندیہ کے مشائخ اور لطائف وانوارات کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لیے محمد مراد ازبکی نقشبندی کی کتاب ''سلسلة الذهب في السلوك والأدب'' کی طرف رجوع فرمائیں۔

۲۸-چشتیہ

یہ بھی فقرا اور درویشوں کا سلسلہ ہے جس کے بانی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نویں پشت میں ایک بزرگ جناب ابو اسحاق تھے۔شرف الدین یا شریف الدین آپ کا لقب تھا۔علوم ظاہریہ وباطنیہ کے جامع تھے۔قصبہ چشت میں آپ کی ولادت ہوئی۔سات سال شیخ ممشاد دینوری کی خدمت میں رہے، اس کے بعد اجازت حاصل ہوئی۔اس سلسلہ کا لقب سلسلہ چشتیہ کی ابتدائی شہرت آپ ہی سے ہے۔آپ کے بعد چار مشائخ اور بھی چشت ہی کے رہنے والے تھے اس لیے چشتیہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔بعض روایات کے مطابق یہ بزرگ ایشیائے کوچک سے آئے اور

چشت نام کے ایک گاؤں میں جو علاقہ خراسان میں ہے مقیم ہوئے۔ بعض کے نزدیک شام میں اقامت پذیر ہوئے اور وہیں پر ۱۴ ربیع الثانی ۳۲۹ھ میں وفات پائی۔ آپ کا مزار شام کے نواح میں مقام عکہ میں ہے۔

بعض لوگ اس سلسلے کا بانی حضرت غریب نواز رحمہ اللہ کو قرار دیتے ہیں۔ کئی لوگ چشت کے خواجہ ابو احمد ابدال کو اس کا بانی سمجھتے ہیں جو خواجہ ممشاد دینوری رحمہ اللہ کے خلیفہ تھے۔ اور پاک و ہند میں اس کا مبلغ خواجہ معین الدین چشتی رحمہ اللہ کو قرار دیتے ہیں، جن کے خلیفہ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی رحمہ اللہ تھے، ان کے خلیفہ بابا فرید الدین گنج شکر رحمہ اللہ تعالی تھے جو ۶۶۸ھ/ ۱۲۳۵ء میں فوت ہوئے ان کا مزار پاک پٹن ضلع ساہیوال (پاکستان) میں ہے۔ بابا فرید الدین کے دو مرید تھے علی احمد صابری جن کا مزار رُڑکی کے قریب کلیر میں ہے اور ان کے پیروکار صابری چشتی کے نام سے موسوم ہیں۔ ان کے دوسرے ممتاز مرید نظام الدین اولیاء رحمہ اللہ تھے جن کا مزار دہلی میں ہے۔ ان کے پیرو نظامی کہلاتے ہیں۔ (تاریخ مشائخ چشت - مولانا محمد زکریا کاندھلوی رحمہ الہ۔ مکالمہ بین المذاہب - افادات مولانا ولی خان مظفر، ص ۱۹۳)

۲۹- اشاعرہ و ماتریدیہ

مسائل اعتقادیہ میں اہل السنۃ والجماعۃ کے دو گروہ ہیں: اشاعرہ اور ماتریدیہ۔ اشاعرہ ان لوگوں کو کہتے ہیں جو امام ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب ہیں۔ آپ چار واسطوں سے ابوموسی اشعری صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے ہیں۔ اور جو لوگ امور اعتقادیہ میں امام ابومنصور ماتریدی کے طریقہ پر چلتے ہیں وہ ماتریدی کہلاتے ہیں اور امام ابومنصور ماتریدی تین واسطوں سے امام محمد بن حسن شیبانی کے شاگرد ہیں جو امام ابوحنیفہ کے خاص شاگرد اور امام شافعی کے استاذ ہیں۔

ان دونوں بزرگوں نے اصول دین اور مسائل اعتقادیہ میں بڑی تحقیق اور تدقیق کی ہے اور دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے عقائد اسلامیہ کو ثابت کیا اور ملاحدہ وزنادقہ کے اعتراضات اور شکوک وشبہات کا عقل اور نقل سے ابطال فرمایا، جس سے صحابہ وتابعین کا مسلک خوب روشن ہو گیا۔ اسی واسطے مذہب اہل السنۃ والجماعۃ انہی دو بزرگوں میں محصور ہو گیا۔

امام ابوالحسن اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی کے ظہور کے بعد ائمہ ثلاثہ (یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے اصحاب نے امام ابوالحسن اشعری کی اتباع کی اور اپنا نام اشعریہ قرار دیا۔ اور امام ابوحنیفہ کے اصحاب نے ابومنصور ماتریدی کی اتباع کی اور اپنے آپ کو ماتریدیہ کہنے لگے، اور درحقیقت ان دونوں گروہوں کا مسلک وہی ہے جو صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت اور مقرر ہے ان دونوں بزرگوں کے درمیان صرف بارہ

مسئلوں میں اختلاف ہے اور وہ بھی نزاع حقیقی نہیں ؛ بلکہ لفظی اور صوری نزاع ہے اور وہ بھی ایسے مسائل میں کہ جن کی کتاب وسنت میں کوئی تصریح نہیں اور صحابہ کرام سے اس بارہ میں کوئی واضح چیز منقول نہیں۔ (عقائد اسلام- مصنفہ مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص ۱۷۶-۱۷۷)

امام ابوالحسن اشعری کے مختصر حالات:

نام ونسب: ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحاق بن اسماعیل بن عبداللہ بن موسی بن بلال بن ابی بردہ بن ابی موسی عبداللہ بن قیس الاشعری۔ آپ کے جد امجد عبداللہ بن قیس ابوموسی الاشعری جلیل القدر صحابی رسول ہیں۔

آپ ۲۶۰ھ، یا ۲۷۰ھ میں مقام بصرہ میں پیدا ہوئے۔ پہلا قول زیادہ مشہور ہے۔ اور ۳۳۰ھ میں مقام بغداد میں وفات پائی۔

آپ نے ابتدائی تعلیم ابوعلی عبدالوہاب جبائی معتزلی سے حاصل کی اور اپنی عمر کے چالیس سال معتزلی عقائد کی نصرت میں گزارے یہاں تک کہ وہ معتزلہ میں امام شمار کئے جانے لگے، ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں: ''انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق'' رمضان کے اول، درمیانی اور آخری عشرے میں تین مرتبہ یہی خواب دیکھا۔ اس ہدایت کی بناپر انھوں نے بصرہ کی جامع مسجد میں منبر پر کھڑے ہوکر باواز بلند اعلان کیا کہ میں نے معتزلہ کے عقائد سے توبہ کرلی ہے۔ اس کے بعد بغداد جاکر حدیث و فقہ کی تکمیل کی اور معتزلہ کے رد میں متعدد کتابیں: ''الموجز''، ''مقالات الإسلامیین'' اور ''الإبانۃ'' نامی کتابیں لکھی۔

دکتور علی عبدالفتاح نے ''الفرق الکلامیہ'' (۲۶۹-۲۷۰) میں امام ابوالحسن اشعری کے معتزلہ کے عقائد سے رجوع کی اور بھی وجوہات لکھی ہیں۔

آپ خود مذہباً شافعی تھے اور شافعیہ میں آپ کی بڑی قدر ومنزلت ہوئی۔ آپ کے شاگردوں میں ابو عبداللہ محمد بن احمد الطائی، ابوالحسن الباہلی، بندار بن الحسن الصوفی اور ابوالحسن علی بن محمد بن مہدی الطبری قابلِ ذکر ہیں۔

آپ کے شاگرد بندار آپ کی عبادت وقناعت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آپ نے بیس سال تک عشا کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی اور آپ کا گزر اوقات صرف اس بستی کی آمدنی سے ہوتا تھا جسے ان کے دادا بلال بن ابی بردہ نے اپنی نسل کے لیے وقف کیا تھا۔ آپ کا سالانہ کل خرچ صرف ۱۷ درہم تھا، جو ہر مہینہ تقریباً ایک درہم سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں کہ جو شخص ابوالحسن اشعری کے مرتبے کو جاننا چاہتا ہے اسے ابن عساکر کی کتاب ’’تبیین کذب المفتری‘‘ کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہ بہت ہی بہترین اور انتہائی مفید کتاب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شافعی کے پاس یہ کتاب نہ ہو تو وہ حقیقت میں فقیہ نہیں ہو سکتا ہے۔ ہمارے مشائخ طلبہ کو اس کتاب کے مطالعہ کا حکم کیا کرتے تھے۔

آپ مسلکاً شافعی تھے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ آپ مالکی المسلک تھے؛ لیکن یہ صحیح نہیں؛ اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ دونوں مذاہب سے اچھی طرح واقف ہوں اور دونوں میں فتوی دیتے رہے ہوں۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ آپ حنبلی مسلک کے حامی تھے، مگر ان کے پیروعموماً شافعی دبستان کے حامی رہے ہیں۔ بانی مسلک کی وفات کے بعد الباقلانی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے اشعریہ کے عقائد کو منضبط کیا۔ ان کے علاوہ ابن فورک، اسفرائنی، البغدادی، السمنانی، الجوینی، الغزالی، ابن تومرت، الشہرستانی، فخر الدین رازی، الایجی اور الجرجانی اس مسلک کے ائمہ اور مشاہیر میں سے ہیں۔ (إتحاف السادة المتقين ٢/ ٣-٥. جلاء العينين، ص٢٤٧- ٢٥٥. الطبقات الكبرى للسبكي ٣/ ٣٤٧-٤٤١. تبيين كذب المفتري فيمانسب إلى الأشعري. الفرق الكلامية، ص٢٦٨-٢٧٤. فرق تنتسب إلى الإسلام، ص١٢٠٦-١٢١٨)

امام ابومنصور ماتریدی کے مختصر حالات:

امام ماتریدی کا نام محمد بن محمد بن محمود ہے۔ آپ سمرقند کے قریب ماترید نامی محلّہ میں پیدا ہوئے۔ سمرقند ماوراء النہر کے علاقہ میں واقع ہے۔ آپ کی تاریخ ولادت کے متعلق یقینی طور سے کچھ نہیں کہا جا سکتا، قرائن وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ۲۳۸ھ میں یا اس سے کچھ پہلے یا بعد میں پیدا ہوئے۔ آپ کی وفات ۳۳۳ھ میں سمرقند میں ہوئی۔ آپ نے حنفی فقہ اور علم الکلام کی تعلیم کے سلسلہ میں نصر بن یحییٰ بلخی المتوفی ۲۶۸ھ کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

اکثر علمائے احناف کا خیال ہے کہ امام ماتریدی کو جن آثار ونتائج تک رسائی حاصل ہوئی وہ بڑی حد تک امام ابوحنیفہ کے افکار وعقائد سے ہم آہنگ ہیں۔ آپ اصول دین میں خصوصی مہارت رکھتے تھے اور آپ کا شمار اِس فن کے یکتائے روزگار علما میں ہوتا تھا۔ آپ کو امام الہدیٰ، امام المتکلمین، رئیس اہل السنہ وغیرہ القاب سے یاد کیا جاتا تھا۔

امام ماتریدی بڑی صراحت کے ساتھ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی کتب کو روایت کرتے ہیں، مثلاً فقہ ابسط، مکتوبِ امام بنام عثمان بتی، رسالہ عالم ومتعلم، وصیت امام برائے یوسف بن خالد وغیرہا کتب کو اپنے اساتذہ ابو نصر احمد بن عباس بیاضی، احمد بن اسحاق جوزجانی اور نصر بن یحییٰ بلخی سے روایت کرتے ہیں۔ یہ اکابر ان کتب کو

ابوسلیمان موسی جوز جانی تلمیذ محمد بن حسن شیبانی سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے استاد محمد بن حسن سے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ عقائد سے متعلق ماتریدی کے نظریات وفروعات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ان اقوال پر مبنی تھے جو انھوں نے ان رسائل میں بیان کیے۔ امام ماتریدی نے افکارِ ابی حنیفہ کو عقلی ومنطقی دلائل وبراہین کی روشنی میں ثابت کیا جو قطعی طور پر شک وشبہ سے بالاتر ہیں۔

امام ماتریدیؒ جن موضوعات کے درس ومطالعہ میں منہمک تھے، اس میں آپ نے بڑی قابل قدر کتابیں تصنیف کیں؛ چنانچہ یہ کتب آپ کی جانب منسوب ہیں:

۱- کتاب تأویل القرآن ۔۲- کتاب مآخذ الشرائع ۔۳- کتاب الجدل ۔۴- کتاب الاصول فی اصول الدین ۔۵- کتاب المقالات فی الکلام ۔۶- کتاب التوحید ۔۷- کتاب ردّ أوائل الأدلۃ للکعبی ۔۸- کتاب ردّ وعید الفساق للکعبی ۔۹- کتاب ردّ تہذیب الجدل للکعبی ۔۱۰- کتاب ردّ الاصول الخمسۃ لابی محمد الباہلی ۔۱۱- ردّ کتاب الامامۃ لبعض الروافض ۔۱۲- الرد علی القرامطۃ ۔(الجواهر المضية ۲/ ۱۳۰. تاج التراجم، ص ۲۴۹. الأعلام للزركلي ۷/ ۱۹. فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام، ص ۱۲۲۷-۱۲۳۲. اسلامی مذاہب، ص ۲۳۸-۲۴۱، مصنفہ شیخ محمد ابوزہرہ، ترجمہ: پروفیسر غلام احمد حریری)

تاریخ فرق ومذاہب، طبقات وتراجم اور عقائد کے موضوع پر لکھنے والے اکثر مؤلفین نے امام ابومنصور ماتریدی کے حالات ذکر نہیں کیے ہیں اور بعض نے چند سطروں میں سرسری طور پر صرف آپ کا نام ونسبت، تاریخ وفات اور بعض تلامذہ واساتذہ یا بعض تصانیف کے ذکر پر اکتفا کیا ہے؛ البتہ احمد بن عوض اللہ الحربی نے اپنی کتاب "الماتريدية دراسةً وتقويمًا" میں آپ کے تفصیلی حالات پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور تاریخ وتراجم وغیرہ میں آپ کے حالات مذکور نہ ہونے کی وجوہات بھی لکھی ہے۔

امام ماتریدیؒ کے مذہب کو منضبط کرنے والے اور ان کے افکار کی عالم اسلامی میں نشر واشاعت کرنے والے چند مشہور علمائے کرام کے اسماء ملاحظہ فرمائیں:

- ابوبکر محمد بن الیمان سمرقندی (م: ۲۶۸ھ)، جو "معالم الدین" اور "الرد علی الکرامیۃ" کے مصنف ہیں۔

- علامہ محدث ابوحفص عمر بن محمد بن احمد النسفی الحنفی السمر قندی (م: ۵۳۷ھ)، جو تاریخ "قند" اور "نظم الجامع الصغیر"، جیسی سو کے قریب کتابوں کے مصنف ہیں۔

- ابوالحسن علی بن سعید الرستغفنی السمر قندی، جو "ارشاد المبتدی" اور "کتاب الزوائد والفوائد فی أنواع العلوم" کے مصنف ہیں۔

- ابوالقاسم اسحاق بن محمد جو حکیم سمرقندی سے مشہور ہیں، انھوں نے فقہ اور علم کلام امام ماتریدی سے

حاصل کیا۔

- ابو محمد عبد الکریم بن موسی بن عیسی البزدوی (م: ۳۹۰ھ)۔
- قاضی ابو الحسن علی بن حسن بن علی ماتریدی (م: ۵۱۱ھ)، جو سبط شیخ الاسلام ابو منصور ماتریدی سے مشہور ہیں۔

دکتور علی عبد الفتاح نے الفرق الکلامیہ میں امام ماتریدی کے تلامذہ اور ان کے مسلک کی نشر و اشاعت کرنے والے اور بھی بہت سے حضرات کا تذکرہ کیا ہے۔ (الفرق الكلامية، ص ۳۲۸-۳۳۴)

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل:

شمس الدین احمد بن سلیمان المعروف بابن کمال باشا نے اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بارہ مسائل میں اختلاف بیان کیا ہے۔ انھوں نے "مسائل الاختلاب بين الأشاعرة و الماتريدية" کے نام سے رسالہ لکھا ہے۔ اس رسالے کی تشریح و تعلیق دکتور سعید فودہ نے لکھی ہے اور اس کو دیگر چار رسائل کے ساتھ دار الذخائر بیروت، لبنان سے چھپوایا ہے۔ وہ مسائل یہ ہیں:

۱- امام ماتریدی کے نزدیک تکوین غیر مکون ہے اور اللہ تعالی کی صفت قدیمہ ہے، اور امام اشعری کے نزدیک تکوین صفت حادثہ ہے اور صفت فعلی ہے، صفت ازلی نہیں۔ اس کی تشریح شعر نمبر ۵۰ **وغيران المكون لا كشيء ☆ مع التكوين خذه لاكتحال** میں دیکھ لیں۔

۲- امام ماتریدی کے نزدیک اللہ تعالی کا کلام مسموع نہیں ہے، ہاں دال علی الکلام مسموع ہے، اور امام اشعری کے نزدیک مسموع ہے۔

۳- امام ماتریدی کے ہاں اللہ تعالی حکمت کے ساتھ موصوف ہے اور حکمت اللہ تعالی کی صفت قدیمہ ہے؛ اس لیے کہ حکمت یا تو مضبوط افعال کے علم کا نام ہے اور یا صفت تکوین کی طرف لوٹتی ہے، اور امام اشعری کے نزدیک اگر حکمت بمعنی علم ہو تو قدیم ہے اور اگر حکمت کے معنی مضبوط بنانا اور تکوین ہو تو یہ صفت حادثہ ہے۔

۴- اللہ تعالی کے ارادہ اور مشیت کا تعلق طاعات اور معاصی دونوں سے ہے؛ لیکن امام ماتریدی کے نزدیک محبت کا تعلق طاعات سے ہے، معاصی سے نہیں۔ اور امام اشعری کے نزدیک محبت کا تعلق معاصی کے ساتھ بھی ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام اشعری کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی معصیت پر عقوبت اور طاعت پر ثواب کو پسند فرماتے ہیں، معصیت سے محبت نہیں فرماتے۔

۵- امام ماتریدی کے نزدیک تکلیف مالا یطاق جائز نہیں، ہاں تحمیل مالا یطاق جائز ہے۔ اور امام اشعری کے نزدیک جائز ہے؛ لیکن واقع نہیں۔

۶- ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی حاکم ہے، اس نے بعض چیزوں کو حسن اور بعض کو قبیح بنایا ہے، حسن پر ثواب اور قبیح پر عذاب مرتب ہے؛ لیکن اللہ تعالی کی توحید اور وجود کی معرفت کا تعلق عقل سے ہے تو اگر عاقل کو سوچنے کا موقع ملا اور اس نے تامل کو چھوڑ کر اللہ تعالی کی معرفت حاصل نہیں کی تو معذب ہوگا۔ اور امام اشعری کے نزدیک اللہ تعالی کی معرفت بھی شریعت پر موقوف ہے اگر شریعت کے آنے سے پہلے کسی نے اللہ تعالی کی معرفت عقل سے حاصل نہیں کی تو معذب نہیں ہوگا۔ اور معتزلہ کے نزدیک عقل حاکم ہے، عقل اللہ تعالی پر بھی حاکم ہے جو عقلاً اصلح ہے وہ اللہ تعالی پر لازم ہے، اور بندوں پر بھی حاکم ہے اللہ تعالی کا حکم ہو یا نہ ہو۔ معتزلہ عقل کی حکومت کی رعایا ہیں، اسی کو مبیح اور محرّم مانتے ہیں۔ علم کلام کے ماہرین نے معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مذاہب میں فرق بیان کرنے میں بہت کچھ لکھا ہے، جو میں نے لکھا وہ آسان اور سمجھ میں آنے والا ہے۔

۷- امام ماتریدی کے نزدیک ایک آدمی میں سعادت اور شقاوت جمع ہو سکتی ہے، مثلاً پہلے کافر تھا تو شقی تھا، پھر مسلمان ہوا تو سعید بن گیا۔ اور امام اشعری کے نزدیک سعادت اور شقاوت کا تعلق آخری وقت کے ساتھ ہے؛ اس لیے شقاوت اور سعادت دونوں جمع نہیں ہو سکتیں، آدمی کا خاتمہ ایمان پر ہوگا یا کفر پر۔

۸- امام ماتریدی کے نزدیک کفر عقلاً اور سمعاً قابل معافی نہیں، اور امام اشعری کے نزدیک عقلاً قابل معافی ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. (المائدة:۱۱۸) (عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: اگر آپ ان کو معاف کریں تو آپ غالب اور حکیم ہیں آپ کو کوئی نہیں روک سکتا)۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ کفر قبیح عقلی ہے؛ اس لیے عقلاً قابل معافی نہیں، اور آیت کریمہ کا مطلب زجاج نے یہ بتلایا کہ اگر آپ ان کو ایمان کی توفیق دے کر مغفرت فرما دیں تو آپ غالب ہیں آپ کو کوئی نہیں روک سکتا۔

۹- امام ماتریدی فرماتے ہیں: مسلمان کو ہمیشہ جہنم میں رکھنا اور کافر کو ہمیشہ جنت عطا کرنا عقلاً اور سمعاً ممنوع ہے، اور امام اشعری کہتے ہیں کہ عقلاً جائز ہے، سمعاً ممنوع ہے۔ اشعریہ کہتے ہیں کہ عقلاً یہ ہو سکتا ہے کہ کافر کو معاف کیا جائے اور مسلمان کو ہمیشہ جہنم میں رکھا جائے۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ یہ عقلاً قبیح ہے کہ کافر کو مخلد فی الجنۃ اور مسلمان کو مخلد فی النار کر دیا جائے۔

۱۰- ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کا اسم اور مسمی ایک ہے اور اشعریہ کے نزدیک اسم مسمی سے غیر ہے۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے اسما اور اللہ تعالی کی ذات عالی کا مصداق خارج میں ایک ہے۔ بعض حضرات نے ''اسم عین مسمی ہے'' اس کو اشعریہ کا مسلک کہا ہے؛ لیکن اگر اسم سے الفاظ مراد ہوں تو وہ غیر ہیں اور اگر مدلول مراد ہوں تو عین ہے۔ اس مسئلے کی تفصیل شعر نمبر ۸ **ولیس الاسم غیرًا للمسمی ☆ لدی أهل البصیرة**

خیر آل کے ذیل میں دیکھ لیں۔

۱۱- امام ماتریدی کے نزدیک نبی کے لیے مذکر ہونا ضروری ہے اور امام اشعری کے نزدیک خواتین بھی نبی ہوسکتی ہیں؛ البتہ رسول نہیں بن سکتیں۔ اس کی تفصیل شعر نمبر ۳۰ **وما کانت نبیا قد أنثی ☆ ولا عبد وشخص ذو افتعال** میں ملاحظہ کیجئے۔

۱۲- اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالی خالق ہے اور بندہ کاسب ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ تعالی فاعل حقیقی اور سب اعیان واعراض کے موجد اور فاعل ہیں۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ بندہ فاعل حقیقی ہے یا مجازی؟ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل حقیقتاً ہے اور اشعریہ کہتے ہیں کہ بندہ فاعل مجازاً ہے، تو ماتریدیہ کے نزدیک خالق اور کاسب دونوں فاعل ہیں اور اشعریہ کے نزدیک کاسب فاعل یعنی موجد مجازی ہے۔

"**مسائل الاختلاف بین الأشاعرة والماتریدیة**"، ص ۲۰ کی تعلیق میں لکھا ہے کہ علامہ کمال الدین احمد بن الحسن البیاضی نے "**إشارات المرام من عبارات الإمام**" میں بعض دوسرے اختلافی مسائل کو بھی ذکر فرمایا ہے۔

ماضی قریب میں مختلف فرقوں اور جماعتوں کے تعارف پر متعدد کتابیں ورسالے لکھے گئے ہیں۔ مذکورہ فرقوں اور جماعتوں کے علاوہ دیگر فرقوں اور جماعتوں کے تعارف کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:

مفتی عبدالواحد کی کتاب "عقائد اہل السنۃ والجماعۃ"، مولانا ابو طاہر محمد صدیقی کی کتاب "مذاہب عالم کا جامع انسائیکلوپیڈیا"، مولانا ولی خان مظفر کی کتاب "مکالمہ بین المذاہب"، شیخ محمد ابوزہرہ کی کتاب "اسلامی مذاہب"، مولانا نعیم صاحب کی "ادیان باطلہ اور صراط مستقیم"، حافظ محمد شارق کی "اسلام اور مذاہب عالم"، دکتور مانع بن حماد الجہنی کی "**الموسوعة المیسرة في الأدیان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**"، شیخ ممدوح الحربی کی "**موسوعة الفرق والمذاهب والأدیان المعاصرة**"، سعد رستم کی "**الفرق والمذاهب الإسلامیة منذ البدایات**"۔

نیز بہت سے علما نے ہر فرقے پر مستقل کتاب بھی تالیف فرمائی ہے۔

فہرست مصادر ومراجع

الف

١ القرآن الكريم، تنزيل من رب العالمين.

٢ إشارات المرام، للبياضي الحنفي: أحمد بن حسام الدين الحسن بن سنان البسنوي الرومي (م:١٠٨٩هـ)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٣ أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، للصلابي: علي بن محمد، ط: مكتبة الصحابة، جدة.

٤ الإشاعة لأشراط الساعة، للبرزنجي: محمد بن عبد الرسول الحسيني الشهروزي (م:١٠١٣هـ)، ط: دارالنمير، دمشق.

٥ أشراط الساعة، ليوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

٦ إتمام الوفاء، لمحمد الخضري بك، ط: المكتبة الثقافية، بيروت.

٧ الاعتبار ببقاء الجنة والنار، للسبكي: تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي الأنصاري الشافعي (م:٧٥٦هـ)، ط: القاهرة.

٨ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، للخلال: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي (م:٣١١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٩ الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، للقرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (م:٦٨٤هـ)، ط: مطبعة الموسوعات، مصر.

١٠ الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (م:٥٠٥هـ)، ط: دار المنهاج، لبنان، بيروت.

١١ الأحكام السلطانية، للفراء: القاضي أبو يعلى محمد بن محمد بن خلف الفراء (م:٤٥٨)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، للدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب (م:٣٧٦هـ)، مع تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.

١٣ ألفية ابن مالك، لابن مالك الطائي الجياني: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (م:٦٧٢هـ)، ط: دار التعاون، بيروت.

١٤ الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، لابن ماكولا: سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا (م:٤٧٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥ إكفار الملحدين في ضروريات الدين، للكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣هـ)، ط: المجلس العلمي، دابهيل، الهند.

١٦ اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، للتميمي: عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث (م:٤١٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٨ إثبات عذاب القبر وسؤال الملكين، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: مكتبة التراث الإسلامي، بيروت.

١٩ إثبات الحد لله عز وجل، لأبي محمد محمود بن أبي القاسم الدشتي (م:٦٦٥هـ).

٢٠ إثبات صفة العلو، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م:٦٢٠)، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

٢١ إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، للنابلسي: عبد الغني بن إسماعيل (م:١١٤٣)، مخطوط.

٢٢ أحكام القرآن، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (م:١٣٩٤هـ)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

٢٣ إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين، للزبيدي: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى الزَّبيدي (م: ١٢٠٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٤ أطلس الحديث النبوي، للدكتور شوقي أبو خليل، ط: دار الفكر، دمشق.

٢٥ الأم، للإمام الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس (م:٢٠٤هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٦ أغاليط المؤرخين، لمحمد أبي اليسر عابدين، ط: مكتبة الغزالي، دمشق.

٢٧ إثبات الشفاعة، للإمام الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد (م:٧٤٨هـ)، ط: أضواء السلف، الرياض.

٢٨ إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، للشيخ محمد عبد الغني المجددي الحنفي (م:١٢٩٦هـ)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي، باكستان.

٢٩ الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، لابن عبد البر القرطبي : أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (م:٤٦٣هـ) ، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٣٠ الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، وهي مراسلات مع بعض علماء الكويت، ط: مركز البحوث والدراسات الكويتية، الكويت.

٣١ الأجوبة المرضية فيما سئل (السخاوي) عنه من الأحاديث النبوية، للسخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (م:٩٠٢هـ)، ط: دار الرأية، الرياض.

٣٢ أصول الدين، للبزدوي: أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين (م:٤٩٣هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.

٣٣ إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات، لمحمود محمد خطاب السبكي (م:١٣٥٢هـ)، مخطوط.

٣٤ إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لبدر الدين بن جماعة: محمد بن إبراهيم بن سعد الله الحموي الشافعي (م:٧٣٣هـ)، ط: دار السلام، القاهرة.

٣٥ الله معنا بعلمه لا بذاته، للشيخ عبد الهادي محمد الخرسة الدمشقي، ط: دار ملتقى الأبحر.

٣٦ الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م:٦٢٠هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٣٧ الأحكام السلطانية، للماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (م:٤٥٠هـ)، ط: دار الحديث القاهرة.

٣٨ الإسماعيلية تاريخ وعقائد، لإحسان إلهي ظهير، ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٣٩ أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية عرض ونقد، للدكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، ط: دار الرضا.

٤٠ أساس التقديس، للرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (م:٦٠٦هـ)، ط: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٤١ أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي) للبيضاوي: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (م:٦٨٥هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٢ إعراب القرآن وبيانه، للدرويش: محي الدين أحمد مصطفى (م:١٤٠٣هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٤٣ الأسرار المرفوعة = الموضوعات الكبرى، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٤٤ الأصول الذهبية في الرد على القاديانية، للشيخ منظور أحمد شنيوتي، تعريب: الدكتور سعيد أحمد عنايت الله، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.

٤٥ إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: مكتبة دار التراث، القاهرة.

٤٦ الأدب المفرد، للبخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦هـ)، ط: مكتبة المعارف، الرياض.

٤٧ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م:٤٦٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٤٨ الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٩ أنساب الأشراف، للبلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلاذُري (م:٢٧٩هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٠ الأذكار، للنووي: يحيى بن شرف بن مري النووي (م:٦٧٦هـ)، ط: مكتبة دار البيان، دمشق.

٥١ إحياء علوم الدين، للغزالي: محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي (م:٥٠٥هـ)، ط: دار المنهاج، الرياض.

٥٢ الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: مجمع الملك فهد.

٥٣ إكمال المعلم بفوائد مسلم، لعياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل السبتي (م:٥٤٤هـ)، ط: دار الوفاء، مصر.

٥٤ الأنساب، للسمعاني: عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي (م: ٥٦٢هـ)، ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، دكن.

٥٥ الأنساب = أنساب العرب = تاريخ العوتبي، للصحاري: أبو المنذر سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصحاري العوتبي الإباضي (م:٥١١هـ). الناشر: جامع التراث.

٥٦ إعلام الفئام بمحاسن الإسلام وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، لرضاء الحق شيخ الحديث ومفتي دارالعلوم زكريا (حفظه الله تعالى)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٥٧ الأعلام، للزِّرِكْلي: خير الدين بن محمود بن محمد الزِّرِكْلي الدمشقي (م:١٣٩٦هـ)، ط: دار العلم للملايين، بيروت.

٥٨ الأسماء والصفات، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، القاهرة.

٥٩ أصول الشاشي، للشاشي: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق (م:٣٤٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٠ آثار البلاد وأخبار العباد، للقزويني: زكريا بن محمد بن محمود القزويني (م:٦٨٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٦١ آكام المرجان في أحكام الجان، لمحمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي (م:٧٦٩هـ)، ط: مكتبه خير كثير، كراتشي.

٦٢ إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، للمقريزي: أحمد بن علي بن عبد القادر، تقي الدين المقريزي (م:٨٤٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٣ إنباء الغمر بأبناء العمر، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٤ الاستعراض المفصل لـلدين الذكري، للدكتور ضياء الحق الصديقي، تعريب: الدكتور محمد حبيب الله مختار، ط: الوقف الصديقي، باكستان .

٦٥ إظهار الحق، لمحمد رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي الهندي (م:١٣٠٨هـ)، ط: المؤسسة العالمية، قطر.

٦٦ الاعتصام، للشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (م:٧٩٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٧ الإبداع البياني في القرآن العظيم، لمحمد علي الصابوني: ، ط:المكتبة العصرية، بيروت.

٦٨ أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين، محمد عوامة، ط: دار اليسر، المدينة المنورة.

٦٩ أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (م:٦٣٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٧٠ الانتصار للصحب والآل من افتراءات السماوي الضال، لإبراهيم بن عامر بن علي الرحيلي، ط: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

٧١ الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ليحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني (م:٥٥٨هـ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، ط: أضواء السلف، الرياض.

۷۲ ارشاد القاری الی صحیح البخاری، مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔

۷۳ إزالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، شاہ ولی اللہ الدہلوی (م:۱۱۷۶)، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

۷۴ ایرانی انقلاب، امام خمینی اور شیعیت، مولانا منظور نعمانی، ط: الفرقان بکڈپو، لکھنؤ۔

۷۵ ارشاد الشیعہ، مولانا سرفراز خان صفدر (م:۱۴۳۰ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

۷۶ ازالۃ الریب، مولانا سرفراز خان صفدر (م:۱۴۳۰ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

۷۷ امداد الفتاوی، مولانا اشرف علی تھانوی، حکیم الامت (م:۱۳۶۲ھ)، ط: مکتبہ دار العلوم، کراچی۔

۷۸ انوار الباری، مولانا سید احمد رضا بجنوری، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان۔

۷۹ اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم، مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی (م:۱۴۱۸)، ط: مکتبہ رحمانیہ، باندہ، یوپی۔

۸۰ اسلام اور مذاہب عالم، حافظ محمد شارق۔

۸۱ اقوام عالم کے ادیان ومذاہب، ابو عبد اللہ محمد شعیب، ط: مسلم پبلیکیشنز، سوہدرہ، گوجرانوالہ۔

۸۲ آفتاب ہدایت ردّ رفض وبدعت، مولانا محمد کرم الدین صاحب دبیر، ط: مکتبہ رشیدیہ چکوال، ضلع جہلم، پاکستان۔

ب

٨٣ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨هـ)، ط: مجمع الملك فهد.

٨٤ براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، لأبي حامد بن مرزوق، ط: البيروتي، دمشق.

٨٥ البدور السافرة في أحوال الآخرة، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (م:٩١١هـ)، ط: دارالكتب العلمية، بيروت.

٨٦ البناية في شرح الهداية، للعيني: بدر الدين محمود بن أحمد (م:٨٥٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٧ البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (م:٧٤٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٨ البداية و النهاية، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٨٩ بطلان عقائد الشيعة، لعبد الستار التونسوي، ط: المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.

٩٠ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (م:٩٧٠هـ)، ط: المكتبة الماجدية، كوئته، باكستان.

٩١ البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لابن عجيبة: أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة، أبو العباس الحسيني الفاسي (م:١٢٢٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٢ البيان والتبيين، للجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (م:٢٥٥هـ)، ط: دار الهلال، بيروت.

٩٣ بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٩٤ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن: عمر بن علي بن أحمد المصري، سراج الدين، ابن الملقن (م:٨٠٤هـ)، ط: دار الهجرة، الرياض.

٩٥ البرهان في علوم القرآن، للزركشي: محمد بن عبد الله بن بهادر، بدر الدين الزركشي (م:٧٩٤هـ)، ط: دار التراث، القاهرة.

٩٦ بذل المجهود في حل سنن أبي داود، للشيخ خليل أحمد السهارنفوري (م:١٣٤٦هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٩٧ البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة، للشيخ سلامة القضاعي الشافعي (م:١٣٧٦هـ)، ط: مطبعة السعادة، مصر.

٩٨ بـريـقة محمودية في شرح طريقة محمدية و شريعة نبوية في سيرة أحمدية، لمحمد بن محمد بن مصطفى، أبو سعيد الخادمي الحنفي (م:١١٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

۹۹ بیان القرآن، مولانا اشرف علی تھانوی (م:۱۳۶۲ھ)، ط: مکتبۃ الحسن، لاہور۔

۱۰۰ باقیات فتاوی رشیدیہ، نور الحسن راشد کاندھلوی، ناشر: حضرت مفتی الٰہی بخش اکیڈمی، مظفر نگر، یوپی۔

ت

١٠١ تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار، لأحمد بن عبد العزيز الأندلسي، مخطوط.

١٠٢ تبصرة الأدلة، للنسفي: أبو المعين ميمون بن محمد (م:٥٠٥هـ)، ط: رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية.

١٠٣ تنزيه الحق المعبود عن الحيز و الحدود، لعبد العزيز عبد الجبار الحاضري، ط: مكتبة اليسر، دمشق.

١٠٤ تحفة المريد (حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد) للبيجوري: برهان الدين إبراهيم بن محمد الجيزاوي (م:١٢٧٦هـ)، ط: دار السلام، القاهرة.

١٠٥ تهذيب شرح السنوسية، للشيخ سعيد فودة، ط: دار النور، بيروت.

١٠٦ تحفة الأعالي، حاشية لبعض المحققين على ضوء المعالي، ط: مكتبة المصرية، القاهرة.

١٠٧ تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي (م:٦٧١هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٨ تفسير السمعاني، لمنصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (م:٤٨٩هـ)، ط: دار الوطن، الرياض.

١٠٩ تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، للماتريدي: أبو المنصور محمد بن محمد بن محمود (م:٣٣٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٠ التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي: زين الدين المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي (م:١٠٣١هـ) ، ط: عالم الكتب، القاهرة.

١١١ التعليق الصبيح على مشكاة المصابيح، لمحمد إدريس الكاندهلوي (م:١٣٩٤هـ)، ط: المكتبة العثمانية، لاهور.

١١٢ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، لابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (م:٥٧١هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.

١١٣ تفسير البغوي = معالم التنزيل في تفسير القرآن، لحسين بن مسعود بن محمد البغوي الشافعي المعروف بـ محي السنة (م:٥١٠هـ)، ط: إدارة تأليفات أشرفية، ملتان.

١١٤ تفسير الرازي = التفسير الكبير = مفاتيح الغيب، للرازي: محمد بن عمر بن الحسن الرازي (م:٦٠٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

١١٥ تفسير الثعلبي = الكشف والبيان عن تفسير القرآن، للثعلبي: أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق الثعلبي (م:٤٢٧هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١٦ تفسير الخازن = لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم الشيحي، علاء الدين، المعروف بالخازن (م:٧٤١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٧ تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

١١٨ تفسير الشعراوي = الخواطر، لمحمد متولي الشعراوي المصري (م:١٤١٨هـ)، ط: مطابع أخبار اليوم، القاهرة.

١١٩ تفسير القاسمي = محاسن التأويل، لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم القاسمي (م:١٣٣٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٠ تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة، لمحمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (م:٣٣٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢١ تاريخ بغداد، للخطيب: أحمد بن علي، أبو بكر الخطيب البَغدادي (م:٤٦٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٢ تاريخ ابن خلدون = ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر...، لابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي (م:٨٠٨هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

١٢٣ تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله (م:٥٧١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

١٢٤ تاريخ الإسلام، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

١٢٥ تاريخ الفرقة الزيدية بين القرني الثاني والثالث الهجرة، للدكتورة فضيلة عبد الأمير الشامي، ط: مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

١٢٦ تاريخ اليزيدية، لمحمد الناصر صديقي، ط: دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية.

١٢٧ تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، لأبي زرعة العراقي: أحمد بن عبد الرحمن بن الحسين الكردي (م:٨٢٦هـ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

١٢٨ تاريخ الثقات، للعجلي: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي (م:٢٦١هـ)، ط: دار الباز.

١٢٩ تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، لمحمد بن أحمد، أبو البقاء ابن الضياء المكي الحنفي (م:٨٥٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٠ تاريخ الطبري = تاريخ الأمم والملوك، للطبري: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (م:٣١٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣١ تاريخ اليعقوبي، لأحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر، الكاتب العباسي، المعروف باليعقوبي (م:بعد٢٩٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

١٣٢ تاريخ الخلفاء، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

١٣٣ التاريخ الكبير، للبخاري: محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.

١٣٤ تكلمة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم، لمحمد تقي العثماني، ط: مكبة دار العلوم كراتشي، باكستان.

١٣٥ التفهيمات الإلٰهية، لأحمد بن عبد الرحيم، المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي (م:١١٧٦هـ)، ط: المجلس العلمي، دابهيل، الهند.

١٣٦ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي: يوسف بن عبد الرحمن، أبو الحجاج جمال الدين المزي (م:٧٤٢هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٣٧ تهذيب التهذيب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٨ تقريب التهذيب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: دار اليسر، المدينة المنورة.

١٣٩ تحرير تقريب التهذيب، لبشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٤٠ تفسير المنار، لمحمد رشيد بن علي رضا القلموني (م:١٣٥٤هـ)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٤١ تفسير ابن أبي حاتم: لعبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ابن أبي حاتم (م:٣٢٧هـ)، ط: نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

١٤٢ التصريح بما تواتر في نزول المسيح، للكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار السلام، مصر.

١٤٣ تحفة الأعالي، حاشية لبعض المحققين على ضوء المعالي، ط: المكتبة المصرية، القاهرة.

١٤٤ التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله القرطبي (م:٦٧١هـ)، ط: دار الريان للتراث، القاهرة.

١٤٥ تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الملقب بمرتضى الزَّبيدي (م:١٢٠٥هـ)، بتحقيق مجموعة من العلماء، ط: دار الهداية، القاهرة.

١٤٦ التدمرية، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨هـ)، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.

١٤٧ التفسير المظهري، لمحمد ثناء الله القاضي الفاني فتي العثماني المظهري، (م:١٢٢٥هـ)، ط: مكتبة رشيدية، كوئته.

١٤٨ الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، للمنذري: عبد العظيم بن عبد القوي، أبو محمد ذكي الدين المنذري (م:٦٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤٩ تذكرة الموضوعات، للفتني: محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّني (م:٩٨٦هـ)، ط: إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

١٥٠ تذكرة الموضوعات، للمقدسي، محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي (م:٥٠٧هـ)، ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.

١٥١ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي، فخر الدين الزيلعي (م٧٤٣هـ)، ط: المكتبة الإمدادية، ملتان.

١٥٢ تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، للدِّيار بَكْري: حسين بن محمد بن الحسن (م:٩٦٦هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

١٥٣ التاريخ الإسلامي (الوجيز)، للدكتور محمد سهيل طقوش، ط: دار المعارف، ديوبند، الهند.

١٥٤ تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف، للزيلعي: عبد الله بن يوسف بن محمد، جمال الدين الزيلعي (م:٧٦٢هـ)، ط: دار ابن خزيمة، الرياض.

١٥٥ التعريفات، للجرجاني: علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني (م:٨١٦هـ)، ط: المطبعة الخيرية، مصر.

١٥٦ التلويح على التوضيح، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣هـ)، ط: مكتبة صبيح، مصر.

١٥٧ التعريفات، للسيد الشريف الجرجاني: علي بن محمد بن علي (م:٨١٦هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

١٥٨ التحرير والتنوير، لابن عاشور: محمد طاهر بن محمد بن محمد طاهر بن عاشور (م:١٣٩٣هـ)، ط: الدار التونسية، تونس.

١٥٩ التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري: عبد الله بن أبي عبد الله الحسين بن أبي البقاء (م:٦١٦هـ)، ط: البابي حلبي، مصر.

١٦٠ تنبيه القارئ لتقوية ما ضعفه الألباني، لعبد الله بن محمد بن أحمد الدويش (م:١٤٠٩هـ)، ط: بريدة، القصيم.

١٦١ تاريخ المدينة، لابن شبة: زيد بن عبيدة بن ريطة النميري البصري (م:٢٦٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٢ التلخيص الحبير، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٣ التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام، لمحمد بن محمد بن محمد، المعروف بابن أمير حاج، ابن الموقت الحنفي (م:٨٧٩هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٤ تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لمحمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود العمادي (م:٩٨٢هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٦٥ تفسير النيسابوري=غرائب القرآن ورغائب الفرقان،للنيسابوري: نظام الدين الحسن بن محمد القمي (م:٨٥٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٦ تفسير الخازن = لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلي بن محمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بالخازن (م:٧٤١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

١٦٧ تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيث، للكوثري: محمد زاهد بن الحسن الكوثري (م:١٣٧١هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.

١٦٨ التوحيد، لابن مندة: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مندة العبدي (م:٣٩٥هـ)، ط:مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

١٦٩ التوحيد، لابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو بكر السلمي النيسابوري (م:٣١١هـ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

١٧٠ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، لابن عراق: علي بن محمد بن علي، ابن عراق الكناني (م:٩٦٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧١ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.

١٧٢ تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة، للدكتور محمد أمحزون، ط: مكتبة الكوثر، الرياض.

١٧٣ تذكرة الحفاظ = طبقات الحفاظ، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار الفكر العربي، بيروت.

١٧٤ تحفۃ اہل الامالی فی شرح بدء الامالی، مولانا لاجبر صاحب، پاکستان۔

١٧٥ تفسیر عزیزی، شاہ عبدالعزیز بن احمد (ولی اللہ) بن عبدالرحیم دہلوی (م:١٢٣٩ھ)، ط: ایچ ایم سعید کمپنی، کراچی۔

١٧٦ تذکرۃ الرشید، مولانا عاشق الٰہی میرٹھی، ط: کتب خانہ اشاعت العلوم، محلّہ مفتی، سہارنپور۔

١٧٧ تحذیر الناس من إنکار أثر ابن عباس، مولانا محمد قاسم نانوتوی (م١٢٩٧ھ)، ط: مکتبہ حفیظیہ، گوجرانوالہ۔

١٧٨ تاریخ مشائخ چشت، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

١٧٩ ترجمان السنۃ، مولانا بدر عالم میرٹھی (م:١٣٨٥)، ط: مکتبہ مدنیہ، لاہور۔

١٨٠ تسکین الصدور فی تحقیق احوال الموتی فی البرزخ والقبور، مولانا سرفراز خان صفدر (م:١٤٣٠ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

١٨١ تحفہ قادیانیت، مولانا محمد یوسف لدھیانوی، ط: عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت، پاکستان۔

ث

١٨٢ ثمرات الأوراق في المحاضرات، لابن حجة الحموي: أبو بكر بن علي الحموي، تقي الدين ابن حجة (م:٨٣٧هـ)، ط: مطبوع بهامش المستطرف في كل فن مستظرف من مكتبة الجمهورية العربية، مصر.

١٨٣ الثقات، لابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (م:٣٥٤هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.

ج

١٨٤ جامع اللآلي شرح بدء الأمالي، للقاضي الشيخ محمد أحمد كنعان، ط: دار البشائر الإسلامية.

١٨٥ الجرح و التعديل، لابن أبي حاتم: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي الرازي (م:٣٢٧هـ)، ط:دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.

١٨٦ جامع البيان في تأويل القرآن = تفسير الطبري، للطبري: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري(م:٣١٠هـ)، ط: دار هجر، القاهرة.

١٨٧ الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح، لمحمود بن عبد الله شهاب الدين الآلوسي (م ١٢٧٠هـ)، ط: دار البيان العربي، جدة.

١٨٨ الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

١٨٩ الجامع الصغير من حديث البشير النذير، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٠ جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للعلائي: صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي الدمشقي (م:٧٦١)، ط: عالم الكتاب، بيروت.

١٩١ جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (م:٤٦٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

١٩٢ جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء في اصطلاحات العلوم و الفنون، لعبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (م: بعد ١١٨٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٣ جلاء الأفهام، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: مكتبة المؤيد، الرياض.

١٩٤ الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٥ جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أشرف الأفغاني (م:١٤٢٠هـ)، ط: دار الصميعي، الرياض.

١٩٦ جمهرة أنساب العرب، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (م:٤٥٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٧ جمع الوسائل في شرح الشمائل، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: إدارة تاليفات أشرفية، ملتان.

١٩٨ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، لأبي البركات خير الدين الآلوسي: نعمان بن محمود بن عبد الله (م:١٣١٧)، ط: مطبعة المدني، مصر.

١٩٩ الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن محمد بن نصر الله القريشي، أبو محمد محي الدين الحنفي (م:٧٧٥هـ)، ط: مير محمد كتب خانه، كراتشي.

٢٠٠ جہان دیدہ، مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ، ط: ادارۃ المعارف، کراچی۔

٢٠١ جواہر القرآن، مولانا حسین علی، ترتیب: مولانا غلام اللہ خان، ط: کتب خانہ رشیدیہ، راولپنڈی۔

ح

٢٠٢ حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي (م:١٠٦٩هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٣ الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، للشيخ طه عبد الباقي سرور.

٢٠٤ الحبائك في أخبار الملائك، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٥ حاشية الأمير على اتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، لمحمد بن محمد بن أحمد السنباوي الأزهري (م:١٢٣٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٦ الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، لزين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري (م:٩٢٦هـ) ، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٠٧ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.

٢٠٨ حلية الأولياء، لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني (م: ٤٣٠هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٠٩ الحق الدامغ، لأحمد بن حمد الخليلي الإباضي.

٢١٠ الحاوي للفتاوي، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: فاروقي كتب خانه، كراتشي.

٢١١ حقبة من التاريخ، لعثمان الخميس، ط: دار الإيمان، إسكندرية.

٢١٢ حجة الله البالغة، لأحمد بن عبد الرحيم، المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي (م:١١٧٦هـ)، ط: دار الكتب الحديثة، القاهرة.

٢١٣ حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ، مولانا سعید احمد اکبرآبادی، ط: مولانا سعید احمد اکبرآبادی اکیڈمی، کراچی۔

٢١٤ حادثۂ کربلا اور سبائی سازش، ابوفوزان کفایت اللہ سنابلی، ناشر: اسلامک انفارمیشن سنٹر، کرلا، ممبئی۔

٢١٥ حل القرآن، مولانا حبیب احمد کرانوی، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان۔

خ

٢١٦ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبد القادر بن عمر البغدادي (م:١٠٩٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٧ خزانة الأدب وغاية الأرب، لابن حجة الحموي: تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الأزراري (م:٨٣٧هـ)، ط: مكتبة الهلال، بيروت.

٢١٨ خلاصة الفتاوى، لطاهر بن عبد الرشيد البخاري (م:٥٤٢)، ط: مكتبة رشيدية، كوئته.

د

٢١٩ الدر المنثور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار الفكر، بيروت.

٢٢٠ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، لأحمد بن يوسف بن عبد الدائم، المعروف بالسمين الحلبي (م:٧٥٦هـ)، ط: دار القلم، دمشق.

٢٢١ الدولة الأموية عوامل الأزدهار وتداعيات الأنهار، للصلابي: علي محمد الصَّلابي، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٢٢ الدعوات الكبير، للبيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (م:٤٥٨هـ)، ط: دار غراس، الكويت.

٢٢٣ درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: جامع الإمام محمد بن سعود، السعودية.

٢٢٤ دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها، للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، ط: دار إشبيليا، الرياض.

٢٢٥ الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب ...، للعمادي: حامد بن علي الدمشقي الحنفي (م:١١٧١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢٦ دلائل النبوة، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢٧ دلائل النبوة، لأبي نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله، أبو نعيم الأصفهاني (م:٤٣٠هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.

٢٢٨ الدر المختار مع حاشية محمد أمين بن عابدين الشامي (م:١٢٥٢هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٢٢٩ الدولة الأموية المفترى عليها، للدكتور حمدي شاهين، ط: دار القاهرة للكتاب، القاهرة.

٢٣٠ درر الحكام في شرح غرر الأحكام، المتن والشرح كلاهما لمنلا/ مولى خسرو: محمد بن فراموز بن علي (م:٨٨٥هـ)، مع حاشية الشرنبلالي (م:١٠٦٩هـ)، ط: دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٢٣١ ديوان طرفة بن العبد، لطرفة بن العبد بن سفيان البكري الشاعر الجاهلي (م:٥٦٤م)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣٢ ديوان الصبابة، لابن أبي حجلة: أحمد بن يحيى بن أبي بكر التلمساني (م:٧٧٦هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٢٣٣ ديوان الحماسة، لأبي تمام: حبيب بن أوس الطائي (م:٢٣٢).

٢٣٤ ديوان المتنبي بشرح العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، متن- أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي (م:٥٤٩هـ). شرح- أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين العكبري (م:٦١٦هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٣٥ درج المعالي، لابن جماعة: عز الدين محمد بن أبي بكر بن جماعة الشافعي (م:٨١٩هـ)، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٢٣٦ دفع شبه التشبيه مع حاشية الكوثري، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م:٥٩٧هـ)، ط: المكتبة الأزهرية، مصر.

٢٣٧ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٢٣٨ درس ترمذی، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: مکتبہ دارالعلوم کراچی، پاکستان۔

٢٣٩ دفاع درس نظامی، مولانا رشید احمد سواتی۔

٢٤٠ دنیا کے عظیم مذاہب، سید حسن ریاض، ط: پاکستان کمیٹی کانگریس فار کلچرل فریڈم۔

ذ

٢٤١ ذيل طبقات الحنابلة، لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (م:٧٩٥هـ)، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.

٢٤٢ ذيل ميزان الاعتدال، للعراقي: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (م:٨٠٦ هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤٣ ذيل مرآة الزمان، لأبي الفتح قطب الدين موسى بن محمد اليونيني (م:٧٢٦هـ)، ط: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٢٤٤ ذخيرة الحفاظ، للمقدسي: أبو الفضل محمد بن طاهر، المعروف بابن القيسراني (م:٥٠٧هـ)، ط: دار السلف، الرياض.

٢٤٥ ذم التأويل، لابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (م:٦٢٠هـ)، ط: دار السلفية، الكويت.

٢٤٦ ذکری مذہب اوراسلام، مولوی عبدالمجید بن مولوی محمد اسحاق، ط:صدیقی ٹرسٹ، کراچی۔

ر

٢٤٧ روح المعاني، لمحمود بن عبد الله شهاب الدين الآلوسي (م١٢٧٠هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤٨ رد المحتار، لابن عابدين الشامي: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الشامي (م:١٢٥٢هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمپني، كراتشي.

٢٤٩ رسائل ابن عابدين، لابن عابدين الشامي: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الشامي (م:١٢٥٢هـ)، ط: سهيل اكيدمى.

٢٥٠ الروح، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥١ الرسالة القشيرية، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (م:٤٦٥هـ)، ط:دار المعارف، القاهرة.

٢٥٢ روضة الطالبين عمدة المفتيين، للنووي: يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٥٣ رحماء بينهم (تعريب: لقمان حكيم)، لمولانا محمد نافع، ط: دارالمسلم، الرياض.

٢٥٤ الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ، لعلي بن محمد ناصر الفقيهي، ط: دار المآثر، المدينة النبوية.

٢٥٥ الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م:١٣٠٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧هـ)، ط: دار السلام، مصر.

٢٥٦ الرحيق المختوم، لصفي الرحمن المباركفوري (م:١٤٢٧هـ)، ط: دار الهلال، بيروت.

٢٥٧ رسالة الإمام ابن جهبل في نفي الجهة عن اللّٰه تبارك وتعالى، لشهاب الدين أحمد بن يحيى بن إسماعيل ابن جهبل الشافعي، وهي منشورة في المجلد التاسع من طبقات الشافعية للإمام السكبي.

٢٥٨ الرسل والرسالات، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط: دار النفائس، بيروت.

٢٥٩ الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٦٠ الرد على من قال بفناء الجنة والنار، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: دار بلنسة، الرياض.

٢٦١ الروض الأنف، للسهيلي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد اللّٰه (م:٥٨١هـ)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٢٦٢ الرياض النضرة لمناقب العشرة، للطبري: أحمد بن عبد اللّٰه بن محمد، محب الدين الطبري (م:٦٩٤هـ) ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٦٣ رحلة ابن بطوطة = تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، لابن بطوطه: أبو عبد اللّٰه محمد بن عبد اللّٰه بن محمد الطنجي (م:٧٧٩هـ)، ط: دار إحياء العلوم، بيروت.

٢٦٤ الرد الوافر، لابن ناصر الدين الدمشقي = محمد بن عبد اللّٰه بن محمد بن أحمد الشافعي (م:٨٩٢هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٦٥ رأس الحسين، لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الدمشقي (م:٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي.

٢٦٦ رفع الأستار لإبطال القائلين بفناء النار، للصنعاني: محمد بن إسماعيل (م:١١٨٢هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٦٧ ردشیعیت، افادات مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ (م:۱۴۱۷ھ)، مرتب: مفتی محمد فاروق رحمہ اللہ (م:۱۴۳۶ھ)، ط: مکتبہ محمودیہ، میرٹھ۔

ز

٢٦٨ زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٦٩ زغل العلم، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: مكتبة الصحوة الإسلامية، الكويت.

٢٧٠ زهر الأكم في الأمثال والحكم، لأبي علي اليوسي: الحسن بن مسعود بن محمد (م:١١٠٢هـ)، ط: الشركة الجديدة، المغرب.

٢٧١ زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

س

٢٧٢ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (م:٢٧٥هـ) تحقيق: محمد محيي الدين، ط:المكتبة العصرية ، بيروت.

٢٧٣ سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى الترمذي (م:٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢٧٤ سن النسائي = المجتبى من السنن= السنن الصغرى، لأحمد بن شعيب النسائي (م:٣٠٣هـ)، بعناية وترقيم عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢٧٥ سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، أبو عبد الله (م:٢٧٣هـ)، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء الكتب العربية.

٢٧٦ السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (م:٣٠٣هـ) بتحقيق حسن عبد المنعم شلبي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٧٧ سنن الدارمي، لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي (م:٢٥٥هـ)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي.

٢٧٨ سنن الدارقطني، لعلي بن أحمد، أبو الحسن الدارقطني (م:٣٨٥هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٢٧٩ السنن الكبرى، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م ٤٥٨هـ)، ط: نشر السنة، ملتان.

٢٨٠ السنن الصغير، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٨١ سنن سعيد بن منصور، لسعيد بن منصور بن شعبة، أبو عثمان الخراساني (م:٢٢٧هـ)، ط: الدار السلفية، الهند.

٢٨٢ سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، المعروف بالأمير (م:١١٨٢هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة.

٢٨٣ سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، لمحمد بن يوسف الصالحي الشامي (م:٩٤٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨٤ سل السِّنان في الذب عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، لسعد بن ضيدان السبيعي.

٢٨٥ سير أعلام النبلاء، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٨٦ السنة، لأبي بكر بن أبي عاصم: أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (م:٢٨٧ هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٨٧ السنة، للخلال: أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي (م:٣١١ هـ)، ط: دار الراية، الرياض.

٢٨٨ السيرة النبوية، لابن إسحاق: محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني (م:١٥١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٢٨٩ السيرة النبوية، لابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (م:٢١٣هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٢٩٠ سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، لعبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي (م:١١١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩١ السحر الحلال في الحكم والأمثال، لأحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (م:١٣٦٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٩٢ السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض كلام ربنا الحكيم، للشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (م:٩٧٧هـ)، ط: بولاق، مصر.

٢٩٣ السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، للسبكي الكبير: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (م:٧٥٦هـ) ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم، للشيخ محمد زاهد الكوثري، ط: مكتبة الزهران، مصر.

۲۹۴ سیرت منصور حلاج، مولانا ظفر احمد عثمانی (م:۱۳۹۴ھ)، ط: مکتبہ دار العلوم کراچی۔

۲۹۵ سانحہ کربلا کی حقیقت، افادات مولانا اللہ یار خان صاحب۔

۲۹۶ سماع موتی، مولانا سرفراز خان صفدر (م:۱۴۲۹ھ)، ط: مکتبہ صفدریہ، گوجرانوالہ۔

ش

٢٩٧ شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، لأحمد بن محمد المالكي الصاوي (م:١٢٤١هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٢٩٨ شعب الإيمان، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (م: ٤٥٨هـ) بتحقيق عبد العلي عبد الحميد، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

٢٩٩ شرح معاني الآثار، للطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الطحاوي (م:٣٢١هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٣٠٠ شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار المؤيد، الرياض.

٣٠١ شرح الزرقاني على المواهب اللدنية، للزرقاني: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المالكي (م:١١٢٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٠٢ شرح سنن أبي داود، للعيني: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (م:٨٥٥هـ)، ط: مكتبة الرشد، الرياض.

٣٠٣ شرح الحموي على الأشباه والنظائر لابن نجيم (م: ٩٧٠ هـ) المسمَّى بـ غمز عيون البصائر، للحموي: أحمد بن محمد الحموي المصري (م:١٠٩٨)، ط: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي.

٣٠٤ شرح الكافية الشافية، لابن مالك الطائي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله (م:٦٧٢ هـ)، ط: جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

٣٠٥ شرح شافية ابن الحاجب، للرضي الإسترابازي: نجم الدين محمد بن الحسن (م:٦٨٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٠٦ شرح العقيدة الطحاوية، للبابرتي: أكمل الدين محمد بن محمد الرومي (م:٧٨٦ هـ)، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامي، قطر.

٣٠٧ شرح النووي على مسلم= المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ليحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦هـ)، ط: دار الكتاب العربي، القاهرة.

٣٠٨ الشيعة وأهل البيت، لإحسان إلهي ظهير (م:١٤٠٧هـ)، ط: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٣٠٩ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، لعياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل السبتي (م:٥٤٤هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٣١٠ شرح العقائد النسفية، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣هـ)، ط: دار البيروتي، دمشق.

٣١١ شرح المقاصد = شرح مقاصد الكلام، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٣١٢ شرح السلم في المنطق، للأخضري: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضري (م:٩٨٣هـ)، ط: دار القيومية العربية.

٣١٣ شرح العقيدة الطحاوية، للغزنوي: سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (م:٧٣٠هـ)، ط: دارة الكرز، مصر.

٣١٤ شرح العقيدة الطحاوية، لعبد الغني الغنيمي الميداني (م:١٢٩٨هـ)، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٣١٥ شرح العقيدة الطحاوية، المنسوب إلى ابن أبي العز: علي بن علي بن محمد ابن أبي العز الدمشقي (م:٧٩٢هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣١٦ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار التراث، القاهرة.

٣١٧ شرح حديث النزول، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٣١٨ شرح المواقف، للجرجاني: السيد الشريف علي بن محمد (م:٨١٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٩ شرح وصية الإمام أبي حنيفة، لأكمل الدين البابرتي: محمد بن محمد الرومي (م:٧٨٦هـ)، ط: دار الفتح، بيروت.

٣٢٠ شرح الشفا، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢١ شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين: محمد بن صالح بن محمد (م:١٤٢١هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

٣٢٢ شرح العقيدة الواسطية، للهراس: محمد بن خليل حسن هرّاس (م:١٣٩٥هـ)، ط: دار الهجرة، الرياض.

٣٢٣ شرح القصيدة النونية، للعثيمين: محمد بن صالح بن محمد (م:١٤٢١هـ)، ط: مؤسسة الشيخ محمد صالح العثيمين الخيرية، الرياض.

٣٢٤ شرح القصيدة النونية، للهراس: محمد بن خليل حسن هرّاس (م:١٣٩٥هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢٥ شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (م:٤١٨هـ)، ط: دار طيبة، الرياض.

٣٢٦ شرح قطر الندى وبلّ الصدى، لابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (م:١٤٢١هـ)، ط: المكتبة التجارية، مصر.

٣٢٧ الشريعة، للآجري: محمد بن الحسين بن عبد الله، أبو بكر الآجُرِّيُّ البغدادي (م:٣٦٠هـ)، ط: دار الوطن، الرياض.

٣٢٨ شرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسك بالسنن، لابن شاهين: أبو حفص عمر بن أحمد (م:٣٨٥هـ)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٢٩ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد العكري الحنبلي: عبد الحي بن أحمد بن محمد (م:١٠٨٩هـ)، ط: دار ابن كثير، بيروت.

٣٣٠ شرح شذور الذهب، لابن هشام: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام (م:٧٦١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٣١ شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٣٣٢ شفاء السقام في زيارة خير الأنام، للسبكي: علي بن عبد الكافي، تقي الدين السبكي الشافعي (م:٧٥٦هـ)، ط: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.

۳۳۳ شیعہ ملت جعفریہ کا تعارف، حجۃ اللہ حجازی۔

۳۳۴ الشہاب الثاقب، لمولانا السید حسین احمد المدنی (م:۱۳۷۷ھ)، ط: مکتبہ دار العلوم فیض محمدی، فیصل آباد، پاکستان۔

ص

٣٣٥ صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي (م:٣٥٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٣٦ صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (م:٣١١هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٣٧ صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (م:٢٥٦هـ) بتحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: دار طوق النجاة.

٣٣٨ صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري (م:٢٦١هـ) بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي.

٣٣٩ صفة الجنة، لابن أبي الدنيا: أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادي الأموي (م:٢٨١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٤٠ صفة الجنة، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (م:٤٣٠هـ)، ط: دار المأمون، دمشق.

٣٤١ صلح الإخوان من أهل الإيمان وبيان الدين القيم في تبرئة ابن تيمية وابن القيم، للشيخ داود أفندي النقشبندي، ط: مطبعة نخبة الأخبار، ممبئي، الهند.

٣٤٢ الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

٣٤٣ الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م:٩٧٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٤٤ صحيح أشراط الساعة، لمصطفى أبو النصر الشلبي، ط: مكتبة السرادي، جدة.

٣٤٥ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري الفارابي (م:٣٩٣هـ)، ط: دار العلم للملايين، بيروت.

٣٤٦ الصارم المنكي في الرد على السبكي، لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (م:٧٤٤هـ)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.

٣٤٧ صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ڈاکٹر مفتی عبدالواحد، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

ض

٣٤٨ الضعفاء والمتروكين، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٤٩ ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، تحقيق: عبد الحميد التركماني، ط: دار الفتح، عمان.

٣٥٠ ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، تحقيق: محمد عدنان درويش، ط: دار اقرأ للطباعة والنشر، دمشق.

ط

٣٥١ الطبقات الكبرى، لابن سعد: محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله (م:٢٣٠هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٣٥٢ طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي: عبد الوهاب بن تقي الدين، تاج الدين السبكي (م:٧٧١هـ)، ط: هجر للطباعة والنشر، القاهرة.

٣٥٣ طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى: أبو الحسن محمد بن محمد (م:٥٢٦هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٣٥٤ طبقات الشافعيين، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤هـ)، ط: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

ظ

٣٥٥ الظرف والظرفاء، لأبي الطيب الوشاء: محمد بن أحمد بن إسحاق (م:٣٢٥هـ)، ط: مكتبة الميانجي، مصر.

٣٥٦ ظفَر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، لمحمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم، أبو الحسنات الأنصاري اللكنوي (م:١٣٠٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧هـ)، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

ع

٣٥٧ عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، للعيني: محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني (م:٨٥٥هـ)، ط: دار الحديث، ملتان.

٣٥٨ العرفُ الشَّذِي شرح سنن الترمذي، من إفادات محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣هـ)، تحقيق: عمرو شوكت، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٥٩ عيون الأخبار، للدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (م:٢٧٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٠ عقيدة الإسلام مع تحية الإسلام، للعلامة الكشميري: محمد أنور شاه بن معظم شاه (م:١٣٥٣هـ)، ط: المجلس العلمي، الهند.

٣٦١ العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي المالكي (م:٥٤٣)، ط: مكتبة السنة، القاهرة.

٣٦٢ العظمة لأبي الشيخ: عبد الله بن محمد بن جعفر، أبو محمد الأصبهاني (م:٣٦٩هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

٣٦٣ عقود الدرر العوالي بشرح بدء الأمالي، لقاسم الحنفي، مخطوط.

٣٦٤ العقيدة الصحيحة وما يضادها، لعبد العزيز بن عبد الله بن باز (م:١٤٢٠)، ط: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٣٦٥ العقيدة الواسطية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: أضواء السلف، الرياض.

٣٦٦ العجاب في بيان الأسباب، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.

٣٦٧ العبر في خبر من غبر، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٨ العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، للشامي: محمد أمين بن عابدين (م:١٢٥٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦٩ العرش، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٣٧٠ عصمة الأنبياء، ، للرازي: محمد بن عمر بن الحسن الرازي (م:٦٠٦هـ).

٣٧١ عصر الخلافة الراشدة، للدكتور أكرم ضياء العمري، ط: مكتبة العبيكان، الرياض.

٣٧٢ العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لابن الوزير: محمد بن إبراهيم بن علي الحسني القاسمي (م:٨٤٠)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٧٣ العلل الواردة في الأحاديث النبوية، لعلي بن أحمد، أبو الحسن الدارقطني (م:٣٨٥هـ)، ط: دار طيبة، الرياض.

۳۷۴ علامہ ابن تیمیہ اوران کے ہم عصر علما، مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی، ناشر: مکتبہ سراجیہ، ڈیرہ اسماعیل خان، پاکستان۔

۳۷۵ عبارات اکابر، مولانا سرفراز خان صفدر (م:۱۴۲۹ھ)، ط: مدرسہ نصرت العلوم، گوجرانوالہ۔

۳۷۶ عیسائیت کیا ہے؟، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: دارالاشاعت، کراچی۔

۳۷۷ علم جدید کا چیلنج، مولانا وحید الدین خان، ط: مجلس تشریعات اسلام، کراچی۔

۳۷۸ عصمت انبیا علیہم السلام، لابن حزم: ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی قرطبی ظاہری (م:۴۵۶)، ترجمہ: ہدایت اللہ ندوی، ط: مین بازار، ملتان۔

۳۷۹ عصمت انبیا علیہم السلام، ازافادات مولانا محمد یوسف بنوری (م:۱۳۹۷)، ط: آگرہ، ہندوستان۔

۳۸۰ عصمت انبیا علیہم السلام، ازافادات شمس الحق افغانی (م:۱۴۰۳ھ)، ط: تاج کتب خانہ، پشاور۔

۳۸۱ علم الکلام، مولانا محمد ادریس کاندھلوی (م۱۳۹۴ھ)، ط: زمزم پبلشرز، کراچی۔

۳۸۲ علوم القرآن، مولانا شمس الحق افغانی (م:۱۴۰۳ھ)، ط: میزان، کراچی۔

۳۸۳ علوم القرآن، مفتی محمد تقی عثمانی، ط: مکتبہ دار العلوم، کراچی۔

۳۸۴ علوم القرآن، صُبحی صالح، ترجمہ: غلام احمد حریری، ط: کشمیر بکڈپو، فیصل آباد۔

۳۸۵ عیون العرفان فی علوم القرآن، مولانا مظہر الدین احمد بلگرامی، ط: مجلس نشریات اسلام، کراچی۔

غ

٣٨٦ غريب الحديث، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي أبو الفرْج (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٨٧ غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ط: مكتبة إمام الحرمين.

٣٨٨ غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، لأبي العون شمس الدين محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي (م:١١٨٨هـ)، ط: مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٨٩ الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لأبي حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (م:٧٧٣هـ)، ط: مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت.

ف

٣٩٠ الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، لمحمد بن علان الصديقي الشافعي (م:١٠٥٧هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٩١ فتاوى ابن الصلاح، لعثمان بن عبد الرحمن تقي الدين (م:٦٤٣هـ)، ط: عالم الكتاب، بيروت.

٣٩٢ الفتاوى التاتارخانية، للشيخ عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (م:٧٨٦هـ)، ط: مكتبة زكريا، ديوبند، الهند.

٣٩٣ فتاوى قاضيخان على هامش الهندية، لقاضيخان: فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي (م:٥٩٢هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٣٩٤ الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، لجماعة من العلماء، ط: دار القلم، بيروت.

٣٩٥ الفقه الأكبر، المنسوب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت (م: ١٥٠ هـ)، برواية أبي مطيع البلخي، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات العربية.

٣٩٦ الفتح الرحماني في فتاوى السيد ثابت أبي المعاني، للثابت النمنكاني: أبو المعاني حامد مرزا خان (م:١٣٩٣هـ)، ط: مكتبة دار الإيمان، المدينة المنورة.

٣٩٧ فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي (م:١٢٢٥هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٩٨ فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، للدكتور غالب بن علي عواجي، ط: المكتبة العصرية الذهبية، جدة.

٣٩٩ الفرق بين الفرق، لأبي منصور الأسفراييني = عبد القادر بن طاهر بن عبد الله البغدادي (م:٤٢٩هـ)، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٤٠٠ الفاضح لمذهب الشيعة الإمامية، للشيخ حامد الإدريسي، ط: مكتبة الرضوان، القاهرة.

٤٠١ الفرق الكلامية الإسلامية، للدكتور علي عبد الفتاح المغربي، ط: مكتبة وهبة القاهرة.

٤٠٢ فتاوى الرملي، لشهاب الدين أحمد بن حمزة الأنصاري الرملي (م:٩٥٧هـ)، مطبوع على هامش فتاوى الفقهية الكبرى.

٤٠٣ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٤٠٤ فيض القدير، للمناوي: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (م:١٠٣١هـ)، ط: المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

٤٠٥ الفتاوى الهندية = الفتاوى العالمكيرية، لجنة من العلماء برئاسة نظام الدين البلخي، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٠٦ الفقيه والمتفقه، لأبي بكر البغدادي: أحمد بن علي الخطيب (م:٤٦٣هـ)، ط: دار ابن الجوزي، بيروت.

٤٠٧ فضائل الصحابة، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل (م:٢٤١هـ)، ط:دار ابن الجوزي، بيروت.

٤٠٨ فيض الباري على صحيح البخاري، أمالي محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣هـ)، ط: مطبعة حجازي، القاهرة.

٤٠٩ فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (م:٧٦٤هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٤١٠ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (م:٤٥٦هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٤١١ الفروق اللغوية، للعسكري: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري (م: بعد ٣٩٥هـ)، ط: دار العلم، القاهرة.

٤١٢ الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، لسعد رستم، ط: الأوائل للنشر والتوزيع، سورية.

٤١٣ الفردوس بمأثور الخطاب، للديلمي: شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي (م:٥٠٩هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤١٤ فتح القدير، لابن همام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (م:٨٦١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤١٥ الفوائد المجموعة، للشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (م:١٢٥٠هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٤١٦ الفتاوى الحموية الكبرى، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: دار الصميعي، الرياض.

٤١٧ فهرس الفهارس، لعبد الحي الكتاني (م:١٣٨٢هـ)، ط: دار الغرب الإسلامي.

٤١٨ الفتاوى الحديثية، لابن حجر الهيتمي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر (م:٩٧٤هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤١٩ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: مكتبة دار البيان، دمشق.

٤٢٠ فتاوى الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في مجموع المؤلفات، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤٢١ فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، لعبد الله بن الصديق الغماري (م:١٤١٣هـ)، ط: المكتبة التخصصية للرد على الوهابية.

٤٢٢ فتح الملهم، للعلامة شبير أحمد بن فضل الرحمن العثماني (م:١٣٦٩هـ)، ط:مكتبة دار العلوم، كراتشي.

۴۲۳ فضل الباری، علامہ شبیر احمد عثمانی (م:۱۳۶۹)، ط:ادارہ علوم شرعیہ، کراچی۔

۴۲۴ فتاوی رشیدیہ، مولانا رشید احمد گنگوہی (م:۱۳۲۳ھ)، ط: مکتبہ رحمانیہ لاہور۔

۴۲۵ فتاوی دار العلوم زکریا، مفتی رضاء الحق صاحب شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ، ط: زمزم پبلشرز، کراچی۔

ق

٤٢٦ قوت القلوب، لأبي طالب المكي: محمد بن علي بن عطية الحارثي (م:٣٨٦هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٢٧ قرة العينين على تفسير الجلالين، لمحمد أحمد كنعان، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٤٢٨ القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد، شمس الدين السخاوي (م:٩٠٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: مؤسسة الريان، بيروت.

٤٢٩ قواعد في علوم الحديث، لظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي (م:١٣٩٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م:١٤١٧هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٤٣٠ القراءة عند القبور، لأبي بكر أحمد بن محمد الخلال (م:٣١١)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣١ القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، لسيف بن علي العصري، ط: دار الفتح الأردن.

٤٣٢ قصص الأنبياء، لابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء الدمشقي (م:٧٧٤هـ)، ط: مطبعة دار التأليف، القاهرة.

٤٣٣ القادياني والقاديانية دراسة وتحليل، لأبي الحسن علي الندوي (م:١٩٩٩م)، الناشر: المجلس العلمي الإسلامي، لكنئو، الهند.

٤٣٤ القاديانية ومعتقداته، للأستاذ منظور أحمد جنيوتي، الباكستاني، ط: الإدارة المركزية للدعوة والإرشاد، باكستان.

٤٣٥ القاديانية نشأتها وتطورها، لحسن عيسى عبد الظاهر، الناشر: سلسلة البحوث الإسلامية ، الأزهر.

٤٣٦ القاديانية دراسات وتحليل، لإحسان إلهي ظهير، الناشر: إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

٤٣٧ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: مكتبة الفرقان، الإمارات.

۴۳۸ قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی، انجینئر شفیع حیدر دانش۔

۴۳۹ قصص القرآن، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی (م:۱۳۸۲ھ)، ط: دارالاشاعت، کراچی۔

ك

٤٤٠ كشف الخفاء ومزيل الإلباس، لإسماعيل بن محمد العجلوني (م:١١٦٢هـ)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٤٤١ الكليات، لأبي البقاء الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الكفوي (م:١٠٩٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٤٢ الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر، أبو القاسم، جار الله الزمخشري (م:٥٣٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٤٣ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد أعلى بن علي بن حامد التهانوي (م: ١١٩١م)، ط: سهيل أكيدكي، لاهور.

٤٤٤ الكامل في التاريخ، لابن الأثير: علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري (م:٦٣٠هـ)، ط: دار الكتب العربي، بيروت.

٤٤٥ الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي: أبو أحمد عبد الله بن عدي بن أحمد الجرجاني (م:٣٦٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٤٦ الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٤٧ المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (م:٥٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤٨ الكامل في اللغة والأدب، للمبرد: محمد بن يزيد الثمالي الأزدي، أبو العباس، المعروف بالمبرد (م:٢٨٦هـ)، ط: دار الفكر العربي، القاهرة.

٤٤٩ كرامات الأولياء، لأبي الفداء الإبي: عبد الرقيب بن علي بن الحسن، ط: المكتبة الإسلامية، القاهرة.

٤٥٠ كتاب المحن، لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي (م:٣٣٣هـ)، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٤٥١ كرامات الأولياء، للالكائي: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (م:٤١٨هـ)، ط: دار طيبة، الرياض.

٤٥٢ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، المشهور باسم حاجي خليفة (م:١٠٦٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٥٣ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري (م:٧٣٠هـ)، ط: ايج ايم سعيد، باكستان.

٤٥٤ كشف الأستار عن زوائد البزار، لعلي بن أبي بكر نور الدين الهيثمي (م:٨٠٧هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٥٥ الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، للشيخ سعيد فودة، ط: دار الرزي، عمان.

٤٥٦ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد عوامة حفظه الله، ط: دار المنهاج، جدة.
٤٥٧ كفايت المفتی، مولانا محمد کفایت اللہ دهلوی (م:١٣٧٢ھ)، ط: دارالاشاعت، کراچی۔

گ

٤٥٨ گلستان سعدی، شیخ مصلح الدین شرف الدین بن عبداللہ شیرازی (م:٦٩١)، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی۔

ل

٤٥٩ لسان العرب، لابن منظور: محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الإفريقي (م:٧١١هـ)، ط: دار صادر، بيروت.
٤٦٠ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٦١ اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري (م:١١٩٠هـ)، ط: دار البصائر، القاهرة.
٤٦٢ لسان الميزان، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: إداره تاليفات أشرفيه، ملتان.
٤٦٣ لامع الدراري على جامع البخاري، إفادات الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي (م:١٣٢٣هـ)، التعليقات لمحمد زكريا بن محمد يحيى الكاندهلوي المهاجر المدني (م:١٤٠٢هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.
٤٦٤ لطائف البال في الفروق بين الأهل والآل، لمحمد موسى الروحاني البازي (م:١٤١٩هـ)، ط: إدارة التصنيف والأدب، لاهور، باكستان.
٤٦٥ لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، للرازي: فخر الدين محمد بن عمر (م:٦٠٦هـ)، مطبعة الشرفية، مصر.
٤٦٦ لسان الميزان، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٤٦٧ لباب الآداب، للثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (م:٨٦٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٦٨ لله ثم للتاريخ = كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار، لحسين الموسوي.
٤٦٩ لقط المرجان في أحكام الجان، للسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (م:٩١١هـ) ط: مكتبة القرآن، مصر.

٤٧٠ اللباب في شرح الكتاب، للميداني: عبد الغني بن طالب الغنيمي الميداني الدمشقي (م:١٢٩٨هـ)، ط: المكتبة العلمية، بيروت.

م

٤٧١ المقاصد الحسنة، للسخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (م:٩٠٢هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٧٢ المنتقى من منهاج الاعتدال، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية ، الرياض.

٤٧٣ مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري، ليحيى بن إبراهيم بن علي يحيى، ط: دار العاصمة، الرياض.

٤٧٤ المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، لأبي المحاسن جمال الدين يوسف بن موسى الملطي الحنفي (م:٨٠٣)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٤٧٥ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: مكتبة إمدادية، ملتان.

٤٧٦ المغرب في ترتيب المعرب، لأبي المكارم الخوارزمي: أبو الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد (م:٦١٠هـ)، ط: إدارة دعوة الإسلام.

٤٧٧ مختصر التحفة الاثني عشرية، للشاه عبد العزيز الدهلوي (م:١٢٣٩هـ)، ونقل من الفارسية إلى العربية غلام محمد بن محيي الدين عمر الأسلمي، واختصره محمد سكري الآلوسي، ط: المطبعة السلفية، مصر.

٤٧٨ المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (م:٥٠٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٤٧٩ محاضرات الأدباء، للأصفهاني: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (م:٥٠٢هـ)، ط: شركة دار الأرقم، بيروت.

٤٨٠ معرفة السنن والآثار، للبيهقي: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، (م٤٥٨هـ) تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط: دار الوفاء، القاهرة.

٤٨١ المستدرك على الصحيحين، للحاكم: محمد بن عبد الله (م:٤٠٥هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٤٨٢ مجمع الزوائد، لعلي بن أبي بكر نور الدين الهيثمي (م:٨٠٧هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٨٣ مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (م:٢٤١هـ) بتحقيق شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٨٤ المسند الجامع، لمحمود محمد خليل، ط: دار الجيل، الكويت.

٤٨٥ مسند الربيع، للربيع بن حبيب بن عمرو الأزدي البصري الإباضي (م: بين ١٧١ - ١٨٠هـ)، ط: مكتبة مسقط، عمان.

٤٨٦ مسند الشهاب، لمحمد بن سلامة بن جعفر القضاعي المصري (م:٤٥٤هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٨٧ مصنف عبد الرزاق، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (م:٢١١هـ)، ط: المجلس العلمي، الهند.

٤٨٨ المؤتلف والمختلف، للدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن البغدادي (م:٣٨٥هـ)، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٤٨٩ المصنف لابن أبي شيبة= الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي (م: ٢٣٥هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط: المجلس العلمي، الهند.

٤٩٠ مرام الكلام في عقائد الإسلام، للفرهاوي: محمد عبد العزيز ، ط: زمزم ببلشرز، كراتشي.

٤٩١ منح الروض الأظهر شرح الفقه الأكبر، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٤٩٢ ميزان الاعتدال، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار الفكر العربي، بيروت.

٤٩٣ المغني في الضعفاء، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان شمس الدين الذهبي (م:٧٤٨هـ)، ط: دار إحياء التراث الإسلامي، قطر.

٤٩٤ المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية، لعبد الله الهرري، ط: شركة دار المشاريع، بيروت.

٤٩٥ المسند، للإمام الشافعي: محمد بن إدريس بن العباس القرشي المكي، أبو عبد الله (م: ٢٠٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٩٦ مقالات الكوثري، لمحمد زاهد بن الحسن الكوثري (م:١٣٧١هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٤٩٧ مدارك التنزيل وحقائق التاويل = تفسير النسفي، لعبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات النسفي (:م٧٠١هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٤٩٨ مختار الصحاح، للرازي: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي (م:٦٦٦هـ)، ط: المكتبة العصرية، بيروت.

٤٩٩ المعجم الكبير، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ) تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط: مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٥٠٠ المعجم الأوسط، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ) تحقيق: طارق بن عوض الله، ط: دار الحرمين، القاهرة.

٥٠١ المعجم الصغير، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ)، ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

٥٠٢ مسند الشاميين، للطبراني: سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني (م: ٣٦٠هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٠٣ مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي أبو يعلى الموصلي (م:٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، ط: دار المأمون، دمشق.

٥٠٤ مسند عبد بن حميد، لعبد بن حميد بن نصر، أبو محمد الكَشِّي (م:٢٤٩هـ)، ط: مكتبة السنة، القاهرة.

٥٠٥ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م٨٥٢هـ)، ط: دار العاصمة، السعودية.

٥٠٦ المجموع شرح المهذب، للنووي: يحيى بن شرف، أبو زكريا محيي الدين النووي (م:٦٧٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٠٧ مصنف عبد الرزاق، لعبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني (م:٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط: المجلس العلمي، الهند.

٥٠٨ الموطأ، لمالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني (م:١٧٩هـ) ، ط: دار إحياء التراث العربي.

٥٠٩ موطأ محمد = موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني (م:١٨٩هـ)، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي.

٥١٠ مسائل في علم التوحيد، لوهبي سليمان غاوجي، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٥١١ المنازل والديار، لابن منقذ: أبو المظفر مؤيد الدولة مجد الدين أسامة بن مرشد الكناني الكلبي الشيرازي (م:٥٨٤هـ).

٥١٢ مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، لإبراهيم بن عمر البقاعي (م:٨٨٥هـ)، ط: مكتبة المعارف، الرياض.

٥١٣ الملل والنحل، للشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (م:٥٤٨هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٥١٤ معرفة الصحابة، لأبي نعيم: أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (م: ٤٣٠هـ) ، ط: دار الوطن، الرياض.

٥١٥ مفتاح دار السعادة، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥١٦ معجم البلدان، لياقوت بن عبد الله، شهاب الدين الحموي (م:٦٢٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥١٧ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار = تخريج أحاديث الإحياء، المطبوع بهامش الإحياء، للعراقي: عبد الرحيم بن الحسين أبو الفضل زين الدين (م:٨٠٦هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٥١٨ مجموعة رسائل ابن رجب ، لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب (م:٧٩٥هـ)، ط: الفاروق الحديثية، القاهرة.

٥١٩ مجموعة رسائل ابن عابدين: محمد أمين بن عابدين الشامي (م:١٢٥٢هـ)، ط: سهيل اكيدمي، لاهور.

٥٢٠ مجموع رسائل السقاف، لحسن بن علي السقاف، ط: دار الإمام الرواس، بيروت.

٥٢١ مجموع الفتاوى، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: مجمع الملك فهد.

٥٢٢ مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار هجر، القاهرة.

٥٢٣ المنهاج القويم، لابن حجر الهيتمي: أحمد بن محمد بن علي بن حجر، شهاب الدين أبو العباس (م:٩٧٤هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٢٤ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٢٥ مفاتيح العلوم، للخوارزمي: محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله الخوازمي (م:٣٨٧هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٥٢٦ المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، لابن تغري بردي: أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ط:٧٨٤هـ)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٥٢٧ موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، لنخبة من علماء باكستان، ط:دار قتيبة، بيروت.

٥٢٨ محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية- الدولة الأموية-، لمحمد الخضري بك، ط: دار القلم، بيروت.

٥٢٩ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، للدكتور مانع بن حماد الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض.

٥٣٠ مواقف المعارضة في عهد يزيد بن معاوية، للدكتور محمد بن عبد الهادي بن رزّان الشيباني، ط: دار طيبة، الرياض.

٥٣١ معارج القبول بشرح سلم الوصول، لحافظ بن أحمد بن علي الحكمي (م:١٣٧٧هـ)، ط:دار ابن القيم، الدمام.

٥٣٢ مختصر معارج القبول، لأبي عاصم هشام بن عبد القادر، ط: مكتبة الكوثر، الرياض.

٥٣٣ موسوعة الفرق والمذاهب والأديان المعاصرة، للشيخ ممدوح الحربي، ط: شركة ألفا للنشر والإنتاج الفني، مصر.

٥٣٤ المصنوع في معرفة الحديث الموضوع = الموضوعات الصغرى، لملا علي القاري: علي بن سلطان محمد الهروي (م:١٠١٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (م١٤١٧هـ) ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت.

٥٣٥ المسامرة شرح المسايرة مع حاشية العلامة قاسم بن قطلوبغا، لكمال بن أبي شريف، ط: دار العلوم ديوبند، الهند.

٥٣٦ مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، للقحطاني: أبو محمد صالح بن محمد بن حسن، ط: دار الصميعي، الرياض.

٥٣٧ معجم المناهي اللفظية، لبكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله (م:١٤٢٩هـ)، ط: دار العاصمة، الرياض.

٥٣٨ مجموعة رسائل في وحدة الوجود للتفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر (م:٧٩٣هـ)، ولعلي القاري: أبو الحسن نور الدين سلطان بن علي القاري (م:١٠١٤هـ)، مخطوط.

٥٣٩ مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: لجنة التراث العربي، بيروت.

٥٤٠ المصباح المنير، للفيومي: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقري (م: ٧٧٠هـ)، ط: دار الحديث، مصر.

٥٤١ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تقي الدين أبوالعباس الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٥٤٢ المرقات في المنطق، لمولانا فضل إمام الخير آبادي (م: ١٢٤٠هـ)، ط: مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان.

٥٤٣ الموضوعات، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة.

٥٤٤ مُرُوْج الذَّهب ومعادن الجوهر، للمسعودي: علي بن الحسين بن علي، أبو الحسن المسعودي (م:٣٤٦هـ)، ط: دار الأندلس، بيروت.

٥٤٥ مشكل الآثار، للطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة، أبو جعفر الأزدي المصري، المعروف بالطحاوي (م:٣٢١هـ)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٤٦ مختصر المعاني، لمسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (م:٧٩٣هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٥٤٧ مرآة الجِنَان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لليافعي: عبد الله بن أسعد بن علي، أبو محمد اليافعي (م:٧٦٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٤٨ مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (م:٣٩٥هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٤٩ المغازي، للواقدي: محمد بن عمر بن واقد، أبو عبد الله الواقدي (م:٢٠٧هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت.

٥٥٠ المواقف، لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي (م:٧٥٦هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٥٥١ مقالات الإسلاميين، للأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري (م:٣٢٤هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٥٢ المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٥٥٣ معجم ابن الأعرابي، لأحمد بن محمد بن زياد، أبو سعيد ابن الأعرابي البصري (م: ٣٤٠هـ)، ط: دار ابن الجوزي، السعودية.

٥٥٤ مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن الموصلي: محمد بن محمد بن عبد الكريم شمس الدين (م:٧٧٤هـ)، ط: دار الحديث، القاهرة.

٥٥٥ مختصر تفسير ابن كثير، اختصار: محمد علي الصابوني، ط: دار القرآن الكريم، بيروت.

٥٥٦ مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد عبد العظيم الزرقاني (م:١٣٦٧هـ)، ط: دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٥٥٧ مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام في اليقظة والمنام، لمحمد بن موسى، ابن النعمان الزركشي التلمساني (م:٦٨٣هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥٨ مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة، لعبد الفتاح أبي غدة (م:١٤١٧هـ)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.

٥٥٩ مشكلات القرآن، لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري (م:١٣٥٣هـ)، ط: إدارة القرآن، كراتشي.

٥٦٠ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد التميمي الدارمي (م:٣٥٤هـ)، ط: دار الوعي، حلب.

٥٦١ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد، أبو الفرج ابن الجوزي (م:٥٩٧هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٦٢ مصادر ابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية، لعبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف.

٦٦٣ موسوعة الألباني في العقيدة، لمحمد ناصر الدين الألباني (م:١٤٢٠هـ)، ط: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، اليمن.

٦٦٤ معارف السنن، لمحمد يوسف الحسيني البنوري (م:١٣٩٧هـ)، ط: ايج ايم سعيد كمبني، كراتشي.

٥٦٥ مفاهيم يجب أن تصحح، لمحمد بن علوي بن عباس المالكي المكي، ط: مطبعة المساحة، الخرطوم.

٥٦٦ مجموعہ قوانین اسلام، ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن، ط: ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، پاکستان۔

٥٦٧ مثنوی مولوی معنوی، محی الدین مولانا جلال الدین بلخی رومی (م:٦٧٢ھ)، ط: دارالاشاعت، کوئٹہ، پاکستان۔

٥٦٨ المہند علی المفند، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م:١٣٤٦ھ)، ط: مکتبہ مدنیہ، لاہور۔

٥٦٩ مکالمہ بین المذاہب، افادات مولانا ولی خان مظفر، ط: مکتبہ فاروقیہ، کراچی۔

٥٧٠ مقامِ حیات، علامہ خالد محمود، ط: دارالمعارف، لاہور۔

٥٧١ ملفوظات کشمیری، مولانا محمد انور شاہ بن معظم شاہ (م:١٣٥٣ھ)، ط: ادراہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، پاکستان.

٥٧٢ معارف القرآن، مفتی محمد شفیع بن مولانا محمد یاسین عثمانی دیوبندی (م١٣٩٦ھ)، ط: ادارة المعارف، کراچی۔

٥٧٣ معارف القرآن، مولانا محمد ادریس کاندھلوی (م ١٣٩٤ھ)، ط: مکتبۃ المعارف، شہداد پور، سندھ۔

ن

٥٧٤ النكت والعيون = تفسير الماوردي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي (م: ٤٥٠هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٧٥ النبوات، لابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين ابن تيمية الحراني (م:٧٢٨هـ)، ط: دار ابن الجوزي، الدمام.

٥٧٦ نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، للتلمساني: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري (م:١٠٤١هـ)، ط: دار صادر، بيروت.

٥٧٧ نشر اللآلي، لشهاب الدين أحمد بن إبراهيم الدقدوسي (م:١١٣٣هـ)، ط: دار البيروتي، دمشق.

٥٧٨ النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير: المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير الجزري (م:٦٠٦هـ)، ط: دار الفكر، بيروت.

٥٧٩ نهاية الأرب في فنون الأدب، للنويري: أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي (م:٧٣٣هـ)، ط: دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

٥٨٠ نوادر الأصول في أحاديث الرسول، للحكيم الترمذي: محمد بن علي بن الحسن (م: نحو ٣٢٠هـ)، ط: دار الجيل، بيروت.

٥٨١ النبراس شرح شرح العقائد، لمحمد عبد العزيز الفرهاوي (م:١٢٣٩هـ)، ط: مكتبة إمدادية، ملتان.

٥٨٢ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لأبي المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد اللّٰه الظاهري الحنفي (م:٨٧٤هـ)، ط: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.

٥٨٣ النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، لجميل حليم الحسيني، ط: شركة دار المشاريع، بيروت.

٥٨٤ نخبة اللآلي، لمحمد بن سليمان الريحاوي الحلبي (م:١٢٢٨هـ).

٥٨٥ نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي: جمال الدين أبو محمد عبد اللّٰه بن يوسف (م:٧٦٢هـ)، ط: مؤسسة الريان، بيروت.

٥٨٦ النتف في الفتاوى، لأبي الحسن علي بن الحسين السغدي (م: ٤٦١هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨٧ نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، للكوثري: محمد زاهد (م:١٣٧١هـ)، ط: دار الجيل، القاهرة.

٥٨٨ النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م:٨٥٢هـ)، ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٥٨٩ نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، للشيخ زاده: عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، ط: المطبعة الأدبية، القاهرة.

٥٩٠ نثر اللآلي في شرح نظم الأمالي، للسيد عبد الحميد بن عبد الله الآلوسي (م:١٣٢٤هـ)، ط: التركيا.

٥٩١ نور الأنوار، لملا جيون: أحمد بن أبي سعيد (م: ١١٣٠هـ)، ط: ايج ايم سعيد، كراتشي.

۵۹۲ نقش دوام (سوانح حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ)، از مولانا انظر شاہ مسعودی رحمہ اللہ، ط: المکتبۃ البنوریۃ، کراچی۔

و

٥٩٣ الوافي بالوفيات، للصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (م:٧٦٤)، ط: دار إحياء التراث، بيروت.

٥٩٤ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأحمد بن محمد بن إبراهيم، ابن خلكان البرمكي الإربلي (م:٦٨١هـ)، ط: دار صادر بيروت.

٥٩٥ الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي الجرجاني: أبو الحسن علي بن عبد العزيز (م:٣٩٢هـ)، ط: مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

٥٩٦ وجه دین، ناصر خسرو قبادیان، ط: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه، اصفهان۔

ه

٥٩٧ الهداية، لعلي بن أبي بكر، برهان الدين الفرغاني المرغيناني (م :٥٩٣هـ)، ط: مكتبة شركة علمية، ملتان.

٥٩٨ الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، لأبي محمد مكي بن أبي طالب الأندلسي القرطبي (م:٤٣٧هـ)، ط: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة.

٥٩٩ هَدْيُ الساري مقدمة فتح الباري، لابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (م٨٥٢هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.

٦٠٠ الهدية العلائية، لمحمد علاء الدين بن محمد أمين عابدين الدمشقي الحنفي (م:١٣٠٦هـ)، ط: دار ابن حزم، بيروت.

٦٠١ هداية القاري إلى صحيح البخاري، للشيخ محمد فريد بن حبيب الله بن أمان الله (م:١٤٣٢هـ)، ط: مكتبة دار الزمان، المدينة المنورة.

٦٠٢ هـداية الـحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (م:٧٥١هـ)، ط: دار القلم، السعودية.

۶۰۳ ہندوستانی قدیم مذاہب، مولانا ابوالحسن زید فاروقی، ط:ابوالخیر اکیڈمی دہلی۔

۶۰۴ ہدایات الشیعہ، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م:۱۳۴۶ھ)، ط: المکتبۃ المدنیۃ، لاہور۔

ی

٦٠٥ اليوم الآخر، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ط: مكتبة الفلاح، الكويت.

٦٠٦ اليـواقيـت والـجـواهـر فـي بيـان عقائد الأكابر، للشعراني: أبو محمد عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي (م:٩٧٣)، دار الكتب العلمية، بيروت.

۶۰۷ الیواقیت الغالیۃ فی تحقیق وتخریج الاحادیث العالیۃ، مولانا محمد یونس جونپوری، ناشر: مجلس دعوۃ الحق، انگلینڈ۔

۶۰۸ یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ پرالزامات کا تحقیقی جائزہ، ابوفوزان کفایت اللہ سنابلی، ناشر: دار السنۃ، للتحقیق والطباعۃ والنشر، برہان پور، ایم پی۔

۶۰۹ یزید کی شخصیت اہل سنت کی نظر میں، مولانا عبدالرشید نعمانی، ناشر: الرحیم اکیڈمی، کراچی۔

شیعہ کتب

٦١٠ الاحتجاج، للطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، ط: مطابع النعمان النجف الأشرف.

٦١١ الأخبار الطوال، للدينوري: أبو حنيفة أحمد بن داود (م:٢٨٢هـ)، ط: دار إحياء الكتب العربي، القاهرة.

٦١٢ الإرشاد للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (م:٤١٣هـ).

٦١٣ الاستبـصـار فيـمـا اختـلف مـن الأخبار، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م:٤٦٠هـ)، ط: دار الكتب الإسلامية، تهران.

٦١٤ الإعـلام بـمـا اتـفـقـت عـليـه الإمـامية من الأحكام، للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (م:٤١٣هـ). تحقيق: محمد الحسون.

٦١٥ إعـلام الـورى بـأعـلام الهـدى، للطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٦١٦ أعيان الشيعة، لمحسن الأمين ترمس العاملي (م:١٣٧١هـ).

٦١٧ تنزيه الأنبياء، لأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، المعروف بالشريف المرتضى (م:٤٣٦هـ)، ط: دار الأضواء.

٦١٨ تاريخ الكوفة، لحسين بن أحمد البراقي النجفي (م:١٣٣٢هـ)، ط: دار الأضواء، بيروت.

٦١٩ تهذيب الأحكام، للطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م:٤٦٠هـ)، دار الكتب الإسلامية، تهران.

٦٢٠ جلاء العيون در زندگانی ومصائب چهارده معصوم عليهم السلام، محمد باقر مجلسی، ط: کتابفروشی اسلامیه، تهران۔

٦٢١ حق اليقين، ملا باقر مجلسی، ط: تهران۔

٦٢٢ حلية الأبرار، لهاشم البحراني.

٦٢٣ خلاصة الإيجاز في المتعة، للمفيد: محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (م:٤١٣هـ).

٦٢٤ خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، ط: مؤسسة نشر الفقاهة.

٦٢٥ خلاصة المصائب، لعلي محمد الهادي، ط: نول كشور، لكنئو.

٦٢٦ الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، لصدر الدين السيد علي خان الشيرازي (م:١٢٢٠هـ)، ط: مكتبة بصيرتي، قم.

٦٢٧ رجال النجاشي = فهرست أسماء مصنفي الشيعة، لأحمد بن على بن أحمد بن العباس النجاشي، الكوفي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

٦٢٨ رجال الخاقاني، لعلي الخاقاني، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، ط: مكتب الأعلام الإسلامي، طهران.

٦٢٩ الروضة من الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م:٣٢٩هـ)، ط: انتشارات علمية إسلامية، بازار شيرازي.

٦٣٠ السقيفة وفدك، لأبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري البصري (م:٣٢٣هـ)، ط: شركة الكتبي، بيروت.

٦٣١ صحيفة الحسين، لجواد القيومي الأصفهاني، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

٦٣٢ العقد الفريد، لابن عبد ربه: أبوعمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (م:٣٢٨هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٣٣ العوالم= عوالم العلوم والمعارف، للبحراني: عبد اللّٰه بن نور اللّٰه البحراني الأصفهاني.

٦٣٤ الغدير، لعبد المحسن أحمد الأميني النجفي، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

٦٣٥ الفهرست، للطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، ط: مؤسسة نشر الفقاهة.

٦٣٦ الفوائد الرجالية، لبحر العلوم: محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائي، ط: مكتبة الصادق طهران.

٦٣٧ في رحابِ كربلاء، لحسين كوراني، ط: دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

٦٣٨ كلمات الإمام الحسين عليه السلام، لمحمود شريفي ورفقائه، ط: دار المعروف للطباعة والنشر.

٦٣٩ الكنى والألقاب، لعباس القمي، تقديم: محمد هادي الأميني.

٦٤٠ كتاب سليم بن قيس الهلالي (م:٧٦هـ)، تحقيق: محمد باقر الأنصاري، ط: مكتبة يعسوب.

٦٤١ لواعج الأشجان في مقتل الحسين، لمحسن الأمين العاملي.

٦٤٢ مقتل الحسين، لأبي مخنف: لوط بن يحيى بن سعيد بن مخنف الأزدي الغامدي، ط: المطبعة العلمية، قم.

٦٤٣ مواقف الشيعة ، لعلي الأحمدي الميانجي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

٦٤٤ مثير الأحزان، لابن نما الحلي: نجم الدين محمد بن جعفر بن أبي البقاء هبة الله بن نما الحلي (م:٦٤٥هـ)، ط: المطبعة الحيدرية في النجف.

٦٤٥ مواقف الشيعة، لعلي أحمد الميانجي، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

٦٤٦ مقتل الحسين عليه السلام = اللهوف في قتل الطفوف، لابن طاووس الحسني، ط: أنوار الهدى، ايران.

٦٤٧ مقتل الحسين، لعبد الرزاق الموسوي (م:٨٩٤هـ)، ط: منشورات الشريف الرضي.

٦٤٨ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، لأبي القاسم الموسوي الخوئي.

٦٤٩ المراجعات، لعبد الحسين شرف الدين الموسوي، تحقيق: حسين الراضي، ط: الجمعية الإسلامية، بغداد.

٦٥٠ مجالس المؤمنين، للقاضي نور الله المرعشي التستري (م:١٠١٩هـ)، ط: مكتبة مؤمن قريش.

٦٥١ النصائح الكافية لمن يتولى معاوية، لمحمد بن عقيل بن عبد الله العلوي (م: ١٣٥٠هـ)، ط: دار الثقافة، قم.

٦٥٢ نقد الرجال، لمصطفى بن الحسين الحسيني التفرشي ، ط: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٦٥٣ نور العين في مشهد الحسين، لأبي إسحاق الإسرائيني ، ط: مطبعة المنار، تونس.

٦٥٤ نهج البلاغة، للشريف الرضي، ط: دار المعرفة، بيروت.

٦٥٥ وسائل الشيعة، لمحمد بن الحسن الحر العاملي (م:١١٠٤هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٥٦ ينابيع المودة لذوي القربى، لسليمان بن إبراهيم القندوزي، تحقيق: على جمال أشرف الحسيني، ط: دار الأسوة للطباعة والنشر.

کتاب ہذا کی چند خصوصیات

- ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔
- شعر میں ذکر کردہ مسائل کی مکمل و مدلل اور اطمینان بخش وضاحت۔
- مسائل صفات، مشاجرات صحابہ، واقعہ حرہ، واقعہ کربلا، اور لعن یزید وغیرہ جیسے معرکۃ الآراء مسائل پر سیر حاصل بحث۔
- اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلک کی تفصیلی وضاحت۔
- فرق ضالہ اور ملحدین کے شبہات واعتراضات کے جوابات۔
- محققین علمائے کرام کے بیان کردہ مفصل مباحث کا بہترین خلاصہ۔
- علمی لطائف و دلچسپ معلومات، اور موقع بموقع دلچسپ واقعات۔
- اس قدر وسیع وہمہ گیر، رواں دواں، تحقیق سے بھرپور، مواد سے لبریز، عام فہم زبان اور بہترین اسلوب میں علم عقائد میں اردو زبان میں کوئی کتاب پہلی مرتبہ اللہ تعالی کی توفیق سے منظر عام پر آرہی ہے۔

وللہ الحمد أولًا وآخرًا